

# DISCUSIÓN



## Relato de (no)emancipación

GABRIEL BELLO REGUERA\*

Escribo esta nota sobre dos libros que su autor, José L. Rodríguez, ha tenido la amabilidad de darme a conocer<sup>1</sup>. La nota es inevitablemente breve y, por tanto irremediadamente injusta, si tenemos en cuenta el tamaño de ambos libros, pero aun así me parece preferible al silencio.

1. Ante todo quiero dejar constancia de dos cosas. La primera es la impresión favorable que me produjo la riqueza bibliográfica que exhiben los libros y la capacidad de su autor para fundir las perspectivas filosófica y literaria con la histórica, más la respectiva erudición bibliográfica, en un argumento único, lo cual constituye por sí mismo una manera de entender la filosofía: más próxima a la literatura y a las humanidades que a la ciencia, a diferencia del neopositivismo y el marxismo de otras épocas. Y la segunda, cierta ambivalencia ante el discurso postmoderno pues si bien hay una indudable atracción, complicidad y afinidad escritural con él, al final del primer libro, MEP, se inicia un distanciamiento crítico que se adueña definitivamente del segundo, CRP. No puedo por menos de reconocerme un poco en esa ambivalencia, ya que me cuento entre quienes, de un modo u otro, nos hemos ocupado de aspectos y autores concretos más o menos postmodernos, siendo J. L. Rodríguez el único que dedica un libro a la postmodernidad en su conjunto haciendo gala de tanta riqueza bibliográfica. Hay una complicidad más directa en relación con Levinas y Rorty, a los que me referiré después, ya que el autor presta atención en CRP a dos trabajos míos. Se comprenderá, entonces, que la lectura de ambos libros haya sido para mí tan compulsiva como placentera.

2. Se comprenderá igualmente que, dada mi afinidad, haya sido sensible a aquellos aspectos en los que, aun moviéndome por el mismo espacio teórico, el autor y yo no vamos en la misma dirección o no consideramos relevantes o significativas las mismas cosas. De esto va, más que nada, la presente nota en la que incluyo los dos libros porque me parece que están en una misma onda o en la misma línea que, aunque no se hace del todo explícita en ningún momento, creo que no es difícil adivinar. Diría que se trata de la filosofía de la historia cristiano-hegeliano-marxista: ese Gran Relato con final feliz, el mito del fin del mal o *happy end* que, aunque el autor no lo encuentra realizado ni en vías de realización por parte alguna, ni siquiera indicios (salvo algunos apuntes finales sobre la *comunidad*?) no parece dispuesto a renunciar a él aunque tampoco lo confiese explícitamente. Aventuraría, además, que ese final feliz imaginario o ficcional, ese mito

---

Fecha de recepción: 26 marzo 2007. Fecha de aceptación: 16 mayo 2007.

\* Dirección: Facultad de Filosofía. Campus de Guajara. 38200 LA LAGUNA (TENERIFE).

1 *Mirada, escritura, poder*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2002; y *Crítica de la razón postmoderna*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006. Me referiré a ellos como MEP y CRP respectivamente.

2 CRP, pp. 427 y ss.

del «fin del mal», funciona, de hecho, como el criterio implícito de su posición crítica que, por eso, resulta tan radical. Nada que no sea el fin del mal o proporcione algún indicio real y efectivo de su posibilidad vale la pena. Ni siquiera los últimos intentos de avanzar hacia la representación del comunismo a cargo de Blanchot y Deleuze/Guattari, utilizados por M. Hardt y T. Negri para relanzar la política revolucionaria contra el imperio en su reconstitución postmoderna. No lo juzgo, me limito a constatarlo haciendo mi propia interpretación como lector. Aunque al abrir MEP para una comprobación ocasional, he visto el cap. 17, «Apología de la coyuntura trágica» que, con su distancia insalvable respecto del mito del fin del mal, me ha generado dudas. Pienso, sin embargo, que nada impide que la lucidez trágica coexista con la nostalgia que mana, inextinguible, de la identificación insobornable con el «mito del fin del mal».

3. Yo ya no estoy identificado con ese mito como dejo claro en mi libro de 1997, *La construcción ética del otro*<sup>3</sup>, y eso me creó al comienzo, al leer MEP, dificultades de «encaje» de las posiciones del autor. Por un lado, capítulo a capítulo, me parecía que se identificaba con cualquier cosa que cuestione la tríada «mirada-escritura-poder» ese esqueleto político del «devenir occidental» – ¿imperial?– que también funciona como esqueleto teórico de una rica y a veces barroca argumentación que, sin embargo, nunca o casi nunca pierde su pulso analítico y su coherencia narrativa. Creía encontrarme con la celebración de «otras» formas de mirar y de escribir que «destruyen» el poder de una mirada y de una escritura únicas y excluyentes, la mirada y la escritura del poder, que se apropian de la definición global de «lo que es», y de la narración mediante la que da significado a todo y al todo. Tenía la impresión de estar ante un cuestionamiento, lleno de riqueza erudita, histórica, del totalitarismo como tal, al margen de sus inclinaciones a la izquierda o a la derecha. En ese sentido, hay en este libro muchos elementos que haría míos sin dificultad como los análisis sobre los efectos (perversos) del devenir occidental y las reflexiones sobre el mal (tan acertadas como inusuales), la desfundamentación de la moral, y las diferencias postmodernas. Una imagen fresca y an-árquica de la escritura y más cosas que he de pasar por alto en esta nota breve.

Por eso me resultó sorprendente encontrarme al final con referencias a Lenin y su figura política<sup>4</sup>. ¡A estas alturas! Aunque acabé comprendiendo al ver que el final «infeliz» del Gran Relato del propio autor es una referencia al Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*, y al Negri de los conceptos de «imperio» y «multitud»<sup>5</sup> que, si el primero me parece bastante acertado, al proseguir a su modo la exploración del imperialismo, no así el segundo en el que resuena demasiado el concepto de «masa» y su connotación peyorativa como algo inarticulado y amorfo: peyorativo o negativo. El mismo (me refiero al J. Luis Rodríguez) lo deja claro al final de CRP, cerrado con la constatación de que tampoco aquí se encuentran indicios del «final feliz» por lo que no hay más remedio que aceptar la infelicidad de ese final (por eso decía al principio que ambos libros tratan de lo mismo).

4. Hay otro aspecto con el que también me desidentifico: el valor «constitutivo» que el autor concede a la ontología, aunque se trate de una «ontología de la diferencia» y no de la «identidad». Haría mío este desplazamiento de la identidad a la diferencia –tan presentes ambas en mi libro *El valor de los otros* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2006)– pero no la investidura de la segunda como «constitutiva», otro modo de rescatar el «fundamento», esa categoría que la postmodernidad desti-

3 Editorial Nobel, Oviedo, cap. 3.

4 MEP, pp. 333 y ss.

5 MEP, pp. 338 y 342. Cfr. M. Hardt y T. Negri, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002. Para el concepto de «multitud» el cap. 18.

tuye. En este punto estoy condicionado por un compromiso fuerte con la tesis de la «prioridad de la ética sobre la ontología» de Levinas, su forma de hacer suya, contra Heidegger, la «autonomía» de la ética (y la política) inaugurada por Kant y, de ese modo, situarse del lado de neokantianos reconocidos como Apel, Habermas, y otros como Taylor o Rorty que, si bien se mueven fuera de la herencia kantiana, también se suman a la tesis de la autonomía de la ética respecto de cualquier «naturalismo», metafísico o científico. Lo que está en juego es la *irreductibilidad* de la significación moral y toda su complejidad no sólo a la ciencia natural, a la teología y a la metafísica, como ya viera Kant, sino a la ontología heideggeriana o spinozista a las que se enfrenta Levinas que añade, además, la prioridad de la ética sobre la semiótica y la lingüística. Esta línea de pensamiento no encaja en el intento de Negri –ni este en ella– de trazar un hilo directo entre esas ontologías y una democracia radical con la intermediación de Spinoza y Deleuze (un autor al que conozco poco, pero que no me parece que tenga mucho que ofrecer a la ética y a la política) como el mismo J. L. Rodríguez registra<sup>6</sup>.

Este punto es, para mí y hoy por hoy, irrenunciable. Quizá se deba a que llevo años trabajando en el «área» de la «filosofía moral» y en el contexto de su marco teórico, por el que está condicionada mi atención a la historia de la filosofía. La tesis de la «prioridad» o «autonomía» de la ética es una de esas señas de identidad sobre la que, si no me engaña mi identificación con ella, existe un amplio consenso en la «profesión» de los filósofos morales (si se me permite hablar así, en esta época de supresión de los límites disciplinares). Sobre todo en la segunda mitad del siglo pasado en que comienza y desarrolla el «giro lingüístico» de la ética y, dentro de él, el enfoque «pragmático» del significado del lenguaje ético<sup>7</sup>, que constituye un punto de no retorno en la filosofía moral.

5. Quizá por eso mi visión de Levinas no puede coincidir con la que propone J. L. Rodríguez en CRP, pues obviamente no encajaría en su «ontología de la diferencia». Mejor dicho: encaja un poco pero queda fuera mucho Levinas, casi todo lo relativo a la categoría de *alteridad* ya que está vinculada a una visión del Otro que no se sostiene críticamente. Lo cual me lleva a dos reflexiones de fondo. La primera es que la contundencia de la actitud crítica del autor con Levinas no va acompañada de la misma solidez argumental que, además, me atañe personalmente. Utiliza como criterio crítico contra Levinas al Derrida de «Violencia y metafísica. Ensayo sobre la filosofía de Emmanuel Levinas»<sup>8</sup>. Y deja el asunto ahí. Pero da la casualidad de que en el ensayo mío que tiene a bien citar<sup>9</sup> –cita que agradezco de veras– me hago eco de otros escritos de Derrida sobre Levinas, en clave más positiva, e incluyo a ambos en una «ética de la deconstrucción» que algunos intérpretes consideran tarea común de ambos. Si el autor hubiera tenido en cuenta este aspecto de mi escrito no hubiera podido dejar la crítica a Levinas donde la deja. Pero quizá su lectura fue selectiva o fragmentaria –método obligado cuando las lecturas son tantas y tan variadas como las suyas– y esa relación «no crítica» sino «solidaria» de Derrida con Levinas le pasó desapercibida. O quizá no, pero decidió que no era relevante y prescindió de ella. El precio a pagar es que cualquiera que haya leído los últimos escritos del primero sobre el segundo con ocasión de la muerte de éste en 1995, encontrará «raro», cuando menos, que el autor deje las relaciones teóricas de Derrida con Levinas a la altura del escrito de 1964 del primero sobre el segundo.

6 CRP, pp. 278-279.

7 Cfr. Ch. Stevenson *Ethics and Language*, Yale University Press, 1946 (vers. cast.: *Ética y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1971, reimpresso varias veces).

8 Recogido en J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1987.

9 Se trata de «Ética contra la ética. Los derechos humanos y los derechos de los otros», en M. Barroso Ramos y D. Pérez Chico, eds., *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid, 2004.

La segunda reflexión desarrolla la anterior y plantea que el desplazamiento de la ontología de la identidad por una ontología de la diferencia – que constituye para el autor el *definiens*<sup>10</sup> de la razón postmoderna, y que reconstruye a partir de Derrida, Lyotard y Deleuze-, debe dar un paso más: hasta transmutarse en una ética de la alteridad. Por dos razones. La primera toma la forma de una interrogación: ¿por qué detenerse en la diferencia y constituir la, así, en una especie de fundamento ontológico a pesar de ella misma? ¿O no es verdad que la diferencia en lugar de fundar desfundada? La segunda –de más peso para mí– es que, al topar con la alteridad, la ontología se convierte en ética: la relación del yo con el ser es sustituida por la relación del yo con el otro, cosa que marca la diferencia de Levinas con Heidegger (y con la tradición de la ontología). Esta diferencia es ética, no ontológica ni epistemológica. La *decisión* originaria por la ontología, al priorizar la relación del yo con el ser impersonal y sin rostro, margina y olvida, *niega*, al otro vivo y sufriente que se hace presente como *rostro*, el modo de presencia de la vulnerabilidad humana. Al negar al otro se niega la ética y, una vez negada en la decisión por la ontología, la ética no puede ser recuperada después a partir del ser, aunque sea el ser de la diferencia. La ética no puede ser reconstruida a partir de su extirpación ontológica originaria.

6. Pese a estas diferencias, inequívocas, hay una complicidad especial en mi relación con CRP: que es un testimonio vivo de que al menos hay otra persona en España que ha leído a Levinas y a Rorty y no sólo a uno de los dos, como suele ser usual: los levinasianos no leen a Rorty y los rortyanos no leen a Levinas. Conozco un tercer caso, el de S. Critchley<sup>11</sup>, al que me referiré después. Tampoco ellos dos se leyeron mutuamente. Me consta que Rorty tenía en su despacho de la Universidad de Virginia un ejemplar de *Totalidad e infinito* que 1990 me confesó no haber leído, y no creo que lo hiciera después a juzgar por un comentario un tanto despectivo que me hizo años más tarde en una carta. Y, desde luego, entre las lecturas de Levinas no estaba el pragmatismo y el neopragmatismo norteamericanos, aunque por una vía indirecta le llegara alguna influencia del primero<sup>12</sup>.

Critchley pone a los dos juntos «trabajando esencialmente en el mismo sentido, es decir, tratando de localizar una fuente de obligación moral y política en una disposición sensible hacia el sufrimiento de los demás»<sup>13</sup>. El mismo terreno, aproximadamente, en el que los había relacionado

10 CRP, pp. 131 y ss.

11 «Deconstrucción y pragmatismo. ¿Es Derrida un ironista privado o un liberal público?» en Ch. Mouffe, comp., *Deconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Barcelona, 1996.

12 Levinas asistió en los años 30 del siglo pasado a una tertulia filosófica en la casa parisiense del también judío G. Marcel. Marcel, convertido al cristianismo, había escrito un libro sobre J. Royce, *La metafísica de Royce* (del que ahora mismo no puedo dar más datos) que tiene en cuenta en su propio *Diario metafísico*. J. Royce, por su parte, había sido el albacea de Ch. S. Peirce, el fundador del pragmatismo, tanto de su legado material – los manuscritos que habrían de publicarse después en 8 vols. – cuanto de su legado filosófico. De hecho, Royce utiliza la teoría semiótica de Peirce en su propia teoría de la «comunidad de interpretación» con la que trata de revitalizar filosóficamente el cristianismo (*The Problem of Christianity*, 1913). De ahí surge, en parte, el concepto de *eleidad*, del pronombre personal de tercera persona, *él*, próximo al pronombre indefinido, *otro*, cuya presencia en la obra de Levinas es, como se sabe bien, nuclear. «El» es el «tercero», que intermedia entre el *yo* y el *tú* y abre la perspectiva de la justicia y la política. La semiótica de Peirce abre una dimensión *triádica* en la significación que es irreductible a la diádica o dialógica y, desde luego, a la monádica o monológica, tan obsesiva en la tradición filosófica, hasta el punto de que la filosofía moderna, racionalista e idealista: individualista, enfatiza hasta el paroxismo. Esta dimensión triádica constituye la trama o estructura significativa implícita en la obra de Levinas y puede rastrearse en R. Gibbs, *Correlations in Rosensweig and Levinas*, Princeton, NJ., Princeton University Press, 2004, cuyo cap. 9 se titula «Substitution. Marcel and Levinas». La estructura triádica en el pragmatismo puede verse en J. Wiley, *The Semiotic Self*, Londres, Polity Press, 2004.

13 S. Critchley, Op.cit., pp. 74-75.

yo mismo en 1997: en su común interés por la vulnerabilidad y el dolor de los otros en mi libro *La construcción ética del otro*<sup>14</sup>. Sin embargo, la manera como lo junta J.L. Rodríguez, como representantes de la «razón postmoderna»<sup>15</sup>, me suscita dudas serias y variadas de las que me limitaré a señalar al menos dos. La primera es si la expresión «razón postmoderna», definida como «desregulación» o «deflagración»<sup>16</sup>, tiene un significado mínimamente aceptable o válido, y la segunda si Levinas y Rorty son los mejores ejemplos de esa «razón».

7. No soy esencialista, ni idealista, ni sustancialista, ni creo en ninguna «ontología de la razón» que estuviéramos obligados a obedecer, por lo que tampoco creo que haya una definición única de «razón», con la cual haya que contrastar la postmoderna que propone J.L. Rodríguez. Creo, en cambio, que hay un consenso amplio en que la razón está asociada al «orden» constituido por «ciertas reglas», por lo tanto a la regulación. Puede tratarse de las reglas lógicas, derivadas de los principios de identidad y no contradicción, que regulan el mundo de las ideas claras y distintas desde Platón a Descartes y Husserl. O bien de las reglas pragmáticas derivadas de los principios trascendentales, *a priori*, que regulan el mundo de las acciones comunicativas, de donde resulta la redefinición neomoderna de la razón como «razón comunicativa». Hay una tercera versión de la razón, la «razón técnica», «razón estratégica», «razón burocrática» o «razón instrumental», organizada en torno a las reglas que articulan la relación entre medios y fines, de amplio uso en el mundo de la economía, la política y sus derivaciones militares y policiales, así como en la tecnología que trata de acondicionar los diversos tipos de medios para esos distintos fines. Y hasta una cuarta, la «razón histórica», que se despliega o bien como «razón dialéctica», habiendo incorporado la contradicción como una «negatividad positiva» según las reglas de la dialéctica, o bien como «razón narrativa» cuya trama viene a coincidir con la «intriga» u «orden argumental» en la que cobran un papel de primer orden la tropo-lógica (metáfora, alegoría, metonimia, sinécdoque, etc.). Este es el tipo de razón al que pertenecen los grandes relatos de emancipación, el género que, si no me equivoco, pertenece la narrativa que el autor despliega en MEP, casi como un gran relato (de emancipación, como deben ser) y que culmina en CRP.

8. En estos cinco tipos de «razón» o de «versiones» de la razón prima la *regulación* de ciertas actividades por parte de ciertas reglas. Por eso me choca que proponga una definición de la razón como «desregulación» que, se mire como se mire, es el mundo del desorden, el caos, el opuesto por contradicción del «orden racional». Y que, a diferencia de todas las definiciones anteriores cuya connotación es positiva, sea ésta indudablemente negativa. En realidad esa definición constituye una unidad de contrarios a la manera hegeliana (racionalidad = irracionalidad, positivo = negativo) sólo que sin síntesis posterior. Es verdad que cierta postmodernidad, la más vinculada a la deconstrucción, a la diferencia y a los microrrelatos, puede ser leída en esos términos, de desregulación, pero esto nunca es visto como una definición nueva, postmoderna, de la racionalidad, sino como su contrario: como anarquía e «irresponsabilidad» en los que se han cebado tantos. En todo caso, esta lectura abonaría una calificación de la postmodernidad como *irracional* en el sentido más peyorativo posible del término, como ha hecho Habermas<sup>17</sup>. No como una nueva definición de la razón. Desde luego J. L. Rodríguez es muy libre de proponer su propia definición estipulativa de la

14 Editorial Nobel, Oviedo, caps. 3 y 7.

15 CEP, pp. 17. El autor asume la expresión «razón postmoderna» como carente de problemas.

16 CEP, pp. 17- 23 y ss. El autor asume la expresión «razón postmoderna» como no problemática, limitándose a reparar los problemas del término «postmoderno».

17 J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1987, por ejemplo al comienzo del cap. 12.

razón por su contrario, la desregulación irracional, pero eso choca con demasiado consenso sobre el uso de términos como «racionalidad» «postmodernidad» e «irracionalidad».

¿Quiere ello decir que yo defiendo la calificación habermasiana de la postmodernidad como irracional? En modo alguno. Lo que sí creo es que la mayoría de los autores postmodernos (incluidos Rorty y Levinas) hacen un amplio uso de un *lenguaje tropológico*, cuyo valor enfatizan, sin desprestigiar el lógico o argumentativo, al que Apel y Habermas consideran el único aceptable filosóficamente, aunque ellos mismos se permiten el uso de ficciones o mitos como el de la Comunidad Ideal de Comunicación o la Situación Ideal de Habla. No son los primeros. Si tenemos en cuenta lo que dice Derrida de las metáforas, siguiendo a Nietzsche, las encontraremos a ellas y su estructura ficcional en las raíces mismas del lenguaje filosófico desde sus mismos comienzos y en todas sus mayores repeticiones rituales: las de los «grandes» filósofos.

9. El problema, con todo, no es elegir entre lenguaje argumentativo y no argumentativo, considerando al primero racional y al segundo irracional siguiendo la costumbre al uso. El problema es más hondo: elegir entre el *código binario* y sus expresiones como racional / irracional, argumentativo / no argumentativo, regulación / desregulación, moderno / postmoderno, positivo / negativo, etc., y la deconstrucción de ese código, asociada a Derrida, y ver qué pasa. Una de las cosas que pasan es que se libera al lenguaje no argumentativo de su reclusión en la cárcel binaria de la irracionalidad y, por lo tanto, de la casilla de lo «necesariamente negativo». De este modo, se recupera el lenguaje tropológico y narrativo como un lenguaje positivamente significativo, y se cancela su ejemplaridad de «lenguaje negativo que hay que evitar por todos los medios» en filosofía. Ch. Stevenson, el filósofo norteamericano semiolvidado que mencioné como el iniciador del enfoque pragmático en filosofía moral, proporciona una solución para salir lógicamente airosos del binarismo axio-lógico. Se trata de jugar con tres variables en lugar de con dos, para lo cual hay que distinguir entre «racional», «irracional» y «no-racional»<sup>18</sup>. Racional es lo que está regulado por reglas estrictas; irracional es el fracaso de la pretensión de racionalidad, cuando se intenta seguir una regulación concreta por la que ha apostado desde el comienzo; no racional es, en cambio, una expresión lingüística que se produce desde el comienzo al margen de toda pretensión de racionalidad y, por lo tanto, no da pie al fracaso que supone la irracionalidad. El lenguaje metafórico, tropológico y narrativo, que la postmodernidad reivindica y del que hace amplio uso, es un lenguaje lógicamente desinhibido, que no sólo no pretende obedecer a regulaciones racionales como el binarismo axio-lógico, sino que se atreve a deconstruir ese código y expresarse en el espacio que deja vacío, sin que eso signifique la muerte de la significación y de la valoración moral. Ambos son condiciones de posibilidad del mito del fin del mal.

10. Quizá ahora pueda explicar brevemente por qué me parece que Levinas y Rorty no son quienes mejor representan la razón postmoderna definida como desregulación. Es dudoso que los dos se dejaran identificar como «postmodernos» sin ulteriores matizaciones y ni uno ni otro son «los más desreguladores» entre los postmodernos, aunque es verdad que en su respectiva obra hay elementos poderosamente deconstructores. El primero deconstruye la filosofía como epistemología, como «espejo de la naturaleza», y el segundo no deja a la ontología en el sitio de siempre: ambos son desfundamentadores. Pero esa no es su última palabra. Ese honor sería más propio de Derrida, el deconstrutor del código binario al que me acabo de referir, espina dorsal de nuestra venerable y antigua racionalidad, o de Lyotard, el diferenciador, contra tanta consagración identitaria. O

18 Ch. Stevenson, Op.cit, cap. VI.



Deleuze, con el que el autor parece hacer una excepción en su crítica a la razón postmoderna, pese a su compromiso no menos rotundo con la diferencia y contra la identidad de los anteriores. Además, tanto Levinas con su ética de la alteridad como Rorty con su decidida apuesta en contra de la crueldad y a favor de la solidaridad y su compromiso con las instituciones democráticas, son, quizá, los únicos o los más representativos, entre los que el autor considera postmodernos, en hacer propuestas positivas, de cuya ausencia o carencia se culpa a la postmodernidad indiscriminadamente. Levinas se distancia, con su ética de la alteridad, no sólo de la herencia posthumanista de Heidegger que se hace sentir en algunos postmodernos, y, quizá sin ser muy consciente de ello, del individualismo posesivo moderno. Y Rorty hace lo propio con su apuesta democrática contra el totalitarismo, el anarquismo y el republicanismo de extrema derecha norteamericano. Quizá por eso ha dejado claro que está con los postmodernos filosóficamente pero que se distancia de ellos en política, a la inversa de lo que hace con Habermas, con el que dice identificarse precisamente en la política, pero desidentificarse en la filosofía. Una vez reconocido esto, se podrán poner todos los peros que se quiera a la democracia rortyana y a la ética de la alteridad levinasiana, pero una descalificación en bloque no es justa. Salvo, acaso, desde el punto de vista del *happy end* en el que parece instalado el autor de los libros que me ocupan. Pero mientras llega (o no) algo habrá que llevarse a la boca en materia de ética y política: aunque ambas, imperfectas, no puedan absolvernos del componente trágico, tan duro de roer.

11. Quisiera terminar por el principio, la reconstrucción que hace J. L. Rodríguez de lo que denomina el «devenir occidental», que constituye el objeto o argumento de la *narrativa* que lleva a cabo en los dos libros. Esta narrativa es, desde luego, un Gran Relato, el del «devenir occidental»; pero a mí no me acaban de quedar claros ni su intriga o trama argumental ni su moraleja final. Por un lado, parece que el argumento va en la dirección de una moraleja negativa: el devenir occidental es el devenir del mal sin paliativos, al que conduciría la pretensión de una mirada única y una escritura igualmente única, la mirada y la escritura del poder que, no sé por qué, el autor se abstiene de nombrar como *imperio* salvo cuando aparece Negri y, más radicalmente aún, como poder propio del patriarcado euro-occidental (ya que hoy han emergido otros patriarcados no euro-occidentales). En esa dirección crítica parece ir su valoración positiva de todo lo que sea descentralizar, diferenciar, desregular o diseminar ese poder: desfundamentarlo (meta)éticamente. De hecho, gran parte de su narrativa parece tener un significado deconstrutor de ese Gran Relato. Por otro lado, en cambio, veo en la escritura misma del autor, J. L. Rodríguez, en su narrativa, la materialización de la nostalgia de una mirada, una escritura y un poder que, siendo igualmente únicos, ya no son negativos sino positivos. ¿Qué milagro es el que opera esta transubstanciación de un Gran Relato negativo en otro positivo? ¿Se trata quizá, ahora, de la nostalgia del Gran Relato verdadero o Gran Escritura, de una *Biblia* que no puede ser ya *la Biblia* pero que, en todo caso, es o debe ser la escritura que expresa la mirada e inspira un Poder Único Bueno, capaz de fundar/organizar un orden político que *emancipa definitivamente*, más allá de toda «regulación» y de su correspondiente lógica de inclusión y exclusión necesariamente violenta? El comunismo, ya se sabe. Por eso la postmodernidad no es de recibo. Acaso por ser la increencia ateológica militante en ese *happy end* que exige o impone una determinada «filosofía de la historia» como Gran Relato Único, escritura única de una mirada única de un único poder. Esta increencia militante es el sentido que tiene (al menos para mí) el «fin de la historia» de postmodernos como Lyotard y Vattimo, radicalmente diferente del proclamado por F. Fukuyama. El «fin» postmoderno es el final de un concepto debido a su deconstrucción, el concepto de Gran Relato de emancipación, cuya estructura implica un origen, un transcurso y un final: el *happy end* comunista. El «fin» de Fukuyama, en cambio, es el cumplimiento o realización

final de ese mismo concepto, el del Gran Relato liberal bajo su modalidad propia y con su propio *happy end*: el neoliberal.

Sin embargo, el capítulo 17 de MEP, «Apología de la coyuntura trágica», en el que J. L. Rodríguez se muestra crítico con algunas de las propuestas de Negri desmentiría de algún modo mi interpretación anterior: su identificación con el mito del *happy end*. Pero también puede ser que su actitud crítica, insobornable con cualquier ilusión acerca de la realización de ese *happy end* y su promesa, con la que también parece identificarse, lo sea respecto a lo que se puede ver y esperar dentro del horizonte histórico en el que nos encontramos «ahora», pero no necesariamente sobre el sentido y la dirección «finales», a largo plazo, de lo que me parece que es – por el momento, sólo por el momento – su propio Gran Relato de (*no*)emancipación.

12. La mirada del poder, la metáfora que constituye uno de los hilos enhebrados en el cable teórico que unifica los dos libros es, para mí, la *intuición* (*intuere*: ver) que pasó por ser el método de conocimiento «supremo», metafísico u ontológico – conocimiento del ser: de lo esencial, sustancial, originario o último: del poder o lo poderoso-, pero al que el método científico puso en su lugar: el de la carencia de validez. La intuición ha desempeñado un papel primordial en el debate sobre el conocimiento moral y su fundamentación, bajo la etiqueta de «intuicionismo», sometida a una crítica severa durante el siglo XX en el ámbito de la metaética, y afectada colateralmente por la deconstrucción postmoderna. Pero esta es otra historia. Como la de la noción de «sociedad agórica» o «situación agórica»<sup>19</sup>, que parece tener una función relevante en la narrativa de J.L. Rodríguez, sobre la que no he tenido ocasión de pronunciarme. De todos modos, si «agórico» remite a «ágora» en tanto que espacio político, habría que entrar en el complejo concepto de «espacio público» sobre el que gira una y otra vez la obra de Habermas desde la década de 1970 del siglo pasado, cuyo desarrollo ha sido tan imparable como inevitable, y que ya ha dado lugar a una deriva postmoderna.

---

19 MEP, pp. 51 y 80.