

La ideología francesa

Alejandro Kriaras
(UBA)

RESUMEN

Retomando el pensamiento de Cornelius Castoriadis y Jürgen Habermas se intenta caracterizar las tendencias postestructuralistas, nietzscheanas y heideggerianas de la filosofía francesa “de la diferencia” con los siguientes rasgos: una nueva versión de “modernismo reaccionario”, una superstición teológico-religiosa y una filosofía relativista con pretensiones de vanguardia.

Palabra clave: *ideología, filosofía francesa, diferencia, modernismo reaccionario.*

ABSTRACT

Based on a reading of Cornelius Castoriadis and Jürgen Habermas, the author try to characterize the post-structuralist, Nietzschean and Heideggerian tendencies in French Philosophy “of the Difference”, with the following features: a new version of the “Reactionary Modernism”, a theological-religious superstition and a relativist philosophy with avant-garde pretensions.

Keywords: *ideology, French Philosophy, Difference, Reactionary Modernism.*

[217]

Introducción

Existe una pasión antimoderna. De ella se nutre el pensamiento francés, la filosofía académica italiana, buena parte de los estudios literarios norteamericanos y el diletantismo sociológico-filosófico del Río de la Plata. Se trata de una movilización de fuerzas que desde el “fracaso” de los movimientos juveniles del 68 (Wallerstein 1996) viene anunciando la muerte del sujeto, de la historia, del arte, del estado-nación, de la filosofía y de otras entidades. Esta pasión antimoderna se hizo posible por el desarrollo de las nuevas tecnologías y es un producto directo del capitalismo tardío. Los beneficiarios de esta nueva etapa del modo de producción capitalista han desarrollado una rebelión imaginaria contra su propia base de sustentación: los intelectuales y la clase media han desarrollado un sentimiento hipocondríaco “anti-occidental” muy estilizado hacia su propia cultura y sociedades. Podemos explorar, entonces, esta nueva configuración espiritual en que coexiste el *spleen*, la ecología, el espiritualismo de masas y la “diferencia” como una nueva jerga que conviene estudiar. En principio, y a pesar de todas las impugnaciones de los propios actores aludidos, vemos una cultura posmoderna que no se asume como tal, es

decir, una sensibilidad apocalíptica respecto a los valores modernos y efusivamente pastoral hacia una supuesta comprensión más compleja y pluralista de la realidad. De la misma manera que los románticos se opusieron a las consecuencias de la revolución industrial con un arte y pensamiento de enorme riqueza, hoy los posmodernos, en medio de una cultura mucho menos creativa, se convierten en detractores del mismo proceso que los engendró.

En este artículo desarrollaremos las siguientes tesis en torno al fenómeno de la *Kultur* posmoderna: i) el abandono heideggeriano de la metafísica del sujeto, representa una estrategia inscrita en la “revolución conservadora” o “modernismo reaccionario” (Herf 1993) cuya forma política fue el fascismo, ii) el “nihilismo” (Strauss 2008) o “anti-humanismo” fue el intento de romper con las tradiciones cristianas-medievales, modernas-seculares, liberales, iluministas y socialistas o, en general, con el “proyecto moderno” (Habermas 2006), iii) el pensar heideggeriano (especialmente después de *Sein und Zeit*) representa la sublimación del decisionismo nazi (Löwith, 2006) iv) el movimiento postestructuralista continuó la filosofía heideggeriana bajo la forma de “filosofía de la diferencia” (Vattimo 1986), v) ésta es una “ideología” porque se “ubica” en un camino intermedio entre el pensamiento religioso y la filosofía que exige la autoinmunidad dogmática para sí misma, vi) la “filosofía de la diferencia” se funda en el relativismo y vii) en la actualidad la “ideología francesa”¹ junto con la filosofía analítica forman parte de la tendencia filosófica dominante. Respecto a esta última cuestión es preciso hacer una distinción: mientras que la “ideología francesa” parece ser una tendencia homogénea, como destacaremos al final, la “filosofía analítica” tiene una diversidad mayor. En ella coexisten tendencias ideológicas distintas: desde corrientes neopositivistas, pragmatistas hasta pierceanas, wittgensteinianas e incluso relativistas de la diferencia (Borradori 1997; Putnam 2001).²

[218]

En torno al mayo del '68

Hacia falta un buen nombre de bautismo para designar esta pasión antimoderna. Cornelius Castoriadis tuvo el mérito de encontrar un buen título: “la ideología francesa”. El pensador griego apuntaba al conglomerado de corrientes del pensamiento francés que se nuclearon en torno al estructuralismo, marcadas por el desarrollo de Claude Lévi Strauss y de Jacques Lacan (Roudinesco 1994). En este apartado analizaremos brevemente la circunstancia en que Castoriadis disparó los primeros dardos contra una tendencia que se convertiría en hegemonía de resignación y de rebelión imaginaria.

Sin duda que la obra *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (1988) de Ferry y Renaut tuvo el destino de ser uno de las más vapuleadas. *Libella habent fata*. Aunque Castoriadis reconoció la parte de verdad del ensayo, también arremetió especialmente contra su tesis central: que las corrientes posestructuralistas fueran la “ideología del mayo francés”. El pensador griego argumenta que el mayo significó “una innovación extraordinaria”, una “re-socialización”. Los actores concretos de la rebelión del 68, señala Castoriadis, de ningún modo conocían las ideas estructuralistas o posestructuralistas ya que

¹ Por lo argumentos que exponemos en este artículo, utilizamos el concepto de “filosofía de la diferencia” como sinónimo de “ideología francesa”. La “ideología francesa” es homogénea porque su núcleo intencional filosófico es precisamente la “diferencia ontológica” de Heidegger.

² No obstante queda abierta, para nosotros, la cuestión de si es posible considerar que el método del “análisis del lenguaje” es una forma determinante que unifica una eventual ideología común.

éstas “eran totalmente desconocidas para los participantes y porque, además eran diametralmente opuestas a sus aspiraciones implícitas e explícitas” (38). Tanto Lacan como Foucault no estaban de ninguna manera en sintonía con el activismo libertario que fue el principal factor ideológico-práctico del mayo (especialmente el movimiento “situacionista”). Por el contrario, Lacan y Foucault promovían formas de quietismo que no coincidían con la nueva rebelión: “nadie en París, durante los años 60, que estuviera en sus cabales, conociendo el personaje ya sus escritos habría soñado que Lacan hubiera tenido algo que ver con un movimiento social y político. Foucault no ocultó sus posiciones reaccionarias hasta 1968 (hablaba menos, es cierto, de la manera en que las puso en práctica durante una huelga estudiantil en Clermont-Ferrand en 1965) la desaparición del sujeto, la muerte del hombre y otras burradas de lo que he llamado ‘la ideología francesa’ ya circulaban desde hacía años”(39-40). La razón específica por la que Lacan nunca hubiera podido acompañar a una rebelión política es clara: “su tesis central siempre fue que la división (el clivaje) del sujeto equivale a una alienación estructural y por ende insuperable” (41). De manera que “los ideólogos tratados por Ferry y Renaut son ideólogos de la impotencia del hombre ante sus propias creaciones; y son los sentimientos de impotencia, de desaliento, de cansancio los que vinieron a legitimar después del 68” (43).

La leyenda de la liquidación de los grandes relatos

La trayectoria intelectual de Françoise Lyotard comenzó en la naciente “nueva izquierda”, durante diez años escribió en la célebre revista *Socialismo o Barbarie* como compañero de ruta del propio Castoridis. A partir de la década del 70, sin embargo, ya se perfila el viraje de Lyotard hacia un conjunto de posiciones más o menos orgánicas que compartirá con lacanianos, postestructuralistas y neonietzscheanos franceses. *La Condición Posmoderna*, de 1979, contiene la primera formulación de un pensamiento “posmoderno” que se asume como tal y pretende superar nada menos que el conjunto del proyecto moderno. Lyotard caracteriza a la modernidad como la época de los “grandes relatos” universalistas. Pero éstos ya no pueden legitimar el estatuto de la nueva transformación del conocimiento. Lyotard incluye entre los grandes relatos al hegelianismo y al marxismo en todas sus versiones, así como cualquier meta-narrativa o metalenguaje que pretenda validar las ciencias. “El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de modificación que se le haya asignado: el relato especulativo, el relato de emancipación” (Lyotard 1987: 73). La propuesta de Lyotard se resume en el concepto wittgensteiniano de “juego de lenguaje” que incluye una “agonística del lenguaje”. Todo lazo social está “hecho de jugadas del lenguaje” y ningún juego se puede convertir en metalenguaje narrativo de los otros. Por lo tanto, en las nuevas sociedades posmodernas proliferan los juegos particulares del lenguaje, es decir, conjuntos de reglas que postulan diferentes jugadas (no sistemas totales de valor). En resumen, Lyotard aboga por la caducidad de los relatos universalistas en favor del “pequeño” juego, entendiendo este último como un conjunto de reglas pragmáticas-narrativas de validez que se basan en la invención. La condición posmoderna además hace posible la mezcla de teorías disímiles: desde la pragmática, la filosofía lingüística de Wittgenstein, la cibernética, hasta la sociología funcionalista de Talcott Parsons y Niklas Luhmann. Si comparamos *La Condición* con *Le Différend*³ (1983), encontraremos coincidencias programáticas aunque el objetivo difiere.

[219]

³ Respecto a la traducción, tenemos dos opciones: vertir “différend” por “diferendo” considerando que el término francés empleado por Lyotard alude a la discusión jurídica y la disputa –inconciliable– que a la

Mientras que *La Condición* trata de las nuevas modalidades de fundamentación del conocimiento con un diagnóstico drástico a favor de una ausencia de normatividad o de un régimen de reglas débil (los juegos locales, parciales y particulares), *Le Différend* expresa el imposible diálogo de las víctimas y verdugos, y sus respectivos lenguajes intraducibles uno a otro. Más allá de que el objetivo y el tema de ambos ensayos difiera, decíamos, las coincidencias programáticas son fáciles de identificar. La “ficha de lectura”, a manera de capítulo preliminar, en el ítem “contexto” retoma el anuncio fúnebre de la caída de los “grandes relatos”: “El ‘giro del lenguaje’ en la filosofía occidental (las últimas obras de Heidegger, la penetración de las filosofías angloamericanas en el pensamiento europeo, el desarrollo de las tecnologías del lenguaje); correlativamente, el ocaso de los discursos universalistas (las doctrinas metafísicas de los tiempos modernos, los discursos del progreso, del socialismo, de la abundancia, del saber)” (Lyotard 1991: 11). El relativismo de Lyotard en este caso se refiere a la posibilidad misma de justicia y de los procedimientos judiciales: “Distinta de un litigio, un diferendo es un caso de conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no puede zanjarse equitativamente por faltar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones. Que una de las dos argumentaciones sea legítima no implica que la otra no lo sea.” “El título del libro sugiere que en general falta una regla universal de juicio entre géneros heterogéneos.” (Lyotard 1991: 9) “La proposición más corriente está constituida de conformidad con un grupo de reglas (su régimen)”... “Dos proposiciones de régimen heterogéneo no son traducibles la una a la otra” (Lyotard 1991: 10). De manera que no sólo la caída de los grandes relatos aparece como una cuestión central sino la misma imposibilidad de distinguir entre víctimas y verdugos: “Se nos dice que seres humanos dotados de lenguaje fueron colocados en una situación tal que ninguno de ellos puede ahora informarnos sobre lo que fue dicha situación. La mayor parte de ellos ha desaparecido y los sobrevivientes hablan rara vez del asunto. Cuando lo hacen, su testimonio se refiere sólo a una ínfima parte de esa situación. ¿Cómo saber que esa situación misma existió? ¿No será el fruto de la imaginación de nuestro informador?” (Lyotard 1991: 15).

[220]

Lyotard sostiene, acercándose al negacionismo liso y llano, que la radical inconmensurabilidad de un mutuo acuerdo entre el genocida y las víctimas. Según este planteo, no se pueden dar las acciones en un mismo plano sino en espacios simbólicos diferentes. Al situar los roles que podrían ser de genocida y víctima en un mismo marco comunicacional y derivar de esta situación una diversidad de espacios simbólicos, Lyotard construye un dualismo imposible de zanjar conceptualmente⁴. Por lo tanto, el modelo del diferendo es la sublimación del negacionismo elevado a paradojas de los juegos wittgenstenianos. El estilizado acertijo de Lyotard en *El Diferendo* supone una teoría nihilista del lenguaje en la relación de los signos con el referente. Se diría que es una variante del escepticismo borgeano respecto a la imposibilidad del vínculo referencial (o una variante del nominalismo) entre “las palabras y las cosas”. Este sería en realidad un clásico problema de la filosofía del lenguaje si no tuviera, además, un contenido histórico concreto. Y, en este sentido, es que sostenemos que el escepticismo radical de Lyotard respecto a la justicia

diferencia propiamente dicha, o bien traducir por “diferencia”, aproximando este concepto a la lectura derrideana de las filosofías de Nietzsche y de Heidegger. Aquí optamos por la primera opción.

⁴ La falacia inicial es partir precisamente de un modelo comunicacional, cuando en realidad se debería postular un modelo de acción. Mientras que en el modelo de comunicación se propone una comunicación lingüística imposible de traducir, en el modelo actancial se realiza una acción y una pasión. En el modelo lingüístico que Lyotard propone no hay diálogo, hay monólogo superpuesto y no hay coincidencia entre palabras y acciones porque sencillamente en este modelo no hay acción: la falacia del modelo comunicación propuesto es que no hay genocidio, no hay víctima ni victimario unidos por una misma situación en una acción.

y a todo proceso racional-jurídico para dirimir un diferendo constituye uno de los núcleos más significativos de la ideología francesa.

Para reafirmar esta última tesis conviene realizar una consideración final. La explicitación de Lyotard no es más que la extensión del relativismo cultural de Claude Lévi-Strauss. Como lo ha señalado Todorov (1989), al abandonar Lévi-Strauss la idea de unidad del género humano hace posible la legitimación de prácticas racistas: “En el siglo XX no se puede ignorar hasta qué extremos —que tiene por nombre, entre otros “Apartheid” y “solución final”— puede llevar la renuncia a la idea de unidad del género humano”. En el discurso histórico le corresponde a Hayden White el triste mérito de ser el teórico más representativo del relativismo lingüístico y tropológico; Martin Jay, Carlo Guinzbug y Perry Anderson han desenmascarado los presupuestos negacionistas del relativismo de Hayden White (Friedlander 1992). Concluimos, pues, señalando que con este breve desarrollo sobre el relativismo de Lyotard se pone de manifiesto acaso el núcleo más secreto de la ideología francesa. La imposibilidad de encontrar un criterio universal que Lyotard teoriza como “diferendo” quizá sea el axioma oculto en la mayor parte de pensamiento francés.

Las profecías de Benjamin y el enano heideggeriano

El pensamiento de Walter Benjamin fue, en forma indirecta, proféticamente negro en dos puntos: en su análisis de la estetización de la política por parte del nazismo (Benjamin 1991) y en su afirmación del poder de un enano teológico detrás de los proyectos políticos (Löwy 2003)⁵. Respecto al segundo punto, seguramente Benjamín jamás hubiera imaginado que, en lugar de un enano teológico que vitalizara al marxismo, la segunda parte del siglo XX sería pródiga en un invertido modelo reaccionario: el enano heideggeriano “feo y jorobado” se escondería detrás del más aplaudido pensamiento posmetafísico francés con sus credenciales vanguardistas y sus prolongaciones americanas en el pragmatismo de Rorty (1983). El hecho es sorprendente si se tiene en cuenta que en un largo *via crucis*, la investigación académica fue descubriendo el compromiso íntimo entre el pensar heideggeriano, en sus diversas épocas, con el nazismo (Bourdieu 1991; Ferry & Renaut, 1988; Farías 1989 ; Herf 1993 ; Losurdo 2003). Este fenómeno se complementó con una segunda profecía que Benjamín avizoró en su contemporaneidad nazi pero que ahora se proyectó en nuestro presente: así como Benjamín (1991) advirtió la estetización de la política por parte del nazismo, después de 1945 ha habido una verdadera estetización de la cultura en occidente. Más aún: la filosofía y las ciencias sociales se han estetizado en el sentido de que han adoptado reglas lúdicas más allá de sus regímenes de verdad o certeza. Y es precisamente en la ideología francesa donde este fenómeno alcanzó su clímax. Deleuze (2002) propuso hacer la nueva filosofía acontecimental tomando como modelo la experimentación del arte de vanguardia, al punto de reivindicar la técnica del collage para la actividad filosófica. *El Anti-Edipo* es un documento ecléctico de una suerte de esgrima lúdica que aspira a ser un pensamiento anarco-liberador pero que, en realidad, tiene pocos resultados válidos para las ciencias sociales y un efecto imaginario (abstracto) para los proyectos emancipatorios.

Ahora bien, debemos buscar la emergencia de la “nueva situación filosófica” en Martin Heidegger quien consagraría el tópico del “modernismo reaccionario” (Bourdieu 1991;

[221]

⁵ Me refiero a la metáfora de “el títere y el enano” de la tesis 1 de la “Tesis sobre Filosofía de la Historia”; aquí utilizo la versión y comentario de Michael Löwy (2003).

Herf 1993) en la época de posguerra: según el pensador de la Selva Negra la “filosofía occidental” ha llegado a su acabamiento (*Vollendung*); la ontología fundamental se propone como un nuevo inicio para pensar el Ser originario que fue olvidado por la subjetivización del ser. El anti-humanismo de Heidegger y su cruzada contra la subjetividad son puntos esenciales de la nueva ideología. Hasta 1945 el existencialismo había sido una suerte de vitalismo complementario con los fascismos, pero con *Brief über den Humanismus* el pensamiento de Heidegger se desligó completamente de sus raíces existencialistas. La “diferencia” no es un fetiche cualquiera: es una voluntad de fijar un fragmento irreductible al concepto, es decir, un “ser-no-pensable”. Nuestra tesis consiste en sostener que Heidegger ha abandonado el pensar filosófico para intentar un “pensar religioso” o una forma mixta entre la filosofía y la “mística”⁶. Podemos identificar un gran debate historiográfico-religioso en la cuestión de un tipo de religiosidad encubierta en el pensamiento de Heidegger. Desde el punto de vista teológico se ha señalado que desde *Sein und Zeit* se advierte una secularización atea de Heidegger, una insistencia heroica en la finitud del *Dasein*. Se ha señalado que a partir de la *Kehre* se acentúa cierta mística neopagana en Heidegger. Volveremos sobre el punto, por ahora, para nuestra crítica filosófica, reafirmaremos que el “rupturismo” de Heidegger está comprometido totalmente con la “revolución conservadora”. Bourdieu ha estudiado la estrategia de Heidegger en el campo filosófico y en lo político: su posición filosófica contra el neokantismo de Cassirer repite la misma posición ideológica que el nazismo y la revolución conservadora establecerán frente al marxismo y a los liberales (Bourdieu 1991: 74). Dado que “la estrategia filosófica es inseparable de una estrategia política”, el sociólogo interpreta la ofensiva de Heidegger como un intento de liquidar el capital simbólico kantiano en un movimiento de sucesivas superaciones: el pensamiento de Husserl sirve para superar al de Kant, pero al mismo tiempo éste, la modernidad y el platonismo deberán ser superado por una ontología de la finitud y de la temporalidad. Este asalto heideggeriano se funda en un *ethos* heroico próximo al de Jünger y la revolución conservadora (Bourdieu 1991: 74). Justamente esta última dimensión es la que nos permite abordar la cuestión del “nihilismo”. Acaso el texto de Leo Strauss (2008) es una de las mejores caracterizaciones del nihilismo. Losurdo (2003) ha estudiado la importancia de la “ideología de la guerra” en Heidegger” y otros tópicos relacionados. Como observa Herf, Heidegger después de 1945 lamenta el fracaso del régimen nacionalsocialista ya que “...todavía debía elegirse entre el alma alemana y la tecnología moderna. Ambas seguían siendo irreconciliables. El nazismo había sido pervertido por la tecnología. La revolución de derecha había sido traicionada” (Herf 1993: 243). Debemos tener muy en claro que la astuta reconversión de Heidegger es muy importante para la dinámica de su pensamiento tanto para el surgimiento posterior de la filosofía de la diferencia en suelo francés. En otras palabras del “decisionismo” de Heidegger a la segunda etapa de su búsqueda místico-poética hay un evidente desplazamiento de un activismo “cuasi-vitalista” a una pasividad religiosa fundada en cierta receptividad mística. Debemos considerar que este “giro” heideggeriano como una refundación sublimada de un mismo proyecto. Para utilizar la famosa frase de *Introducción a la metafísica*, para Heidegger el movimiento nacionalsocialista tenía una “íntima verdad y grandeza” (“*inneren Wahrheit und Grosse das NS*”, Habermas 1953) que los mandarines franceses anti-humanistas se encargarían de recuperar.

[222]

⁶ Utilizamos la “palabra mística” en un sentido generoso: no solo como la experiencia religiosa de unión con la divinidad sino el repertorio de entusiasmo poético que se vincula a la fenomenología de la mística. Esto último es especialmente relevante para el pensamiento del “segundo” Heidegger.

La “íntima verdad y grandeza” de la filosofía de la diferencia

La “diferencia ontológica” se convirtió en el motivo anti-filosófico más importante que ganó a gran parte del pensamiento francés. Ya sea en la versión de la “parte maldita” de Georges Bataille (2007) y su reelaboración lacaniana, “el afuera” de Blanchot (1969), la *differance* de Derrida (1989), el “diferendo” de Lyotard (1991), el “desacuerdo” de Ranciere (1996), la “*altarity*” de Mark Taylor (1987), etc. y además la gravitación estructurante que tuvo este no-concepto para Gilles Deleuze y Michel Foucault pone de manifiesto el eficaz trabajo del enano heideggeriano. Pero, ¿cómo podemos interpretar esta mística heideggeriana que ha representado como un golpe de estado a la filosofía occidental y ha derrocado a la gran tradición “logocéntrica” con el recurso de un retorno auroral a los griegos o al “poema” (Badiou 1990). Jacob Taubes interpreta que el rol de Emmanuel Levinas en Davos fue un gesto de proximidad (por no decir “complicidad”) con la posterior cultura nazi. Levinas, en efecto, fue uno de los fenomenólogos que pasarían a engrosar las filas del mago de Messkirch. Ya cuando Levinas intentara desprenderse de Heidegger, su pensamiento no era “rehén” del Otro sino que ya era “rehén” de la Diferencia. El impacto de la filosofía de Heidegger es significativo también en Georges Bataille (Esposito 2003) en el momento en que el autor de *Acephále* estaba bajo el hechizo del fascismo (Jay 2003). También el “nihilismo” hermético de Blanchot estaba condicionado por el pensar heideggeriano y tendía hacia el relativismo⁷. El pensamiento de Heidegger y Bataille fue decisivo para la elaboración del psicoanálisis lacaniano. Al mismo tiempo, la emergencia del postestructuralismo sólo fue posible precisamente por la elaboración lacaniana⁸.

Sin embargo, la reconversión del pensar heideggeriano en una corriente con aspiraciones de vanguardia quedó a cargo de tres mandarines célebres: Michel Foucault, Jacques Derrida y Gilles Deleuze. En cierta forma fue Jacques Derrida quien más respetó el *Stimmung* pasivo del Heidegger posterior a *Sein und Zeit*, su decadentismo crepuscular y su re-memorar (*Andenken*) el olvido del ser, en cuanto que el filósofo argelino se sujeta a un pensar postmetafísico en forma de ontología negativa (Vattimo, 1985). La deconstrucción, por cierto, puede presentarse como una feliz invención en el campo de la teoría literaria, pero difícilmente puede alcanzar la dignidad de una gran filosofía. La pretensión de Derrida de “deconstruir” el logocentrismo es, desde el inicio, un mal planteo filosófico en el sentido de que la racionalidad griega u occidental nunca puede reducirse a términos como “logocentrismo”, “fonocentrismo” o “metafísica de la presencia” (Castoriadis 1993, Habermas 2008). El *logos* es algo más sutil de lo que puede imaginar el propio Derrida. El presupuesto de que “la filosofía es la ideología de la etnia occidental” es reduccionista porque se basa en un marco “radiológico” (por no decir, “racista”; Descombes 1988: 180). Por otra parte la misma idea de los “indecibles” revela que la indecisión filosófica de Derrida (1977) representa un caso de vacilación filosófica que claramente conspira contra la creatividad de optar por conceptos, es decir, por tomar decisiones filosóficas. El

[223]

⁷Tal es, pues, el aspecto político de la teoría literaria de Blanchot. Si se acepta ésta, hay que asumir también aquel. La ideología relativista y nihilista encuentra en él una especie de culminación y sus textos, lejos de no decir nada, dicen abiertamente lo que podrían permanecer sobreentendido en otra parte; no son oscuros, son oscurantistas. Blanchot es realmente un crítico-escritor, pero el un tipo que, para mí, pertenece ya al pasado”. (Todorov, 64).

⁸“El punto de ruptura se situó le día en que Lévi Strauss para las sociedades y Lacan para el inconsciente nos mostraron que el ‘sentido’ no era probablemente más que un efecto de superficie, un espejo, una espuma, y que lo que lo atravesaba profundamente, lo que estaba antes de nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y el espacio era el sistema” Michel Foucault, “Entretien avec Madeleine Chapsal”, *La Quinzaine littéraire*, 15 de mayo de 1966.

deconstructivismo de Derrida, pues, prologa el recordar de una ontología crepuscular de la ausencia. El caso de Foucault y Deleuze quizá es contrario al camino derrideano: ambos pensadores parecen optar por tesis ontológicas positivas; podríamos decir que en ellos opera la *hybris* dionisiaca de Nietzsche (Vattimo 1985) aunque la gran inhibición heideggeriana todavía siga siendo determinante. Respecto a la *Wille zur Macht* es muy interesante destacar que tanto Deleuze como Foucault elaboraron una sofisticada teoría del poder no clasista, de estirpe nietzscheana, que aspira a ser una alternativa a las ideas “esencialistas” del socialismo humanista (Deleuze 1998)⁹. Sólo diremos, respecto a tal aspiración, que desde el ángulo político esta perspectiva tiene la debilidad estructural de eludir el factor concreto de las clases sociales y la estatalidad como sujetos intencionales de poder (incluso como sujetos-hombres que hacen la historia, cfr. Couzens Hoy 1988; Tarcus 1993). “Discursos”, “redes capilares”, “disciplinas”, “intensidades”, “máquinas”, “flujos”, etc. representan entidades abstractas pero no sujetos concretos que intervienen en la historia. Poniendo entre paréntesis la perspectiva política, la genialidad teórica de Foucault no está en discusión pero sí su operatividad en el campo de la historia y las ciencias sociales. En este sentido las dudas epistemológicas sobre la “arqueología” o “genealogía” siguen siendo inquietudes serias. Carlo Ginzburg en su crítica a Foucault ha sido claro al respecto: “lo que fundamentalmente interesa a Foucault son los gestos y criterios de exclusión; los excluidos menos” (Ginzburg 1994: 14); según el historiador, esto supone cierta “muda contemplación estetizante” (*Ibidem*: 15). En síntesis el autor de *Vigilar y castigar* se inscribiría en “un populismo de signo contrario, un populismo negro, pero en definitiva populismo” (*Ibidem*: 16). Otro punto central para nuestra dilucidación genealógica, si se nos permite la palabra, del enano heideggeriano consiste en la culminación de la “ideología francesa” y de las teorías no clasistas del poder entre los mandarineros italianos. Tanto el autonomismo de Toni Negri (Borón 2002) como el “mesianismo impolítico” de Agamben (Galindo Hervás, 1998) parecen ser los más ilustres epígonos de la ideología francesa.

[224]

Un punto crítico muestra el perfil ideológico de la tendencia francesa. A medida que se iba revelando en el *affaire* Heidegger su conexión biográfica e intelectual con el nazismo, la mayor parte de la “ideología francesa” realizó malabarismos para excusar a Heidegger. J. F. Lyotard (1997) objetivó una supuesta cualidad de “los judíos” que naturalizaba la idea misma de genocidio y confirmaba, paradójicamente, la verdad filosófica de la ontología fundamental¹⁰. La maniobra más sutil de los filósofos de la diferencia, ante los documentos que revelaban el estructural nazismo¹¹ del pensamiento de Heidegger, fue invertir la carga de la prueba. La invención justificacionista consistía en la siguiente construcción: existían dos pensadores distintos: Heidegger I, el de *Sein und Zeit* y el del discurso del rectorado, todavía ligado a la metafísica de la subjetividad y al humanismo, y otro Heidegger II, el deconstructivista y genuino pensador de la diferencia que abandona la metafísica de la

⁹ Gilles Deleuze, comentando la teoría de Foucault, expone el tema de la siguiente manera: “El microanálisis funcional sustituye lo que aún queda de piramidal de la imagen marxista por una estricta inmanencia en la que los núcleos de poder y las técnicas disciplinarias forman otros tantos segmentos” (Deleuze 1987: 53). Luego contrapone la concepción del poder marxista con la versión neonietzscheana que él comparte con Foucault: “el poder no es esencialmente represivo (puesto que ‘suscita’, ‘produce’), se ejerce más que se posee (puesto que sólo se posee bajo una forma determinable, clase, y determinada, Estado); pasa por los dominados tanto como por los dominantes (puesto que pasa por todas las fuerzas en relación). Un profundo nietzscheanismo.” (Deleuze 1987: 100).

¹⁰ “De un amanaera que hiela la sangre en las venas Lyotard en su *Heidegger et les ‘juifs’* sugiere que Auschwitz fue una puesta en acción, en grado supremo, de ese olvido del ser que se encuentra en el meollo del análisis heideggeriano de la historia y la conciencia occidental” (Steiner 1999: 36).

¹¹ Sería más exacto referirse al “estructural ‘modernismo reaccionario’ (Herf 1993) del pensamiento de Heidegger”. El nacionalsocialismo sólo fue una versión dominante en la que el mago de Messkirch participó activamente en el período del rectorado. El filósofo mantuvo su concepción *volksisch*, sin embargo, sin modificaciones hasta su muerte.

subjetividad (Ferry, L. & Renault, A. 2001: 68). Así, por ejemplo para Lacoue- Labarthe en realidad el “el nazismo es un humanismo, en la medida en que se basa en la determinación de la *humanitas*”, etc. de manera que el pensar heideggeriano II, anti-humanista, en realidad representó una resistencia contra el nazismo (Ferry, L. & Renault, A. 2001: 81). El propio Derrida desarrolló esta inversión justificacionista en el opúsculo *De l' esprit* en donde caracteriza la supuesta potencialidad genocida de la filosofía de Husserl, a la vez que se salva de toda responsabilidad ideológica al Heidegger II. El Heidegger humanista estaba apegado aún al concepto de *Geist* y sus derivados, por lo cual había coincidido con el vitalismo humanista nazi, pero luego su retorno al pensar posmetafísico anti-sujetivista lo habría alejado definitivamente del fascismo. El justificacionismo, sin dudas, marcó tendencias entre los mismos expertos del lenguaje. Así, por ejemplo, cuando irrumpió el *affair* Paul de Man, es decir, cuando se conoció el antisemitismo furioso de este teórico deconstructivista en los periódicos colaboracionistas belgas durante la segunda guerra mundial, aparecieron las “explicaciones atenuantes” y justificaciones ingeniosas¹².

La debilidad de la frontera

Podríamos interpretar el pensamiento anti-filosófico de Heidegger como un misticismo reactivo: mientras que en William Blake se ampliaban por las mismas posibilidades de la revolución francesa y la revolución industrial, en la módica mística de Heidegger y los franceses, todo el misterio se concentra en un punto: un “resto”, una alteridad irreductible que se pone como una negatividad no dialectizable un fragmento que es pura diferencia inasimilable a una totalidad o a una identidad¹³. El misterio de la diferencia se constituye, únicamente, en su oposición a la racionalidad o a las diversas expresiones de racionalidad. El pensamiento de la diferencia no se define por un racionalismo alternativo sino por un esotérico sentido de la no-totalidad, de lo in-pensado y de la alteridad. Ahora bien, mientras que en la filosofía clásica y la metafísica todo el peso caía sobre el concepto como máxima expresión del pensar filosófico, el movimiento esencialmente anti-filosófico del pensar de la diferencia se apoya en un tipo de pensamiento “más allá” de la representación. La pulsión camaleónica de los pensadores de la diferencia alcanza un alto grado de perfección (Gilles Deleuze es un maestro de la mimesis especialmente en sus monografías), al punto de que no han explicitado en qué género o discursividad se dirimen sus estrategias. Por esta razón es que no tenemos una denominación común de la forma simbólica que propicia el pensamiento de la diferencia: ¿se trata de una topología literaria, se trata de una simbólica religiosa o de conceptos filosóficos limítrofes con la mística? ¿Cómo interpretar este deliberado escamoteo del soporte simbólico en juego? Una búsqueda genealógica debería remitirse a los conceptos-límites de “repetición” (Kierkegaard) o “voluntad de poder”, “eterno retorno” (Nietzsche; cfr. para éste último Cacciari 1994). Podríamos decir, incluso que la ontología negativa de Derrida constituye una forma de teología negativa (Cfr., por ejemplo su deconstrucción de la expectativa apocalíptica, Jay 2003).

[225]

¹² Véase esta observación de Wlad Godzich quien transcribe en su obra contundentes declaraciones antisemitas teórico literario: “Dudo que De Man fuera personalmente antisemita-no lo sugiere ningún comportamiento en la posguerra-, pero, era, desde luego, culturalmente antisemita durante la guerra y probablemente también antes” (Godzich 1998: 165).

¹³ “Incluso en materia de estilo, Heidegger podría haber introducido en el uso universitario, dándole sus cartas de nobleza, un lenguaje místico y una relación mística al lenguaje que estaban hasta ahí reservados a los pequeños profetas marginales de la revolución conservadora...” (Bourdieu 1991: 74, nota 15)

En rigor debemos remitir este problema al propio rumiar heideggeriano. Y en este sentido, debemos observar que todavía está abierta la discusión en torno a qué tipo de trasfondo religioso o místico opera en Heidegger. Karl Löwith no ha vacilado en hablar de un “teólogo ateo” (Löwith 2006: 112) y de “un *pathos* religioso” que nutre el pensamiento de Heidegger (Löwith 2006: 132). Pero el mismo Löwith reconoce la complejidad del problema: Heidegger habla en un “semitono religioso” (Löwith 2006: 163), los existencialistas de *Sein und Zeit*, aun cuando presuponen el ateísmo, están condicionados por el cristianismo, pero el Heidegger tardío se dedicará a pensar una suerte de escatología pagana sin redención cristiana. Karl Schmitt, por su parte, en su réplica al lúcido desenmascaramiento de E. Peterson, insistirá en que la filosofía heideggeriana es “concientemente no teológica” (Schmitt 2001: 439). Jürgen Habermas ha señalado un “mesianismo dionisiaco de Nietzsche” (Habermas 2008: 149) y ha puesto énfasis en su misticismo neopagano del último período. George Steiner habla de la “postteología” de Heidegger con relación al acontecimiento de la muerte de Dios. El filósofo habría creado una “metateología” que sustituye a la divinidad por el Ser en una suerte de “adaptación metafórica de la teología tradicional en un ‘misterio de inmanencia’ ” (Steiner 1999: 258). Pöggeler (1986: 338) nota que el aparente abandono de la teología por parte de Heidegger en favor de un “ateísmo metodológico” se da, al mismo tiempo, que una cierta “radicalización” teológica. Pero en el Heidegger posterior a los 30 ya se advierte un intento de superar la tensión entre el ateísmo metodológico y la facticidad cripto-teológica, debido a los estímulos escatológicos o místicos debidos a Ekhardt, Hölderling o Lao Tzé (Pöggeler 1986: 349). Pierre Bourdieu considera que la terminología de *Sein und Zeit* consiste en “unos sustitutos apenas eufemizados de nociones teológicas” (Bourdieu 1991: 73).¹⁴

En un primer resumen de las interpretaciones citadas, aquí podemos concluir con la siguiente síntesis: en el joven Heidegger, de formación católica, la religión y el catolicismo en particular tuvieron un papel central. A fines de la década de 1910 el pensamiento de Heidegger “se seculariza” pero aún las categorías teológicas (de una “teología práctica”¹⁵, agregamos) persisten. Otros autores “religiosos” forman parte de los nuevos estímulos: Lutero, Pascal, Dostoyevski, Kierkegaard y el naciente existencialismo (Jaspers, “la teología dialéctica” de K. Barth y R. Bultmann). En esta coyuntura, la “ontología fundamental” de *Sein und Zeit* es una concepción finita y atea, pero todavía en un marco teológico. Con la *Kehre* es posible considerar que el “fondo cristiano” de Heidegger se diluye. Su nuevo misticismo pagano parece tener una autonomía considerable respecto al cristianismo en general. En todo este recorrido Heidegger se instala en una zona intermedia entre el concepto y el símbolo religioso, en un pensar poético y místico que limita con el pensamiento filosófico (conceptual) propiamente dicho.

El enano heideggeriano, con su mixto de cripto-teología ha impuesto un léxico “impolítico” y una forma de pensamiento que no puede extraer creatividad ni consistencia del concepto sino que se empeña en una zona intermedia: como filosofía, la herencia heideggeriana es insatisfactoria porque principalmente falla en su filosofía práctica (en su ética y en su política). Y este es el punto crítico del mixto “filosofía/religión”: la herencia de la diferencia, en lugar de potenciar la fuerza de los símbolos religiosos o los conceptos filosóficos se queda “a medio camino”. Así por ejemplo, la “deconstrucción” del

¹⁴ “Heidegger hace entrar en la filosofía una forma secularizada de los temas religiosos que la teología anti-teológica de Kierkegaard había transformado en tesis metafísicas”, etc. (Bourdieu 1991: 73).

¹⁵ Heidegger desde fines de la década del 10 rechaza la filosofía sistemática, es decir, la especulación teológica que continúa con el teorismo de la metafísica. El pensador está más cerca de la “teología práctica”, es decir, de una teología anti-especulativa, pastoral y parenética como la de Sören Kierkegaard

cristianismo por parte de J. L. Nancy (2006), el tratamiento débil y melancólico de la apocalíptica por parte de Derrida, como ya señalamos (Jay 2003) o la módica deconstrucción de Vattimo (1996) son ejemplos de la despotenciación y vaciamiento del cristianismo que poco enriquecen al dominio religioso o al campo filosófico. En esta misma línea Giorgio Agamben y su “mesianismo impolítico” (Galindo Hervás, 2008) ha consagrado la pasividad heideggeriana en la idealización del quietismo y del no-hacer. La “inoperosidad” en Agamben, se convierte por prestidigitación en potencia que excede la relación entre el querer y el poder. El utopismo de cierta comunidad de la diferencia en J. L. Nancy (1983), M. Blanchot (1992), G. Bataille y R. Espósito (2003) es una abstracción y estetización que corre en los mismos carriles.

“No son oscuros, son oscurantistas”

El hermetismo heideggeriano, su peculiar mixto de religión y filosofía ha marcado a la ideología francesa. Ya hemos señalado¹⁶ el “oscurantismo relativista que T. Todorov ha dilucidado en Blanchot. Ahora veamos dos rasgos principales por los cuales el enano heideggeriano opera en el pensamiento francés: el primero de ellos es que detrás del relativismo, los pensadores de la diferencia mantienen dogmas que no son susceptibles de discusión. La idea de que existen concepciones inconmensurables y que estas diferencias no se pueden dirimir en un marco de discusión filosófica, forma parte de la herencia más secreta de la ideología francesa. El silencio reaccionario y la no-comunicación esotérica (Deleuze & Guattari 1993: 12)¹⁷ son los pilares de su arquitectura. En segundo, el peculiar modo de crítica (de impugnación, digamos) de la tendencia francesa consiste, de nuevo, en un absolutismo que se oculta detrás del relativismo superficial, a saber: los pensadores de la diferencia descreen de un sujeto colectivo que pueda rebelarse frente a la opresión de clase, en cambio creen en grandes enemigos de carácter general: “occidente”, la “biopolítica” y sus tramas reticulares, el “logocentrismo” y la asfixia de la “jaula de hierro”. Esta impugnación generalizada es una forma de abstracción porque no define entidades concretas sino entidades sin sujeto ni intencionalidad. Se trata de entramados anónimos que no requieren sino la fe de quien observa el cuadro. La filosofía de la diferencia descrea en la subjetividad, la estatalidad y de la lucha de clases, pero no duda, con su nueva “fe del carbonero”, en la existencia de flujos de Imperio sin imperialismo (Borón 2002), de “maquinas” y de entidades similares a gnomos y epifanías de vírgenes.

[227]

La conciencia de superioridad y la jerga de la diferencia

Como decíamos: la diferencia se ha transformado en una baratija presente en todos los mercados académicos. Alain Badiou prefirió otra metáfora para referirse a gran parte de los

¹⁶ Ver nota 7.

¹⁷ Nótese que en *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari (1993: 12) se empeñan en sostener que “la filosofía no encuentra amparo último de ningún tipo en la comunicación” y se refieren específicamente a la “creación de consenso” como una actividad comunicativa no filosófica. Sin embargo es notable que los autores no reparan en que el amplio espectro de las acciones comunicativas está íntimamente ligado a la actividad filosófica (el lenguaje, el diálogo y la discusión, para decirlo en forma sencilla, también son parte constitutiva de la filosofía como “creación de conceptos”).

pensadores posmodernos: se trataba de un barco de piratas¹⁸ que saqueaban la filosofía moderna clásica. La imagen es buena y refleja una verdad: el pensamiento de la diferencia es parasitario ya que depende, en su negación no dialéctica y en los tópicos invertidos, de la metafísica tradicional. Lo nuevo, en todo caso, es la alta conciencia vanguardista de los exponentes posmodernos. Es notable que un pensamiento relativista sostenga con tanto énfasis dogmático la caída de los grandes relatos y del pensamiento posmetafísico. Ahora conviene detenerse en el fenómeno de los rituales y los códigos de la diferencia.

La existencia de una filosofía académica de la diferencia no es una novedad para nadie. En nuestro ámbito rioplatense podemos constatar una variedad de estilos de promoción de la buena nueva de la diferencia. Tomás Abraham, con una larga trayectoria de ensayista diletante, ha divulgado el pensamiento de Michel Foucault y de otros grandes pensadores de la diferencia. En Filosofía y Letras de la UBA una joven Mónica Cragolini formada en cierto racionalismo crítico (en Kant y Apel, también en Ricoeur) devino en una exponente prolífica de cierta escolástica de la diferencia y una de las voces más autorizadas entre los especialistas latinoamericanos de Nietzsche. El pensamiento de Cragolini, por momentos, no es lo suficientemente crítico respecto a la filosofía francesa como si lo es con otras corrientes filosóficas. En la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, hoy oportuna Meca del kirchnerismo, acaso de un modo más superficial que “en Puán”, pero también de manera más vital, el pensamiento de la diferencia ha penetrado eficazmente. No obstante, la presencia de la teoría crítica (de Benjamin, sobre todo, pero también de Habermas) ha mitigado la uniformidad de la diferencia, aún al precio de producir algunos *tutti frutti* teóricos no siempre provechosos.

Para comprender la dinámica del fenómeno que estamos analizando, es preciso detenerse en la transmisión de “saberes” por medio del código de la diferencia, transmisión que se promueve desde los inicios de formación de los investigadores. El primer ritual de iniciación comienza justamente por el uso del dialecto de la diferencia, es decir, con un léxico especial. Cuando el alumno, en el seno de una cátedra o de un grupo auspiciado por el titular u otro referente feudal, comienza con su primer artículo, allí se hace presente la necesidad del mimetismo camaleónico. En esta primera fase el iniciado se empapa del código ideológico en cuestión y repite pequeños “tics” según las ideas y estilo de su jefe patriarcal y de sus hermanos de clan. Así el neófito se limita a incorporar un repertorio de la jerga del grupo; es fácil reconocer ese dialecto en el caso de la ideología francesa: “alteridad”, “afuera”, “más allá de la representación”, “el platonismo”, “devenires”, “risa”, “riesgo”, “límites”, el “quizá”, “línea de fuga”, “rizoma”, “acontecimientos”, “obrar sin *arkhê*”, “pensar sin *télos*”, “lo impensado” “agenciamientos”, “máquinas de guerra”, “desterritorialización”, “diferencia” (desde luego: este es casi el talismán de talismanes), “intensidades”, “multiplicidades”, “logofonocentrismo”, “logofalocentrismo”, “flujos”, etc.¹⁹

[228]

¹⁸ Recojo esta metáfora de una conferencia que Alain Badiou ofreciera en Buenos Aires en el año 2004.

¹⁹ Veamos cómo estos ingredientes de la jerga se transforman en discurso en un trabajo de Gabriela Berti (Berti 2002: 75-84): “Tanto el pensamiento deleuziano como el nietzscheano pueden ser caracterizados como sistemas abiertos de devenires y fugas, pensamiento de lo perverso, poiético, paradójico, plural, de lo impensado, del Afuera que se coloca fuera del pensamiento de lo habitual-sentido común- Se conecta con el afuera (flujo y contraflujo, acontecimientos) fuera del pensamiento de la representación y fuera del platonismo, en definitiva fuera de la historia de la filosofía” (Berti 2002: 79). Adviértase que en este discurso la pretensión de vanguardia organiza el conjunto de evidencias por las cuales “el pensamiento creador” de Nietzsche y Deleuze producen un “más allá” de “el armazón de lo Homogéneo, lo Idéntico y el equilibrio Constante” (*Ibidem*: 79). Ahora bien: la autora no repara que su mismo discurso ya es un “sentido común” “habitual” desde fines de los 60 y que ya constituye una *doxa* más dogmática que la que ella denuncia. La dedicatoria del artículo, por último, es realmente ilustrativa de nuestro punto: “*A Nihil*” (*Ibidem*: 75).

Pero las palabras rimbombantes no son sólo patrimonios de iniciados o neófitos. Nótese la pomposidad en este título de uno de los más talentosos investigadores locales: “*La voluntad antropotécnica. Zoopolítica del transhumanismo*”²⁰. Los ejemplos podrían continuar indefinidamente. La pretensión de la ideología francesa de haber superado el marco de transmisión filosófica occidental con un anti-humanismo teórico práctico que ha revolucionado la filosofía es la más ilusoria de sus fantasías.

Ahora bien, como Adorno (1984) lo ha mostrado, las “jergas” no representan un mero repertorio de palabras que se repite con inocencia y convicción sino que son lenguajes ideológicos. La función más notable de este tipo de habla ideológica es la autonomía de su retórica respecto a los argumentos de su contenido. En síntesis, la jerga garantiza la uniformidad de los iniciados que participan en ella: es una suerte de “balar al unísono”: “la fachada formal de autonomía sustituye a su contenido, que, bautizado retóricamente como vínculo es tomado de un modo heterónimo” (Adorno 1984: 20). El pensador frankfurtiano tomó como ejemplo de jerga filosófica la retórica existencialista de la “autenticidad” e incluso la contribución de Heidegger a la constitución de la misma. Es interesante señalar que la reconversión de la “jerga de la autenticidad” a “la jerga de la diferencia” fue, sin lugar a dudas, un trabajo del propio Heidegger en el seno de su propio rumiar. El giro anti-anropológico que el propio mago de Messkirch explicitará es parte de la empresa de inversión que llevaría a la jerga de la diferencia a un puerto eventualmente muy distinto de los resguardos antropológicos del existencialismo.

[229]

Final de partida: Réquiem para los mismos anunciadores de defunciones

Podemos afirmar ahora que la “ideología francesa” es una tendencia homogénea porque su núcleo intencional filosófico es la “diferencia ontológica” de Heidegger reelaborada con ideas estructuralistas y neonietzscheanas. A continuación resumiremos sus puntos más vulnerables.

Quizá la debilidad mayor de la tendencia francesa respecto a la actividad filosófica es que no se interroga por los propios fundamentos y que, por consiguiente, ignora la actividad principal del pensar filosófico, a saber: cuestionar los supuestos y principios subyacentes propios y los de las filosofías rivales. Ya destacamos que el pensar heideggeriano y sus derivaciones “diferencialistas” se pueden entender como formas de superstición, en cuanto constituye un mixto de filosofía/ religión (o mística) que no se asume como tal. El viejo Lukács (1968) tenía razón sobre el componente irracional del fascismo. En su período estalinista el autor de *El asalto a la razón* captó los componentes míticos que constituían a las versiones filosóficas del fascismo, aunque, desde luego, el mismo Lukács calló sobre los componentes míticos del estalinismo.

El factor psicológico de auto-comprenderse como una vanguardia provoca en los promotores de la diferencia una falsa conciencia de autoinmunidad. La más grave “ignorancia” de la tendencia francesa reside en su precaria noción de “espacio filosófico”, de “discusión” y de la especificidad dialógica de la filosofía. Al menos podemos nombrar

²⁰ Se trata de un libro de Fabián Ludueña Romandini anunciado por el editorial Miño y Dávila. El mismo autor en su obra *Homo oeconomicus. Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos* (2006) ya se muestra como uno de los más importantes historiadores de las ideas en nuestro ámbito. Al final de cada capítulo, asoma la pulsión filosófica, pero en este terreno el investigador ya pisa un terreno menos seguro, justamente porque depende de la ideología francesa y del pensamiento de Giorgio Agamben.

dos grandes textos en defensa de la filosofía que desenmascaran el facilongu abandono del discurso filosófico: el *Manifiesto por la filosofía* (1990) de Alain Badiou y *¿El fin de la filosofía?* (1993)²¹ de Cornelius Castoriadis.

Hasta aquí intentamos dilucidar la manera en que Heidegger ha sublimado de la manera más sutil la ruptura anti-humanista y nihilista del fascismo. La forma de impugnación en bloque del pensar heideggeriano de toda la filosofía y culturas occidentales es la misma ruptura la revolución conservadora pretendía contra el liberalismo, la ilustración y el socialismo. La filosofía de la diferencia, hemos señalado, ha prolongado esta resignación y quietismo. La superstición de la diferencia es también dogma y sentimentalismo multiculturalista (Žižek 2001). Como lo ha enunciado Castoriadis, la búsqueda primigenia de Heidegger y su utopía auroral no pueden paralizar la dinámica de la filosofía en un punto específico: la alianza entre la filosofía, la democracia y el proyecto de autonomía no puede abandonarse en nombre de ningún Ser ni ninguna Diferencia mística. El poder del *logos* reside en su capacidad de crítica constante y su peculiar inmanencia social que no elimina el pensar filosófico teórico. Todas las posibilidades de la filosofía están abiertas. Ahora es necesario despertar del sueño dogmático francés y destruir las ilusiones de una dis-topía de la diferencia que nos “eximía” del concepto. Es hora de estar a la altura de la responsabilidad filosófica de pensar. ¿O a acaso existe un mejor camino que vivir la vida “con examen” y con esperanzas de transformación colectiva?

Fecha de recepción: 23-05-2010

Fecha de aceptación: 14-06-2010

[230]

Bibliografía

- Adorno, Theodor W.: *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Taurus, 1984
- Agamben, Giorgio: *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos, 2006.
- Althusser, Louis (1974): *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998.
- Apel, Karl-Otto: *La transformación de la filosofía*. 2 tomos. Madrid, Taurus, 1985.
- Badiou, Alain (1989): *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- Bataille Georges: *La parte maldita*. Buenos Aires: Las cuarenta libros, 2007.

²¹ Castoriadis, Cornelius: “¿El fin de la filosofía?”, en *El mundo fragmentado*. Montevideo: Caronte, 1993.

- Benjamin, Walter: "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", en *Discursos Interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1991.
- Berti, Gabriela: "De la vía del pensamiento creador: Nietzsche y Deleuze", en *Instantes y Azares*, n° 2, Buenos Aires, Eudeba, 2002; pp.75-84.
- Blanchot, Maurice: *La comunidad inconfesable*. México, Vuelta, 1992.
- Blanchot, Maurice: *El espacio literario*. Buenos Aires, Paidós, 1969.
- Borón, Atilo: *Imperio e imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*. Buenos Aires: CLACSO, 2002.
- Borradori, Giovanna: *Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano*, Bogotá, Norma, 1997.
- Bourdieu, Pierre: *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós, 1991
- Cacciari, Máximo: "Concepto y símbolos del eterno retorno", en *Tiempo, arte, política*. Buenos Aires: Biblos, 1994; pp. 99-138
- Castoriadis, Cornelius (1996): *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.
- Castoriadis, Cornelius(1986): *los dominios del hombre: encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- Castoriadis, Cornelius (1987): *Hecho y por hacer*. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- Castoriadis, Cornelius (1975): *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 tomos. Barcelona: Tusquets, 1993.
- Castoriadis, Cornelius (1990): *El mundo fragmentado*. Montevideo: Caronte, 1993(b).
- Castoriadis, Cornelius (1978): *Psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva visión, 1992.
- Castro, Edgardo: *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: UNSAM EDITA, 2008
- Certau, Michel de (1968): *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana, 1995.
- Couzens Hoy, David (comp.): *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.
- Cragnoigni, Mónica: *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra, 2007.
- Cragnoigni, Mónica: *Por amor a Derrida*. Buenos Aires: La Cebra, 2008.
- Cragnoigni, Mónica: *Nietzsche: camino y demora*. Buenos Aires: Eudeba, 1998.
- Deleuze, Gilles: *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- Deleuze, Gilles (1968): *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- Deleuze, G. y Guattari, F.: *¿Qué es filosofía?* Barcelona, Anagrama, 1993.
- Derrida, Jacques: *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI: 1971.
- Derrida, Jacques: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Derrida, Jacques: *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Valencia: Pre-Textos, 1987.
- Derrida, Jacques: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1988.
- Derrida, Jacques: *Posiciones*. Valencia: Pre-Textos: 1977.
- Descombes, Vicent: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra, 1988.
- Eagleton, Terry (1995), *Ideología*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Esposito, Roberto: *Bíos: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Esposito, Roberto: *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Esposito, Roberto: *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Farías, Víctor: *Heidegger y el nazismo*. Barcelona: Muchnik, 1989.
- Ferry, Luc & Renaut, Alain: *Heidegger y los modernos*. Buenos Aires, Paidós: 2001.
- Ferry, Luc & Renaut, Alain: *La pensée 68. Essai sur l' anti-humanisme contemporain*. París, Editions Gallimard : 1988.
- Foucault, Michelle: *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1978.
- Foucault, Michelle: *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI, 1994.

- Friedlander, Saul (ed.): *Probing the limits of representation. Nazism and the Final Solution*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Galindo Hervás, Alfonso: "Mesianismo impolítico", en *Isegoría* N° 39, 2008; pp. 239-250.
- Gizburg, Carlo: *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik editores, 1994
- Godzich, Wlad: *Teoría literaria y crítica de la cultura* Madrid: Cátedra, 1998.
- Habermas, Jürgen (1981): *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Katz, 2008.
- Habermas, Jürgen (1983): "La filosofía como vigilante e intérprete" en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Planeta 1994.
- Habermas, Jürgen (1988): *El pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.
- Habermas, Jürgen: "Wie liest man 1953 Sätze von 1935?", en *Die Zeit*, año 18, N° 39, del 24 de septiembre de 1953.
- Heidegger, Martin: *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Heidegger, Martin: *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- Heidegger, Martín: *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1980.
- Heidegger, Martin: *Tiempo y Ser*: Barcelona: Anthropos, 1988.
- Herf, Jeffrey: *El modernismo reaccionario*. México: F.C.E., 1993.
- Jay, Martin: "La imaginación apocalíptica y la incapacidad de elaborar el duelo", en *Campos de fuerza*. Buenos Aires, Paidós, 2003; pp. 167-193.
- Jay, Martin: "La reafirmación de la soberanía en época de crisis: Carl Schmitt y Georges Bataille", en *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós, 2003(b).
- Jay, Martin, *Marxismo and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California press, Los Angeles, 1984.
- Lipovetsky, Pilles: *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- Losurdo, Domenico: *La comunidad, la muerte, Occidente: Heidegger y la "ideología de la guerra"*. Buenos Aires: Losada, 2003.
- Löwith, Karl: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: FCE, 2006.
- Löwy, Michael (2003): *Walter Benjamín. Aviso de incendio*. México: FCE, 2001.
- Ludueña Romandini, Fabián: *Homo oeconomicus. Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2006.
- Luhmann, Niklas (1992): *Observaciones de la modernidad*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Lukács, Georg (1953): *El asalto a la razón*. Barcelona: Grijalbo, 1968.
- Liotard, Jean-Francoise. (1979): *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1987.
- Liotard, Jean-Francois (1983): *La diferencia*. Barcelona: Gedisa, 1991.
- Liotard, Jean-François: *Heidegger y "los judíos"*. Buenos Aires: La Marca, 1995
- Nancy, Jean-Luc: *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1983.
- Nancy, Jean-Luc: *La deconstrucción del cristianismo*. Buenos Aires: La cebra, 2006.
- Negri, Antonio y Hardt Michael. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Otto, Hugo: *Martin Heidegger. De camino hacia su biografía*. Madrid: Alianza, 1992.
- Pöggeler, Otto: *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza editorial, 1986.
- Putnam, Hilary (1997): *50 años de filosofía vistos desde dentro*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Rancière, Jacques: *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- Rorty, Richard (1979): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1983.
- Roudinesco, Elisabeth: *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Buenos Aires: FCE, 1994.
- Safranski, Rüdiger: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets, 1997.
- Schmitt, Carl: *Teología política II*, en Aguilar, Héctor Orestes (ed.): *Carl Schmitt, Teólogo de la política*. México: FCE, 2001; 391-460.

- Steiner, Geoge (1989): *Heidegger*. México: FCE, 1999.
- Strauss, Leo: “El nihilismo alemán”, en *Nihilismo y política*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- Tarcus, Horacio (Comp.): *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 1993.
- Taubes, Jacob: *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007.
- Taylor, Mark C.: *Alterity*. Chicago. University of Chicago Press, 1987.
- Todorov, Tzvetan: *Crítica de la crítica*. Buenos Aires: Paidós, 1991.
- Todorov, Tzvetan (1991): *Las morales de la historia*. Buenos Aires: Paidós, 1993.
- Todorov, Tzvetan (1989): *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI, 1991.
- Vattimo, Gianni: *Crear que se cree*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Vattimo, Gianni: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1990.
- Vattimo, Gianni: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermeneútica*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Vattimo, Gianni: *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península, 1985.
- Waldenfels, Berherd(1992): *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Wallerstein, Immanuel: *Después del liberalismo*. México: Siglo XXI, 1996.
- Williams, Raymond: *Marxismo y literatura*. Península, Barcelona, 1980.
- Zizek, Slavoj: *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- Zizek, Slavoj (comp. 1997): *Ideología. Un mapa de la cuestión*, México, FCE.