

El poder y el mito de la unidad*

Gianni Vattimo**

En nuestro tiempo —etiquetado usualmente como el mundo “post-once de septiembre”— se ha perdido *de facto* la naturaleza especializada de la filosofía, así como muchas distinciones “normales” que solían pertenecer a un “orden” de la vida, las cuales son ahora solamente un asunto del pasado. Así que no debe sorprender si comienzo estas líneas volviendo a discutir una de las nociones más tradicionales de la filosofía desde sus comienzos: la noción y el valor del Uno. Ignoro si el papel central del Uno en nuestra tradición depende del monoteísmo; o si el monoteísmo es ya una consecuencia de dicha preferencia. Si esto último fuera el caso —pero nótese que esto es solo una hipótesis y que no se puede delimitar el asunto de forma tan tajante—, podría imaginarse que la unidad es, en última instancia, una forma de asegurar una manipulación más eficiente de la realidad externa, más o menos en el sentido en que Max Weber consideraba el monoteísmo judeo-cristiano occidental como la condición necesaria de una ciencia general unificada de la naturaleza: las leyes del mundo físico no podrían tener cabida si la naturaleza fuera el reino de deidades diferentes que muchas veces se encuentran en una rivalidad abierta unas con otras.

Da lo mismo si Weber estaba completamente en lo cierto o no. Mi impresión es que la filosofía del siglo XX —o al menos una buena parte de la misma— ha convenido paulatinamente en que la preferencia por la unidad en la tradición conceptual de Occidente es, en

* Traducción de Luis Alvarenga, catedrático del Departamento de Filosofía, UCA.

** Filósofo italiano postmoderno creador de las filosofías de la diferencia, también conocidas como “pensamiento débil” o “condición postmoderna”. Gianni Vattimo visitó a la UCA en mayo de este año para impartir un ciclo de conferencias.

general, un asunto de poder; esto es, algo que va más allá de la lógica pura del pensamiento (individual) racional. Quisiera traer a colación brevemente el caso de uno de los mayores filósofos del siglo XX, Martin Heidegger, quien, en su obra capital *Ser y tiempo* (1927), definió la existencia humana como “ser en el mundo” (“*in der Welt sein*”), pero en trabajos posteriores, tales como el ensayo *El origen de la obra de arte* (1936), dejó de hablar del mundo en singular y comenzó a usar la expresión en su forma plural: *un mundo*, etc. La razón de esta transición debe encontrarse en la conciencia cada vez mayor por parte de Heidegger de que la existencia humana no puede considerarse como algo que tiene las mismas características independientemente de los apuros históricos en los que viven todas las personas.

Esa conciencia, como puede imaginarse, fue una especie de revolución tanto en la filosofía de Heidegger como en la filosofía en cuanto tal, en la medida en que ésta ha asimilado el resultado del trabajo del pensador alemán: la universalidad, la validez de la razón, cada una de las formas del esencialismo quedaron sin su fundamento tradicional, esto es, la “unidad” de la naturaleza y del mundo, que se daba por descontado. Lo que Heidegger llamó en esos años “el fin de la metafísica”—algo que, aunque desde bases diferentes, es reconocido ampliamente por muchos otros filósofos— fue una consecuencia de la disolución fáctica de la unidad “moderna” del mundo. Esta unidad comenzó a disolverse siglos atrás, con la revolución protestante y las grandes guerras dinásticas y de religión en Europa. Pero llegó a su fin solo con la disolución progresiva del colonialismo y el eurocentrismo, la cual marca también el origen de la postmodernidad. Nótese que el final de la metafísica, en estos términos, ya había sido anticipado por Marx y Nietzsche en el siglo anterior. Especialmente Nietzsche—incluso mucho más que Marx, quien todavía creía en una razón humana capaz de hallar *la verdad*, una vez estuviese liberada de la alienación de la división social del trabajo— había advertido contra los errores de un lenguaje que se construye sobre la base de relaciones de dominación: mientras

usemos la misma gramática, dijo, no nos desharemos de Dios...

Tanto Heidegger como Nietzsche y Marx no “descubrieron” que la metafísica y su creencia en la unidad del ser, el mundo y la razón eran falsas. En vez de ello, escucharon “los signos de los tiempos”, para decirlo de alguna forma, y esto ya era una forma de superar la metafísica hacia lo que Marx llamaría “la crítica de las ideologías” y Heidegger nombraría “ontología existencial”. Casi en los mismos años en que lo hizo Heidegger, Karl Popper presentó una fuerte crítica a la filosofía política de Platón, a quien le reprochó el haber inaugurado el totalitarismo al relacionar la política y las políticas con la verdad filosófica. Asimismo, en esta crítica de la doctrina de Platón puede leerse, aunque no de forma explícita, un rechazo a la noción predominante de unidad. No solo a los ojos de Marx, sino también a los del más “burgués” Nietzsche, el mundo del siglo XIX aparecía como el escenario de conflictos que se habían vuelto completamente explícitos—Nietzsche hablaba de un “salvajismo indio”, típico de la nueva economía capitalista, al cual vio particularmente representado en los Estados Unidos—. En muchos sentidos, nuestra situación es profundamente análoga a la de estos filósofos, y no solo en lo que respecta al papel dirigente de los Estados Unidos, por supuesto.

Propongo nuevamente que obviemos un análisis más detallado, el cual ya es probablemente familiar para el lector, y que simplemente convengamos en la siguiente tesis: hoy en día no solo nos limitamos a desconfiar fuertemente de cualquier idea de unidad—de la razón, del mundo, incluso de la “humanidad” (mientras se recurre a los derechos humanos para legitimar la imposición de la “democracia” a los pueblos)—, sino que también descubrimos cada vez más que la unidad es un mito peligroso, el cual, en vez de fomentar la paz y mejorar la vida, contribuye poderosamente a dañarlas. Este me parece que es un punto filosófico real, del tipo de aquellos que “provocaron” la disolución progresiva de la metafísica en los últimos dos siglos: el descubrimiento de la

lucha de clases, por parte de Marx; el “descubrimiento” de la estructura de dominación del lenguaje, gracias a Nietzsche; la crítica global de la objetivación-reificación de la existencia humana a través de la metafísica, por parte de Heidegger... y los “hechos” concomitantes: el primero de ellos, la revuelta del denominado Tercer Mundo contra el poder central de Occidente. Estas, entre otras, son las causas de la transición de la modernidad a la condición postmoderna. No son meros descubrimientos teóricos, sino cambios sociales y políticos.

Hoy en día, un hecho básico del mismo tipo (un hecho acompañado de conciencia cultural, por supuesto) es el cada vez más innegable valor negativo de la unidad. Considérese solamente el problema energético: ¿podemos imaginar realmente que el progreso económico continuará en virtud de una universalización del estilo de vida y de consumo de Occidente o de los Estados Unidos? Como sabemos, recientemente incluso el Pentágono, que solía —al menos oficialmente— compartir el optimismo de los presidentes estadounidenses, ha comenzado a dar muestras públicas de preocupación acerca de la inminencia (veinte años, más o menos) de guerras por energía, agua limpia y aire puro. Esto no es inverosímil; llegados a este punto del “desarrollo” no tenemos muchas hipótesis alternativas.

Esto explica por qué, independientemente de cuán grande y sincero sea el amor occidental por la paz y la solidaridad (recuérdense las enormes manifestaciones populares contra la guerra de hace unos años), parece que hemos sido arrastrados a un mecanismo “objetivo”, el cual, tarde o temprano, hará de todos nosotros (hablo de nuestros países y de nosotros mismos) soldados disciplinados en la guerra infinita contra el terrorismo, la cual se inició en el ataque a Irak. El hecho es ese: si se antepone a la necesidad de limitar nuestros modelos de consumo, es muy probable que todos nosotros decidamos que, llegados al final, tengamos que defender nuestras “vidas” (autos, calefacción, aire acondicionado, elevadores, etcétera), y no habrá electorado que soporte una política de transformación radical de todo ello. Es posible que yo sea un tanto pesimista.

A fin de ser capaces de aceptar esta transformación, todos los pueblos del mundo industrializado deben haberse convertido en “filósofos” —esto es, haber alcanzado la capacidad de ver todos los conceptos universales (ideas, valores, etcétera)— más allá de sus intereses inmediatos. Una suerte de victoria póstuma de Platón y de su idea de que los filósofos eran los que tenían que dirigir las opciones del poder... La única alternativa posible parece ser un esfuerzo por recuperar, si acaso no es ya demasiado tarde, las diferencias culturales. No hay un único modelo de vida humana buena. Es cierto que si los campesinos chinos o los indios amazónicos quisieran comprar un refrigerador o un auto, no podríamos pedirles que no salgan de su cultura original. Llegados a este punto, el problema parece ser absolutamente irresoluble.

No podemos, sin embargo, imaginar que, a partir de ahora, tras reconocer las consecuencias desastrosas del “progreso único de la humanidad”, cambiemos nuestra mente y nuestras políticas. No solo nuestra mente, por supuesto. En lo que toca a las políticas, éstas dependen de tantos factores objetivos (que de hecho son muy subjetivos: las corporaciones y demás) que es muy difícil imaginarse un cambio en el futuro cercano. Como filósofos, en el sumamente modesto sentido de “profesionales de la enseñanza de la filosofía”, podemos promover un cambio de mentalidad. Recuérdese la frase de Adorno en la cual él quería revertir la doctrina hegeliana de la totalidad. En vez de “la totalidad es lo cierto”, “la totalidad es lo falso”. Podemos sustituir el uno por la totalidad. No solo como ciudadanos-consumidores del mundo “acaudalado”, sino también como simples trabajadores de este mismo mundo somos presa del mecanismo de la unidad. Si los campesinos chinos o los indios amazónicos dejan de desear un auto o un refrigerador, perdemos nuestros empleos. ¿Por qué, entonces, tendríamos que favorecer una restauración de las diferentes culturas y estilos de vida? Afortunada o desafortunadamente, estamos perdiendo también nuestros empleos, sobre todo por la unificación del mundo bajo el signo del mercado. Bajo el poderoso imperativo

de la reducción de costos, una gran parte de la producción del Occidente se ve dislocada a los países del Este y, generalmente, hacia aquellos lugares donde el trabajo humano cuesta menos.

Podríamos seguir enumerando todas las implicaciones negativas de la globalización actual. A propósito, los sociólogos y economistas han calculado que en los últimos quince años—esto es, cuando el proceso de globalización comenzó a generalizarse— los pobres se han vuelto más pobres y los ricos, más ricos. No solo en el ámbito internacional, sino también en el seno del mundo industrial. Los optimistas objetan que este es “solamente” un asunto de distancias relativas: también los pobres han mejorado su condición, pero se sienten más pobres porque hay una mayor diferencia con los ricos más ricos. Bueno, ¿y qué? ¿Hay realmente un estándar objetivo y natural de pobreza?

Pero los efectos perversos de la unidad—como ideal, como política— no son solamente económicos y ambientales (en perspectivas como las del informe del Pentágono citado anteriormente). Son visibles, sobre todo y de forma más dramática, en la cuestión concreta de la guerra y la paz. Ahora más que nunca, la guerra se justifica citando sus motivos “humanitarios”. Con todo y nuestra antipatía contra Carl Schmitt, tendremos que confesar que su doctrina de la dicotomía entre el “amigo” y el “enemigo” es más aceptable y humana que la idea actual de defender los derechos humanos dondequiera que fueran violados, incluso adoptando acciones preventivas. Si se considera de forma crítica, la idea de hacer la guerra en nombre de los derechos humanos, etcétera es una variación de la noción perversa de la unidad. Hay solo una razón humana e imaginamos que es la nuestra (*Gott mit uns*) y que tenemos el derecho a intervenir dondequiera que juzguemos que se atenta contra ella.

Subrayemos cuántos términos se han usado en singular en la retórica política y me-

diática reciente: el terrorismo, en primer lugar, el cual unifica todo tipo de resistencia, aunque no sea violenta, para enlistarla bajo este nombre. Una variación reciente del término es la palabra “nihilista”, usada ampliamente por André Glucksmann en un panfleto delirante sobre *Occidente contra occidente* (el título de la versión española¹). Al final, los filósofos como Rorty o yo mismo, que simpatizamos con la idea filosófica de que el fundamentalismo metafísico debe abandonarse a favor de una noción más liberal y no autoritaria del ser, y que la verdad puede ser el objeto de un ataque preventivo: la censura, por ejemplo, o algo peor. ¡El fascismo jamás ha sido nihilista, por supuesto!

Pero esto, por ahora, es la preocupación más remota. Miremos lo que le está pasando a las libertades civiles no solo en los Estados Unidos, sino en todo el mundo occidental, donde la guerra contra el terrorismo se está convirtiendo en una justificación para un control creciente en todos los campos de la vida privada y pública. Aún más peso que esto tiene el hecho de que los esfuerzos para asegurar la paz y la seguridad por medio de la fuerza militar están fracasando. Uno podría pensar que esto se debe tan solo a que la superpotencia no quiere usar todas sus armas. Pero esto se debe a que no puede. No solo porque un ataque atómico iniciaría una destrucción general, sino también porque extremar el uso de la fuerza haría cada vez más difícil controlar el mundo de los consumidores, votantes, telespectadores, el cual es la única cosa que los superpoderes desean controlar. Así que el mito de la unidad—un único mundo bajo un poder que goce de reconocimiento general— se queda como mito, en el sentido de que no puede realizarse completamente. Como muchos mitos, funciona como una justificación ideológica de la guerra y de varios tipos de reducción de la libertad dentro de nuestras sociedades.

El terrorismo, podrá decir el lector, es, sin embargo, un hecho bruto, que no puede destruirse al cambiar nuestra idea de la unidad

1. Glucksmann, A., *Occidente contra occidente*, Madrid: Taurus, 2004 (N. del T.).

como valor supremo. Seguramente. Pero ciertamente no ha sido impactada por la guerra como puede verse hoy en día. “*Seinlassen*” (dejar-ser) es otra palabra favorita de la filosofía de Heidegger que mencioné antes. Por supuesto que no quiero defender su opción poco feliz e inaceptable a favor del nazismo durante la década de los treinta. Pero la idea de que nuestro trabajo —más que producir, hacer y crear activamente algo— es dejar que las cosas, los seres humanos y las culturas (los mundos) sean me parece especialmente apropiada para nuestra condición actual. No estoy seguro de en qué medida esto pueda aplicarse a la situación iraquí, por ejemplo, a fin de llamar a las tropas de ocupación a que abandonen la región. De cualquier manera, parece muy difícil imaginar un mayor desorden y una mayor inseguridad para todos que la que tenemos ante nuestros ojos.

Hace veinte años o más, un joven filósofo franco-estadounidense llamado Reiner Schürmann, que murió prematuramente en 1993, publicó un libro muy importante y sugerente sobre Heidegger bajo el título *El principio de anarquía* (publicada en francés como *Le principe d’anarchie*, París: Éditions du Seuil, 1982). El término “anarquía” se utiliza en la obra casi exclusivamente en el sentido etimológico —deshacerse de los *archai*, principios, autoridades, etcétera—. Entre los nuevos hechos que Reiner no pudo ver

hay una identificación cada vez mayor con sus ideas —y en filosofía también—, entre el significado etimológico y “corriente” de la palabra. La emancipación, la liberación de la falta de autenticidad, el poder alcanzar la posibilidad de una “vida buena” depende más y más de la negación de la autoridad del uno. Si los intelectuales marxistas del siglo pasado tomaron partido por las luchas de liberación del Tercer Mundo, porque creían que los proletarios tenían consigo la visión correcta de la historia (sin intereses que defender, sin pantallas ideológicas), los intelectuales (democráticos) de la actualidad ya no tienen esta fe ingenua en la verdad del *Gattungswesen* (ser genérico). Tan solo simpatizan con cualquier (o casi cualquier) tipo de revuelta contra el orden único, porque están persuadidos de que la unidad es una máscara del poder y que la libertad, si es posible, depende de la multiplicidad. La multiplicidad es también, cada vez más claramente, la única posibilidad para la humanidad (multiforme). Incluso si concordamos con San Agustín en afirmar que “*pax est tranquillitas ordinis*”, no debemos olvidar nunca que el orden implica una multiplicidad que mantiene sus diferencias internas, a veces también sus conflictos, y que trata solamente de establecer un conjunto de reglas a fin de evitar la violencia. Esta no es exactamente la situación imperial a la que hemos sido arrojados recientemente.