

NEW LEFT REVIEW 108

SEGUNDA ÉPOCA

ENERO - FEBRERO 2018

ARTÍCULOS

ALEXANDER CLAPP	Rumanía rediviva	7
MARCO D'ERAMO	Geografías de la ignorancia	47
JACOB COLLINS	Pensar de otro modo	51
MELISSA MYAMBO	¿África en ascenso?	81
MIKE DAVIS	El año 1960	95
CHIN-TAO WU	La moda seduce al arte	129

CRÍTICA

PETER OSBORNE	La historia de Habermas	139
FRANCIS MULHERN	Empson, sin igual	155
JOHN NEWSINGER	El héroe del laborismo	165

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

INSTITUTO
25M
DEMOCRACIA

ts
d traficantes de sueños

[SUSCRÍBETE](#)

JACOB COLLINS

PENSAR DE OTRO MODO

Bouveresse y la tradición francesa

JACQUES BOUVERESSE ES quizá conocido en el mundo anglosajón, precisamente, por estar entre los menos conocidos de los pensadores franceses contemporáneos. Perteneciente a la misma cohorte generacional que Badiou, Rancière, Debray y Balibar durante el reinado de Althusser en la École Normale Supérieure, viejo amigo e interlocutor de Bourdieu, elegido en 1995 para ocupar la cátedra de Filosofía del Lenguaje y Epistemología en el Collège de France, su obra ha sido traducida al italiano, alemán, español y japonés, pero de momento no es mucho lo que ha aparecido en inglés. Por paradójico que parezca, una de las razones de esto último quizá haya que buscarla en la postura antagonista que generalmente ha adoptado hacia su *milieu* filosófico nativo: «Por qué soy tan poco francés» fue el título con el que introdujo su obra en el mundo anglosajón durante la década de 1980.

Según la famosa caracterización de Badiou, el periodo de posguerra de la filosofía francesa comprende «una nueva apropiación del pensamiento alemán, una visión de la ciencia como creatividad, un compromiso político radical y una búsqueda de nuevas formas en el arte y en la vida»¹. Contra todo ello, Bouveresse ha dirigido su mirada hacia Austria, en lugar de Alemania; ha puesto en valor la lógica matemática y ha descartado

¹ Alain Badiou, «The Adventure of French Philosophy», *NLR* 35, septiembre-octubre de 2005, p. 71; ed. cast.: «La aventura de la filosofía francesa», *NLR* 35, noviembre-diciembre de 2005. Véase también Fredric Jameson, «Badiou and the French Tradition», *NLR* 102, noviembre-diciembre de 2016; ed. cast.: «Badiou y la tradición francesa», *NLR* 102, enero-febrero de 2017. Mi agradecimiento a Peter Dews por sus útiles comentarios a una versión anterior de este texto.

cualquier papel heroico para la ciencia; ha adoptado una posición política modestamente reformista y se ha abstenido de caer en las tentaciones de la retórica performativa, para centrarse en cambio en la claridad y en la precisión. Sin embargo, a medida que las corrientes dominantes en la filosofía francesa han ido cambiando (existencialismo, estructuralismo, posestructuralismo, «nueva filosofía», neokantianismo), la relación de Bouveresse con ella se ha ido también equilibrando. Una breve reconstrucción de su obra puede ayudarnos a dibujar un panorama de la filosofía francesa –su *habitus*, como diría Bourdieu– desde la perspectiva de uno de sus críticos internos más fieros, para establecer las bases para una valoración crítica preliminar de sus propios logros.

Nacido en 1940 en una familia de nueve hermanos, en una pequeña granja en las montañas del Franco Condado, cerca de la frontera con Suiza, Bouveresse asistió a la escuela primaria de su pueblo y, siendo niño, ayudó a cuidar de los animales. Sus antepasados eran católicos suizos que en el siglo XVI se establecieron al otro lado de la frontera, en el país de sus correligionarios. La familia contaba con algunas figuras destacadas –«ilustres», según el sarcasmo local– por su educación: una abuela había recibido un diploma superior, un tío era sacerdote y una tía, monja. Bouveresse había leído la Biblia entera a la edad de siete años, lo que no deja de ser sorprendente. Según sus propias palabras, sus primeras ideas estuvieron marcadas por un ferviente antimilitarismo y por un idealismo tan extremo que era casi una negación de su realidad vivida. A la edad de once años optó por ingresar en un seminario menor de Besançon, a veinticinco kilómetros de distancia, donde adquirió el hábito del estudio duro e intensivo como una defensa contra la miseria de la vida cotidiana². Su padre, muy inteligente, había sido militante del movimiento de los Jóvenes Campesinos Católicos –una fuerza importante en esta región conservadora, tanto desde el punto de vista político como religioso– y su duro trabajo en la granja no le impedía ocuparse de cuestiones intelectuales. Bouveresse recuerda una discusión que mantuvo con su progenitor acerca de la filosofía de Berkeley, mientras ambos daban golpes de pico y azada en el campo para deshacer un montón de tierra. El padre golpeó con fuerza una piedra con el pico y a continuación le preguntó a Jacques si realmente pensaba que aquello no era real, sino un mero complejo de sensaciones. Bouveresse se llevaría a París algo de esa actitud hacia los

² Jacques Bouveresse, *Le philosophe et le réel: Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, París, 1998, pp. 55-58, 68.

empeños de los filósofos, que él atribuye a su padre: una mezcla de ironía –«andar pescando en la luna», según la frase de su padre– con un cierto respeto y, «ante todo, negarse a darles demasiada importancia»³.

A los diecisiete años, tras el *baccalauréat* [bachillerato], Bouveresse cursó los estudios de filosofía escolástica durante dos años, aún con la intención de ingresar en el seminario mayor de Besançon (institución que fue el trampolín social de Julien Sorel en *El rojo y el negro*) y formarse para el sacerdocio. Pero fue entonces cuando experimentó una dolorosa crisis de fe: ya no era capaz de compartir la necesaria exaltación religiosa, ni de tomarse en serio las expresiones formales de la devoción; se sospechaba de él que era «demasiado intelectual», en detrimento del lado espiritual. En 1959 su vocación religiosa había terminado. En lugar de ello, y armado con sus dos *baccalauréats* con la máxima calificación, a Bouveresse se le aconsejó que apuntara alto y que se preparara para ingresar eventualmente en las *grandes écoles*. Logró una plaza en el muy competitivo Lycée Lakanal, en el extrarradio sur de París, donde su tío, el sacerdote, era capellán. Allí, el contraste de clase era marcado. Sus compañeros parecían ser infinitamente más cultos, más seguros de sí mismos y más leídos, algo que debía saltarle a la vista a un joven granjero, no solo por la rapidez y soltura sino también por el descaro que exhibían. La defensa de Bouveresse consistió una vez más en hundirse en lecturas intensivas, ahora de cultura general. Su alemán era ya bueno, así que se sumergió en la literatura germánica, en la poesía expresionista –Gottfried Benn, Trakl–, así como en los clásicos. Su profesor de alemán, un joven comunista, lo introdujo en Brecht, a través del cual descubrió los voluminosos escritos de Karl Kraus⁴.

En 1961 Bouveresse ingresó en la École Normale Supérieure [ENS]. Si Sartre aún dominaba la esfera pública durante aquel periodo, Althusser reinaba sin igual en la rue d'Ulm. Bouveresse ha descrito en alguna ocasión el ambiente de la ENS de aquel entonces como profundamente desconcertante para el muchacho de campo que él todavía era, ante una cohorte de gran sofisticación y brillo filosófico, respecto de la cual se sentía política y culturalmente muy alejado. Si bien es cierto que en cuestiones políticas concretas sus puntos de vista no eran tan diferentes de los de los alumnos de Althusser, Bouveresse era cauteloso ante «lo que los intelectuales entendían por compromiso político» y escéptico

³ *Ibid.*, p. 60.

⁴ *Ibid.*, pp. 69-71.

ante «las soluciones políticas sistemáticas»⁵. Respecto a su distancia del PCF, afirmó: «Yo ya había conocido una religión y tenía la fuerte impresión de que esta era otra». En términos generales, él se definía a sí mismo como «un hombre de la izquierda de tendencia reformista antes que revolucionaria», con vocación de defender buenas causas, a las víctimas y a los oprimidos, pero con escasa confianza en los movimientos políticos existentes y, en consecuencia, «un tanto solitario»⁶. Más tarde diría de broma que sus compañeros de estudios –Badiou, Rancière, Debray– tenían una concepción militar de la filosofía: «Descendemos de las colinas y lanzamos oleadas de asalto»⁷.

Sin embargo, tal y como el propio Bouveresse ha reconocido, no había sectarismo alguno en la forma que tenía Althusser de ejercer su influencia en la ENS: reclutaba a pensadores de un muy amplio espectro, incluyendo a racionalistas como Gilles Gaston Granger y Jules Vuillemin, otro nativo del Franco Condado rural que introdujo a Bouveresse en Frege, Russell y Wittgenstein. A través de las clases de Vuillemin, Bouveresse descubrió «una nueva forma de hacer filosofía: más clara, más precisa, más técnica»; en concreto, la lógica de Frege ofrecía un modelo de «sobriedad y precisión»⁸. Aquí operaba también un espíritu contrario: si los althusserianos categorizaban la filosofía anglosajona como «esencialmente una expresión del capitalismo, de la tecnocracia y del conformismo político» –aunque no por ello subestimaban su influencia–, Bouveresse se propuso trabajar sistemáticamente a partir de todos aquellos pensadores que los discípulos de Althusser consideraban poco recomendables. Bastaba abrir los libros de Mach, Russell o Carnap para constatar que lo que le habían dicho sobre esos autores era una burda simplificación: y

⁵ *Ibid.*, pp. 74, 77, 72; véase también J. Bouveresse, *Bourdieu, savant et politique*, Marsella, 2003, donde se describe a sí mismo como próximo a los alumnos de Althusser en términos políticos, pero no así filosóficos: p. 58; ed. cast.: *Bourdieu, sabio y político*, Hondarribia, 2011.

⁶ *Ibid.*, p. 73.

⁷ «Interview with Jacques Bouveresse» (trad. modificada), en Peter Hallward y Knox Peden (eds.), *Concept and Form, vol. II: Interviews and Essays on Cahiers pour l'analyse*, Londres y Nueva York, 2012, p. 256.

⁸ J. Bouveresse, *Le philosophe et le réel: Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, cit., pp. 81, 101. Fue también por estas fechas cuando Bouveresse se encontró por primera vez con Bourdieu, diez años mayor que él, que por entonces residía en Lille y dirigía un seminario sobre sociología empírica en la ENS: p. 76. Aunque Bouveresse ha insistido a menudo en su sentido de alteridad con respecto a este *milieu*, la cumbre del sistema educativo francés de la década de 1960 era, en términos comparativos, abierta: Granger era hijo de un carpintero, Bourdieu, de un cartero; el padre de Balibar era maestro en una escuela primaria rural.

«en filosofía, como en lo demás, la principal dificultad sigue estando en persuadir a la gente de que abra simplemente los libros»⁹.

Al mismo tiempo, las relaciones tanto con los estructuralistas como con los postestructuralistas eran, como dirían los franceses, «correctas». Después de la *agrégation* –en la que Bouveresse, que fue el primero de su año, obtuvo la cualificación para enseñar literatura (latín, griego, francés y alemán) tanto como filosofía–, impartió un curso de lógica formal en la Sorbona durante diez años, al tiempo que trabajaba en su tesis sobre Wittgenstein. Esta última fue publicada en Éditions de Minuit como *Le mythe de l'intériorité: Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein* en 1976. Artículos más tempranos habían ya aparecido en la principal revista althusseriana, *Cahiers pour l'analyse*, así como en *Critique*, afamada revista de los posestructuralistas, a la que Bouveresse fue recomendado por Foucault en 1968 como recensor del trabajo de Vuillemin sobre Aristóteles, y para la que escribió (sobre Peirce, Popper, Kraus, Cantor, Wittgenstein, Gödel, Frege, Dummet) durante la década de 1970¹⁰. Sobre su propia posición dentro del marco de la filosofía francesa del momento, Bouveresse ha dicho en alguna ocasión que los estructuralistas lo consideraban «competente y estimable»; había un cierto respeto por la lógica formal, que era al menos preferible al «humanismo»¹¹. Entretanto, *Le mythe de l'intériorité* fue acompañado de un creciente número de estudios relacionados que tocaban diferentes aspectos del pensamiento de Wittgenstein: la antropología, la iconografía, la religión, la estética, la arquitectura, la música, Freud, la modernidad y la idea de progreso.

Llevar a Wittgenstein a París

Con sus más de setecientas páginas, *Le mythe de l'intériorité* operaba en un cierto nivel como una introducción general a la obra de Wittgenstein, desde el *Tractatus* hasta «Sobre la certidumbre», si bien el objeto principal –cuatro secciones de cinco– versa sobre el «segundo» Wittgenstein, el de las *Investigaciones filosóficas*. En el Reino Unido, el ciclo de la filosofía del lenguaje ordinario ya había entrado en fase descendente cuando

⁹ *Ibid.*, pp. 83-84.

¹⁰ Una selección de los ensayos tempranos apareció bajo el título de *La parole malheureuse* (1973), de Éditions de Minuit, que fue el editor de Bouveresse durante las décadas de 1970 y 1980. Para el papel de Foucault a la hora de introducirlo en la *Critique*, véase J. Bouveresse, *Le philosophe et le réel: Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, cit., p. 119.

¹¹ *Ibid.*, pp. 78-79.

apareció el libro de Bouveresse en 1976, después de haberse elevado desde su sede de vanguardia en las aulas del Cambridge de Wittgenstein en el periodo de entreguerras hasta una posición de enorme influencia sobre los departamentos de filosofía ingleses durante las décadas de 1950 y 1960, suscitando la devastadora invectiva de Gellner, *Words and Things*, en 1959¹². En Francia, por el contrario, el movimiento había dejado escasa impronta, lo cual era quizá poco sorprendente, tal y como señaló un recensor de *Le mythe de l'intériorité*, habida cuenta no solo de la naturaleza de la obra de Wittgenstein, la enorme cantidad de notas y aforismos reunidos póstumamente (y cuyo estilo es a menudo como de oráculo), sino también de su ruptura consciente con la tradición filosófica clásica, su rechazo a elaborar hasta la más preliminar de las hipótesis o teorías, su oposición a toda filosofía de la historia, su negativa a aceptar que la filosofía pueda tener un papel que jugar en términos de prueba o explicación, y su manera de socavar las categorías mediante las que los filósofos filosofan¹³.

El resultado de todo ello fue dejar el campo completamente despejado para Bouveresse. La mera escala de *Le mythe de l'intériorité*, su interpretación más exhaustiva de Wittgenstein, tuvo inevitablemente un efecto hegemónico: en lo sucesivo no sería fácil hablar del pensador vienés en Francia –o, más en general, de filosofía analítica– sin hacer referencia a Bouveresse. El libro contenía además una argumentación filosófica particular. Las incursiones anteriores de Bouveresse en la filosofía del lenguaje ordinario habían explorado vías por las que, al concentrarse en el uso lingüístico –un índice de «praxis colectiva»–, se pudiera eliminar un pesado bagaje filosófico: cuestiones mal concebidas, presuposiciones tendenciosas, etcétera¹⁴. Su propósito en *Le mythe de l'intériorité*, en una jugada que resulta familiar desde la perspectiva anglófona del lenguaje ordinario, era movilizar la comprensión de Wittgenstein del rol público del lenguaje para propiciar un asalto a la idea cartesiana de un *cogito* puro, así como a las nociones asociadas de la privacidad de los fenómenos mentales: el mito de la «interioridad», donde los pensamientos y los sentimientos operan sin necesidad de hacer referencia a un mundo real, extramental.

¹² Ernest Gellner, *Words and Things: An Examination of, and an Attack on, Linguistic Philosophy*, Londres, 2005.

¹³ Robert Maggiori, «Wittgenstein, mode d'emploi, bis», *Libération*, 26 de septiembre de 1987, reseña de la segunda edición de *Le mythe de l'intériorité*.

¹⁴ J. Bouveresse, «Langage ordinaire et philosophie», *Langages*, 21 de marzo de 1971, p. 64. Este y otros ensayos sobre Wittgenstein se recogieron en su primer libro, *La parole malheureuse: De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, París, 1971.

La obra posterior de Wittgenstein ofrecía, según Bouveresse, la base para una perspectiva alternativa. El lenguaje era indisoluble del «pensar», del «sentir», del «percibir», y los filósofos no se podían permitir ignorarlo. Los seres humanos aprenden a pensar en comunicación con otros sujetos; el lenguaje, el *medium* intersubjetivo a través del cual lo hacen, es clave en relación con lo que piensan de sí mismos y del mundo. A través del lenguaje, en otras palabras, el pensamiento es necesariamente público. No hay un *cogito ego* puro, sino tan solo «una declaración hecha en un lenguaje constitutivamente impuro», que los demás entienden «en la medida en que dominan el concepto público de lo que ha de ser un yo y de lo que significa *pensar*». Para Wittgenstein, lo que caracterizaba al método filosófico era «el hecho de que no hay nada “oculto” que exhumar, de que todo estaba en principio inmediatamente accesible en la superficie, y de que ya sabíamos, de alguna manera, todo lo que necesitábamos saber»¹⁵. En palabras del maestro: «La filosofía pone simplemente todo ante nosotros, y ni explica ni deduce nada. En la medida en que todo está a la vista, no hay nada que explicar»¹⁶. La tarea del filósofo, entonces, consistía en recomponer las piezas de la forma más clara posible, «atendiendo al» lenguaje.

¿Avance del conocimiento?

Bouveresse ha confesado que lo que lo «sedujo» fue el «ojo antropológico» de Wittgenstein: la atención que prestaba a lo trivial y a los juegos del lenguaje —como los obreros de la construcción, con sus vigas y ladrillos en las *Investigaciones filosóficas*—, siendo como era «un filósofo de lo ordinario, lo concreto, lo práctico»¹⁷. En su mayor parte, también parecía haber aceptado la limitación ultraquietista del propósito de Wittgenstein: «La filosofía no debe interferir de ninguna manera con el uso real del lenguaje, así que en último término solo puede describirlo, porque tampoco puede justificarlo. Lo deja todo como está»¹⁸. Asimismo, para Bouveresse la tarea de la filosofía no consiste en crear conceptos ni en «adquirir o comunicar nuevo conocimiento teórico». En lugar de ello, de lo que trata es de «lograr claridad», de «filtrar el sinsentido». Se centra en *cómo* piensa la gente y no en *qué* piensa. Bouveresse se ha identificado a sí mismo con la concepción de Wittgenstein de la práctica filosófica

¹⁵ J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité: Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, París, 1976, pp. XIII, 9.

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* [1953], Malden (MA), 2009, sec. 126, p. 55.

¹⁷ J. Bouveresse, *Le philosophe et le réel: Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, cit., p. 112.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, cit., sec. 124, p. 50.

como terapia, definiéndola como «una actividad o ejercicio que uno practica primero en uno mismo, que tiene que ver con la manera en que uno ve el mundo y con lo que espera de él, un ejercicio de autoanálisis y reforma que eventualmente uno puede ayudar a otros a llevar a cabo, pero que cada uno debe practicar por sí mismo»¹⁹.

Bouveresse se siente incómodo, sin embargo, con la insistencia de Wittgenstein en que la filosofía no tenía nada que ver con la ciencia, en sentido amplio. La adquisición de conocimiento sobre el mundo externo, así como la formulación de teorías sobre el mismo, estaban explícitamente excluidas de su práctica filosófica. «Nuestras consideraciones no podrían ser científicas», escribió Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*. «Y bien podríamos no presentar ningún tipo de teoría. No debe haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Debemos prescindir de toda *explicación*, cuyo lugar debe ocupar exclusivamente la descripción». Los problemas filosóficos se resuelven, «no aportando nueva información, sino ordenando lo que siempre hemos sabido»²⁰. Bouveresse ha tratado de paliar esto de diferentes maneras. Sostiene que no basta con que la filosofía examine el pensamiento y el lenguaje: debe también dar cuenta de la relación de los humanos con el mundo natural y, en este sentido, necesita entablar un diálogo abierto con la ciencia. Nos habla de la misión de la filosofía de «defender la meta del conocimiento» y de comprender la realidad objetiva²¹, y propone una noción de realismo científico: en la medida en que uno pueda hablar de un conocimiento de las cosas en sí mismas, la ciencia trata de adquirirlo y, hasta cierto punto, lo consigue²². Y, lo que es más, Bouveresse ha saludado el carácter «ejemplar» de la iniciativa científica, no solo como un aspecto del conocimiento objetivo, sino porque, según él, ofrece un modelo mucho mejor que la literatura de lo que podría ser la «democracia en cuestiones intelectuales»²³.

Bouveresse ha hecho intentos valientes de refundar la filosofía tardía de Wittgenstein en términos realistas, incluso allí donde esto implica un argumento circular. «Siempre he considerado a Wittgenstein un realista en el sentido más claro del término», afirma, «alguien a quien nunca ha tentado la idea de que el lenguaje no logra entrar en contacto con una realidad independiente»:

¹⁹ J. Bouveresse, *Le philosophe et le réel: Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, cit., pp. 121-122.

²⁰ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, cit., sec. 109, p. 47.

²¹ J. Bouveresse, *Le philosophe et le réel: Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, cit., p. 49.

²² *Ibid.*, p. 49.

²³ *Ibid.*, p. 48.

Para Wittgenstein, si no podemos construir una teoría filosófica interesante, ni incluso decir algo sustancial acerca de la relación entre lenguaje y realidad, eso no significa que dicha relación no exista [...]. El hecho de liberarnos de constructos quiméricos o de mitologías filosóficas en nada cambia nuestra idea de que la realidad es independiente del lenguaje y de que el lenguaje logra representarla, ya que esa idea –o más bien, esa imagen– está presente en nuestra práctica lingüística y nunca sugiere que pueda ser discutible o ilegítima. En alguna parte escribe que una imagen que es fundamental a toda nuestra concepción del mundo debe ser respetada y no tratada como una superstición. Quizá la imagen realista de una realidad externa al lenguaje e independiente de él, pero que este puede representar, tenga ese estatus de imagen fundamental²⁴.

Asimismo, Bouveresse ha observado que Wittgenstein creía «en la prioridad e independencia de la naturaleza con respecto a la cultura», estableciendo así una distancia con respecto a las lecturas convencionalistas del filósofo, en las que el significado se basa en acuerdos compartidos en que «esto es así», más que en representaciones de la realidad externa. Si «la convención presupone la naturaleza», entonces se vuelve teóricamente posible investigar el mundo natural más allá de los relatos discursivos que se hagan del mismo, lo cual permite a Bouveresse rescatar a Wittgenstein de sus seguidores posmodernos²⁵.

Sin embargo, incluso asumiendo esta lectura realista, que avalaría una investigación racional de la naturaleza, Bouveresse entiende que podemos llevar a Wittgenstein en esta dirección solo hasta un cierto punto, esto es, hasta dar con un límite infranqueable: los vetos explícitos que el propio Wittgenstein expone en las *Investigaciones filosóficas*. La respuesta de Bouveresse es de doble cariz. Por un lado, argumenta que hay algún margen de libertad a la hora de interpretar a Wittgenstein, el cual, aunque urja a los filósofos a que «logren la claridad», «no aportó unas directrices muy claras en cuanto a la naturaleza de los instrumentos que se deberían emplear» a tal efecto. Por otro, añade, si Wittgenstein era contrario a la adquisición de conocimientos nuevos en teoría, en la práctica se comportaba de diferente manera, con sus investigaciones en torno

²⁴ *Ibid.*, p. 42.

²⁵ *Ibid.*, pp. 42, 45. En la misma línea, responde a Richard Rorty: «Sostener que la verdad objetiva de la que habla el realismo no puede ser una propiedad de nuestras representaciones simplemente porque estas representaciones siempre serán por definición de nuestra propia cosecha, y no de la naturaleza, es cantar una victoria sobre el realismo que, francamente, es demasiado fácil como para no sospechar de ella»: Jacques Bouveresse, «Reading Rorty: Pragmatism and Its Consequences», en Robert Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford, 2000, p. 138.

a las últimas corrientes en la psicología de la Gestalt, con vistas a afinar su propia crítica del psicologismo. Por lo tanto, concluye Bouveresse, el fin de la filosofía puede que no sea adquirir conocimientos, pero si su propósito es la claridad, está «obligada a mantenerse constantemente informada de los avances en el conocimiento teórico»²⁶.

Al mismo tiempo, y de nuevo teniendo en mente el propósito de la reconciliación, Bouveresse es partidario de una visión «no heroica» de la ciencia, que solo logra conocer el mundo «hasta un cierto punto», y no tiene «un “monopolio” en la búsqueda del conocimiento objetivo». Bouveresse ha criticado a Paul Valéry –otro de sus objetos de entusiasmo– por postular que la ciencia llegaría eventualmente a destruir todas las posiciones metafísicas, revelando de esta forma su falta de confianza en la capacidad de la filosofía de lograr esto mismo a su manera²⁷. La ciencia es tan solo una forma de conocimiento y no es en sí misma en absoluto infalible; la filosofía no debe inclinarse ante ella. Por esta vía busca Bouveresse defender los valores de la ciencia (investigación racional, avance progresivo del conocimiento, etcétera) contra el relativismo posmoderno, sin por ello sacrificar la autonomía de la filosofía en tanto que disciplina, con sus propias prácticas y reglas de investigación. Incluso cuando estas puedan ser análogas a las de la ciencia, nunca son idénticas. Con todo, Bouveresse no deja de reconocer los límites de la reconciliación que él pretende llevar a efecto entre estas dos concepciones aparentemente contradictorias de la filosofía: la una activista, en sintonía con la ciencia, y la otra quietista, en línea con el último Wittgenstein. Bouveresse llamó la atención sobre este problema en su lección inaugural en el Collège de France, donde explicó su proyecto para una cátedra que era tanto de lenguaje como de epistemología. Tras reconocer que «había dado la impresión» de adherirse al enfoque quietista, añadió que, aunque «es inútil negar que se trata realmente de dos concepciones diferentes de la filosofía», «ambas pueden seguramente coexistir, incluso si tienen pocas posibilidades de entenderse entre sí»²⁸.

²⁶ *Ibid.*, p. 127.

²⁷ J. Bouveresse, *La philosophie d'un anti-philosophe: Paul Valéry*, Oxford, 1993, p. 12.

²⁸ J. Bouveresse, *La demande philosophique: Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle? Leçon inaugurale du Collège de France* (6 de octubre de 1995), París, 2015, p. 69; ed. cast.: *La demanda de filosofía*, Bogotá, 2001.

Asaltos a la razón

Le mythe de l'intériorité fue publicado justo cuando la marea transformadora que barrió la escena intelectual francesa a finales de la década de 1970 ganaba fuerza: por un lado, se estaba produciendo el surgimiento de los *nouveaux philosophes*, con su tardío descubrimiento del gulag de Stalin y su percepción del totalitarismo en el menor indicio de izquierdismo; y, por otro lado, el de los neonietzscheanos, Deleuze, Derrida, Foucault y Lyotard. La atención de los medios franceses fue generosa en ambos casos. Bouveresse no tenía trato con los primeros, a los que dedicó la observación ácida de que el colapso del marxismo, el «descubrimiento» de los derechos humanos y la sustitución del teoreticismo por el moralismo no había hecho nada por cambiar la presuposición de la filosofía francesa según la cual el compromiso con una causa la exoneraba de respetar las reglas elementales de la discusión crítica²⁹. Con todo, la ira de Bouveresse se dirigía contra el segundo grupo. En 1984, a su regreso a la Universidad de París después de un periodo de cuatro años en la Universidad de Ginebra, Bouveresse disparó una doble descarga, en forma de dos libros cortos (*Le philosophe chez les autophages* y *Rationalité et cynisme*), contra los pensadores de la deconstrucción y contra el posmodernismo.

Ya existía un rico corpus de análisis críticos del carácter cambiante de la *intelligentsia* francesa. Las investigaciones de Bourdieu del «campo intelectual» habían comenzado en la década de 1960 y la célebre obra de Debray, *Le pouvoir intellectuel en France*—que rendía un cálido tributo a los escritos de Bourdieu, a los que trascendía claramente— apareció en 1979³⁰. Bouveresse evitó la disputa directa con ninguno de los dos. La estrategia que siguió fue «más personalizada y al mismo tiempo menos preocupada por explicar aquello que juzga»³¹. En retrospectiva, Bouveresse caracterizaría sus intervenciones de 1984 como «terapia» filosófica wittgensteniana, diagnósticos de la enfermedad de la práctica

²⁹ J. Bouveresse, «Why I am so very unFrench» [1982], en *Why I am so very unFrench, and Other Essays*, París, 2013, p. 13.

³⁰ Para la edición inglesa, Régis Debray, *Teachers, Writers, Celebrities: The Intellectuals of Modern France*, Londres, 1981, p. 79. Veinte años después, Bouveresse describiría *Le pouvoir intellectuel en France* como un libro valiente y notable, que demuestra cómo «cuarenta mediócratas tenían el poder sobre la vida y la muerte de cuarenta mil autores», J. Bouveresse, *Bourdieu, savant et politique*, cit., p. 83.

³¹ J. Bouveresse, *Le philosophe et le réel: Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, cit., p. 30.

francesa³². Su tono era en aquella época cercano al vituperio, con acusaciones a Deleuze, Derrida y compañía de resentimiento infantil, de provincianismo agresivo y de práctica terrorista en su desprecio por la tradición filosófica³³. Desde el punto de vista metodológico, los dos libros se concentraban exclusivamente en la lógica de las ideas de sus objetos de estudio. *Rationalité et cynisme* se centraba en los defectos mayúsculos en el tratamiento de la ciencia por parte del deconstruccionismo: no tanto por rechazarla o ignorarla como por tergiversarla y manipularla irresponsablemente. *La condición posmoderna*, de Lyotard, era un caso paradigmático de este vicio. Esencial para su «Informe sobre el saber» era la pretensión de que la ciencia era –tomando prestado el término de Wittgenstein– un «juego del lenguaje» entre otros. Según Lyotard, si la ciencia estuvo un tiempo gobernada por reglas y métodos sistemáticos de verificación, esto estaba ahora cambiando. Al interesarse por cosas tales como «los indecibles, los límites de la precisión del control, los conflictos de información no completa, los *fracta*, las catástrofes y las paradojas pragmáticas», la ciencia posmoderna estaba «teorizando su propia evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable y paradójica. Cambia el sentido de la palabra *saber*». Antaño, sostenía Lyotard, la ciencia había descansado sobre un modelo de consenso, donde las afirmaciones originales y atrevidas eran ignoradas o reprimidas. Las nuevas direcciones de la ciencia posmoderna permitían un foco «diferencial»: «Todo enunciado debe retenerse desde el momento en que comporta una diferencia con respecto a lo que ya se conoce, y aporta un argumento y una prueba de lo que se ha descubierto. La ciencia es un modelo de “sistema abierto”»³⁴.

Bouveresse dedicó cincuenta páginas de *Rationalité et cynisme* a tratar de dismantlar estas pretensiones, y ello no solo porque mantenía que los argumentos de Lyotard eran arrogantes e insustanciales, sino también porque volvían del revés su propia lectura del último Wittgenstein y su relación con la ciencia. Mientras Bouveresse había tratado de presentarnos

³² *Ibid.*, p. 121.

³³ Dos años antes, Bouveresse había acusado a la filosofía francesa en su conjunto de eclecticismo, de superficialidad, de confusión de intereses con modas, de una pueril predilección por los excesos y las provocaciones sistemáticas, de una profunda indiferencia ante las razones y las consecuencias, de chovinismo y de megalomanía política, entre otras cosas: «Why I am so very unFrench», cit., p. 17.

³⁴ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis, 1984, pp. 60, 64 [ed. cast.: *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, 1987].

a un Wittgenstein realista que, al menos en la práctica, nunca cuestionó la búsqueda por parte de la ciencia de la verdad objetiva, el Wittgenstein de Lyotard era un convencionalista dotado de una concepción de la ciencia desinflada y pragmatista. Este último dio al pensamiento antifundacionista del filósofo un sentido estético, que admiraba la ciencia posmoderna por su capacidad para generar ideas que eran simplemente nuevas, no necesariamente verdaderas. Esta era una perspectiva, según observaba Bouveresse, en la que los «filósofos tienen una misión de vanguardia a la hora de proteger y, si fuera necesario, preservar el *différend*» —esto es, la diferencia irreductible entre los juegos del lenguaje— «contra todas las tentativas de regularización». Pero todo lo que Lyotard había hecho era mofarse, tratándolo de sentimental, de cualquier discurso que requiriera de alguna forma de comunicación o entendimiento, ofreciendo en su lugar una parodia romántico-anarquista de la ciencia, en sintonía con sus propios compromisos transgresores. El resultado final no era «más que un pobre pastiche de la transvaloración de los valores nietzscheana»³⁵.

La condición para estas polémicas era la propia dependencia que tenía Bouveresse de los temas «posmodernos» (el mito de la interioridad, la ausencia de fundamentos en la filosofía, etcétera) y, en consecuencia, su necesidad de establecer unos usos legítimos para ellos. Bouveresse atacó el enfoque histriónico por parte de los deconstruccionistas de la cuestión de los fundamentos metafísicos subyacentes en la filosofía, dedicándose a buscarlos obsesivamente y, al hacerlo, «dramatizando su ausencia hasta el extremo»³⁶. Wittgenstein y otros habían reconocido hacía tiempo que la filosofía podía y debía operar sin fundamentos; entonces, ¿por qué no proceder a analizar conceptos, reglas y juicios? La deconstrucción eludía confrontar las implicaciones de sus propias premisas³⁷. *Le philosophe chez les autophages* lidiaba más en general con la «muerte de la filosofía», proclamada por los posmodernos. Bouveresse se preguntaba cuánto tiempo más podría la filosofía francesa, desprovista de sustancia por culpa de sus practicantes, mantenerse a sí misma «consumiendo su propia carne», es decir, deconstruyendo las estructuras de su discurso³⁸. En lugar de una disciplina racional, proponían una

³⁵ J. Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, París, 1984, pp. 130, 134.

³⁶ J. Bouveresse, *Le philosophe et le réel: Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, cit., p. 18.

³⁷ J. Bouveresse, *Le philosophe chez les autophages*, París, 1984, p. 182 [ed. cast.: *La filosofía entre los autófaos*, México DF, 2015].

³⁸ *Ibid.*, p. 14. A pesar de la ferocidad de estas obras, Bouveresse no tendría dificultades a la hora de trabajar con Derrida en la Comisión sobre educación convocada por Bourdieu y François Gros en 1989.

invitación al desorden creativo, al estilo del que Oswald Spengler postuló en *La decadencia de Occidente*. Contra ello, la filosofía debía reclamar los valores de lo limitado y lo exacto.

En este punto Bouveresse movilizó el pensamiento de Robert Musil, quien, en su crítica a Spengler en la década de 1920, había apuntado a las ideas arrolladoramente romántico-nihilistas del periodo anterior, ideas que Derrida, Foucault y Lyotard estaban ahora de nuevo alimentando³⁹. Durante el periodo de entreguerras, la realmente original concepción filosófica de la historia de Musil fue elaborada en una serie de ensayos, «instantáneas», complejos de ideas e intervenciones coyunturales, tanto urgentes como abstractas, que complementaban los múltiples bocetos de su épica moderna en forma de novela, *El hombre sin atributos*⁴⁰. Sirviéndose de su formación en matemáticas, filosofía, psicología experimental e ingeniería, y con una vida profesional dedicada al periodismo cultural y político, lidió con los problemas planteados por una «zona intermedia» no constituida entre el pensamiento artístico y el científico. El primer encuentro público de Bouveresse con este conjunto de obras tuvo lugar en 1978, cuando fue invitado a contribuir a un número que *L'Arc*, publicación mensual iconográfica, dedicaba a Musil. Desde entonces, Bouveresse ha manifestado que acude a los escritos del escritor austriaco «cada día y cada noche»: era «ese raro autor que se antojaba completamente honesto»⁴¹. En un estudio con forma de libro, *L'homme probable* (1993), Bouveresse exploraba las perspectivas que la obra de Musil abre en los debates actuales en torno al azar y el determinismo. Si bien es cierto que este tipo de análisis sería algo inusual en un filósofo analítico anglófono, era menos sorprendente en un contexto francés: Sartre había escrito con profusión sobre Flaubert y los deconstruccionistas, sobre Poe y Kafka. De forma análoga, la obra de Musil se convirtió para Bouveresse en un texto fundacional: «En mis sucesivas lecturas de *El hombre sin atributos* no tuve nunca la menor duda de que es precisamente desde ahí desde donde tenemos que volver a empezar,

³⁹ Véase Robert Musil, «Mind and Experience: Notes for Readers who Have Eluded the Decline of the West», en R. Musil, *Precision and Soul: Essays and Addresses*, Burton Pike y David Luft (eds.), Chicago, 1990; el ensayo fue publicado por vez primera en *Der neue Merkur* en 1921.

⁴⁰ La obra completa de Musil comprende nueve volúmenes. Muchos de sus ensayos se publicaron en *Die neue Rundschau*, del que era redactor en 1914.

⁴¹ J. Bouveresse, «La science sourit dans sa barbe», *L'Arc*, núm. 74, abril de 1978; publicado de nuevo en *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit: Dix études sur Robert Musil*, París, 2001; J. Bouveresse, *Le philosophe et le réel: Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, cit., p. 29.

desde el último detalle donde el autor nos dejó»; nuestra era «no ha empezado todavía a comprender los usos que podría tener este libro»⁴². ¿Cuál era el contexto del proyecto cultural e intelectual de Musil y qué «usos» le ha dado Bouveresse al autor austriaco?

¿Síntomas del futuro?

Musil, que escribe tras el colapso del Imperio austrohúngaro, en cuya cultura se había formado, estaba poseído por la necesidad de comprender la nueva realidad social que se estaba fraguando. Su tema era el cambio. Desterró de forma implacable cualquier asomo de nostalgia por el viejo mundo, al tiempo que retenía de él la memoria y la comprensión más exhaustivas. Muchos de aquellos que hablaban del «hombre nuevo» se referían en realidad al hombre viejo, pero liberado. La concepción de Musil de la historia, increíblemente radical, apuntaba a otra cosa. Según aseveraba el narrador de *El hombre sin atributos*, en cada momento el mundo podía ser transformado en cualquier dirección; esto era algo que, por así decirlo, el mundo llevaba «en la sangre». Por eso, de lo que se trataba era de comportarse uno mismo no como un personaje «definitivo», en un mundo «definitivo, donde solo falta ajustar unos cuantos tornillos», sino más bien, «como alguien nacido para cambiar, rodeado por un mundo creado para el cambio, más o menos como una gota de agua dentro de una nube»⁴³. Había dos maneras de reaccionar ante los elementos de desorden presente de un sistema: tratar de neutralizarlos o tratarlos como elementos posibles para un orden completamente diferente, como síntomas del futuro. Según Musil, Thomas Mann había optado por la primera vía: los escritores que más agradan a su época son aquellos que mejor la representan, en el sentido de que aportan una versión mejorada de la cosmovisión del ciudadano medio, el cual, de un plumazo, siente que la vida está allí certeramente representada. Para Musil, la tarea del escritor no consistía en expresar la percepción común de la época, sino en transformarla⁴⁴. En parte, los orígenes de la catástrofe que había asolado Europa en 1914 yacían en la incongruencia entre su ideología neorromántica dominante y las realidades de la vida europea. De la enorme cantidad de literatura sobre el tema, a duras penas

⁴² J. Bouveresse, *L'homme probable: Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, París, 1993, p. 63.

⁴³ Robert Musil, *The Man without Qualities*, vol. I, Londres, 1997, p. 295 [ed. cast.: *El hombre sin atributos*, Barcelona, 2012].

⁴⁴ J. Bouveresse, *L'homme probable*, cit., pp. 31-33.

había «un libro sensato, que trate de ver este problema en tanto que problema, un problema nuevo, y no como una solución vieja, fallida»⁴⁵.

No es difícil ver por qué Bouveresse habría de sentirse atraído por la obra de Musil. En primer lugar, su ironía sin contemplaciones a costa de la ideología neo-romántica proporcionaba toda una artillería que desplegar contra los proponentes de ampulosos sistemas filosóficos. Tanto en sus ensayos como en *El hombre sin atributos*, Musil atacó ideas por entonces en boga, como las que propagaba, entre otros, Spengler en *La decadencia de Occidente*, acerca de la caída inminente de la civilización. Musil atacaba la manera en que estos profetas blandían la Segunda Ley de la Termodinámica para dotar de una legitimidad seudocientífica a sus nociones de decadencia racial y cultural, del mismo modo que criticaba su dependencia política de la figura del héroe salvador, el hombre de grandes cualidades capaz de sacar a la humanidad del abismo. Todo esto era combustible para la tarea que Bouveresse se había propuesto de demolición de las pretensiones filosóficas francesas. La gran ironía de *El hombre sin atributos*, escrito en la década de 1920 y después, pero ambientado en la Kakania anterior a 1914⁴⁶, gira en torno a la «Acción paralela», cuando los artistas de la Viena de la *belle époque*, los intelectuales, los líderes empresariales y los políticos estaban volcados en la cuestión de cómo expresar el carácter sublime de la esencia filosófica y cultural de Austria en la preparación de las celebraciones por el septuagésimo aniversario en el trono del emperador, que iba a tener lugar en 1918... Parte de los golpes de humor más lúgubres se dedican al carácter de Arnheim, el pretencioso hombre de negocios prusiano –inspirado en Walter Rathenau–, cuyos pronunciamientos metafísicos acerca de la decadencia de la civilización seducen a la corte imperial. La noción de que el hombre «hace» la historia es un constante motivo de escarnio, con un narrador que compara a los «moldeadores del mundo» con los autores de poca monta que escriben para el teatro comercial: «Las animadas escenas que crean nos aburren por su falta de ideas y de novedad, pero por el mismo motivo nos arrullan y nos llevan a ese estado de adormecimiento en el que aceptamos sin resistencia todo lo que nos ponen delante. Bajo esta luz, la historia surge a partir de ideas rutinarias»⁴⁷.

⁴⁵ R. Musil, «The German as Symptom» [1923], en *Precision and Soul: Essays and Addresses*, cit., p. 154.

⁴⁶ Las siglas «KaKa» corresponden a *kaiserlich y königlich*, «imperial y real», los atributos gemelos de la desaparecida monarquía austrohúngara.

⁴⁷ R. Musil, *The Man without Qualities*, cit., pp. 149, 395.

La propia construcción de Musil era decididamente antiheroica y no aristocrática. Su concepción de la historia, subrayaba Bouveresse, se basaba en una conciencia de la desproporción, a menudo espectacular, que existe entre las escalas de causa y efecto. Las tentativas concertadas, que movilizaban enormes esfuerzos, a menudo producían resultados mínimos, mientras que las causas insignificantes podían producir cambios del todo inconmensurables⁴⁸. Musil ponía como ejemplo la emancipación femenina, que era resultado de la interrelación de numerosos factores: cambios en la actividad del hogar; el declive de la fecundidad, relacionada a su vez con los cambios en las condiciones económicas y de vida; unos nuevos marcos jurídicos; un nuevo concepto del amor; la Primera Guerra Mundial, que liberó a la masa de las mujeres de su sometimiento hacia los ideales masculinos; sin olvidar el papel decisivo que jugaron los sastres, gracias a los cuales las mujeres se liberaron de los atuendos decimonónicos, esas densas capas de ropajes, abombadas y con vuelos⁴⁹. Su «ley de la razón insuficiente», un giro irónico a partir de Leibniz, estipulaba que tanto en nuestras vidas personales como en nuestras vidas público-históricas, lo que sucede no lo hace por una razón, ni buena, ni suficiente. En estas condiciones, lo lógico era tener en cuenta las leyes de la probabilidad, que podrían ofrecernos las tendencias y términos medios a los que se adecuarían acontecimientos e individuos (estos últimos, sin saberlo siquiera). En contraste con el compulsivo heroísmo de Nietzsche, Musil trató de conceptualizar al hombre «medio» o «más probable», en tanto que sujeto verdadero y protagonista de la sociedad de masas. Esta era, para Bouveresse, «una teoría de las causas menores, de los pequeños cambios y del progreso modesto», que tenía la virtud de desinflar los relatos pretenciosos acerca del lugar que ocupan los seres humanos en el orden social, según una visión pro-científica, incluso anti-humanista, de la modernidad, que otorgaba un gran valor a la claridad y a la precisión⁵⁰. Según el balance cáustico de Musil: «Si quiero una visión del mundo, entonces debo ver el mundo, esto es, establecer los hechos. El hecho más pequeño acerca de la conexión entre el alma y el equilibrio hormonal me da más perspectivas que un sistema idealista»⁵¹.

⁴⁸ J. Bouveresse, *L'homme probable*, cit., p. 16.

⁴⁹ R. Musil, «Woman Yesterday and Tomorrow» [1931], *Precision and Soul: Essays and Addresses*, cit., p. 212.

⁵⁰ J. Bouveresse, *L'homme probable*, cit., pp. 207, 176. Vincent Descombes se refiere al tema del «hombre medio» en la obra de Bouveresse en «Grandeur de l'homme moyen», *Critique*, núm. 567-568, pp. 661-677.

⁵¹ R. Musil, «The German as Symptom», cit., p. 155.

Un tercer ámbito de confluencia tiene que ver con la crítica que hace Musil al sujeto –o «espíritu»– neorromántico, crítica que encaja con el ataque de Bouveresse al «mito de interioridad» cartesiano. *El hombre sin atributos* puede leerse como una extensión de la noción de Wittgenstein de la naturaleza pública del pensamiento a otros atributos y experiencias «interiores». Para Musil, estas últimas podían darse bajo distintas luces, bajo un espectro que podía variar desde lo individual hasta lo general. Tal y como rumia Ulrich, su protagonista central: «Uno puede sentir un golpe no solo como dolor, sino como una afrenta, que lo intensificará de manera intolerable; pero uno puede también recibirlo con deportividad», como en un combate de boxeo, cuando es «meramente un obstáculo» que a uno le puede pasar casi desapercibido, ya que «ha sido ubicado en su sitio dentro de un contexto más amplio, el del combate, como resultado del cual su naturaleza demuestra ser más dependiente de la tarea que ha de desempeñar»⁵². Esto no era una negación de las pasiones –el personaje de Ulrich es un «hombre apasionado»–, sino una comprensión de las mismas que se oponía radicalmente a esa fetichización del alma y del sentimiento que llevaban a cabo los neorrománticos. La novela de Musil subvertía el monólogo interior de Joyce, Proust y Woolf, para ofrecer un retablo objetivo, científico de la modernidad. Su perspectiva afirmaba las cualidades genéricas, impersonales, de la sociedad de masas. Sin embargo, no las veía como síntomas de la decadencia.

Finalmente, la obra de Bouveresse sobre Musil sugiere un paralelismo entre su propia posición en tanto que *outsider* autoproclamado dentro de la filosofía francesa y el pensamiento de Musil sobre la alteridad. Según escribió este último en «El alemán como síntoma», eran pocas las personas a las que dejaba impasible el pensamiento de que, aparte de la vida que llevaban, bien pudiera haber otra, en la que las acciones tuvieran su sentido, y no solo su causa. La meta del escritor era permitir a la gente hallar esta otra perspectiva, que luego cada uno pudiera adaptar a su propio caso individual⁵³. En *L'homme probable*, Bouveresse calificó esto «pensar de otra manera». Para Musil, la naturaleza aleatoria, polifacética del cambio señalaba una liberación: el conocimiento de la contingencia podía abrir el camino a la resistencia y a la concepción de otras formas de vivir⁵⁴. Esto significaba que debíamos, en primer lugar, dejar de ser pose-sivos con respecto a nuestras experiencias, para, en lugar de ello, verlas

⁵² R. Musil, *The Man without Qualities*, cit., p. 39.

⁵³ R. Musil, «The German as Symptom», cit., p. 153.

⁵⁴ J. Bouveresse, *L'homme probable*, cit., p. 106.

como algo más general: «No dirigidas hacia nosotros mismos, sino hacia arriba y hacia fuera»⁵⁵. Ulrich, el hombre sin atributos (si bien «atributos personales» podría ser una traducción más fiel de *Eigenschaften*), representaba la actualización de este intento de vivir «experimentalmente» e «hipotéticamente». Al mismo tiempo, la contingencia radical de Musil ofreció a Bouveresse los medios para retratar una nueva sociología del conocimiento, apartando a los filósofos de su papel profético y vanguardista. Para el «hombre común» imaginó Bouveresse una «ciencia común», disponible y útil para la gente corriente y no dominio exclusivo de intelectuales visionarios. Lo interesante de la obra de Musil era que sugería que se podía concebir una relación distinta entre el conocimiento y la gente.

Para Bouveresse, entonces, la obra de Musil prescindía de abstracciones elevadas, refutaba el «mito de la interioridad», enfatizaba la precisión y ofrecía principios –modestos y lógicos– con los que defender lo «ordinario». Situó a Musil dentro de una «tradición austriaca», que partiría de Bolzano y llegaría hasta Popper, vía Brentano, Wittgenstein, Schlick y Neurath. En contraste con una tradición alemana de idealismo kantiano y «grandiosas construcciones especulativas» hegelianas, la austriaca se caracterizaba por una preferencia por la lógica, la precisión, las ciencias empíricas y las metodologías del paso a paso. En este sentido, según argumentaba Bouveresse, sería difícil encontrar un pensador «más típicamente austriaco, menos alemán» que Musil⁵⁶. Hablando de su propia posición, Bouveresse ha sugerido en una ocasión que, de adecuarse a algún temperamento «nacional», desde un punto de vista intelectual el suyo era «kakanio», es decir, austriaco, no francés. Y añadía con satisfacción que un colega suyo lo había identificado con «Ulrich»⁵⁷. Pero si esto suena demasiado ordenado, Bouveresse también ha importado otros elementos más perturbadores, incorporándolos a su pensamiento. Tal es el caso de ese concepto de Musil, tan poco wittgensteiniano, de otra vida. Si bien es cierto que Bouveresse sigue haciendo sobre todo hincapié en pensar –más que en vivir– de manera diferente, desde la década de 1990 en adelante su obra se ha ido abriendo más a la crítica social.

⁵⁵ R. Musil, *The Man without Qualities*, cit., p. 396.

⁵⁶ J. Bouveresse, «Robert Musil and the Destiny of Europe», *European Journal of Philosophy*, vol. 1, núm. 1, 1993, p. 221; véase también J. Bouveresse, *Le philosophe et le réel: Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, cit., p. 104.

⁵⁷ J. Bouveresse, *Le philosophe et le réel: Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, cit., pp. 30-31.

El arte de la crítica

De hecho, a medida que la política y la cultura francesas consolidaron su desplazamiento a la derecha en la década de 1990, Bouveresse, a fuerza de no moverse de su sitio, ahora se encontró más próximo al ambiente de la izquierda independiente. En el Collège de France, la influencia de su amigo y colega Bourdieu la experimentó como una forma de liberación intelectual que lo ayudó a «pensar mejor»: en otras palabras, a pensar más libremente». En contraste con Bourdieu, «cuyo sentir político más profundo era el odio al “moderantismo”», Bouveresse se describía a sí mismo como alguien que pretende «reconciliar el radicalismo en la crítica filosófica (o satírico-filosófica) con el pragmatismo y la aceptación del mal menor en la acción», mostrando una indulgencia mucho mayor que Bourdieu hacia la «flacidez» del centroizquierda. Al mismo tiempo, era más escéptico que Bourdieu ante la idea de que la crítica de los medios de comunicación o del sistema educativo pudiese operar un cambio social real. Pero si en la década de 1960 se había sentido airado ante la insistencia de los alumnos de Althusser en que «todo es político», ahora Bouveresse veía con desdén el nuevo consenso, que da por sentado que, en lo que respecta a la filosofía, «nada es político» razón por la cual se considera inapropiado analizar si, detrás del choque de posturas filosóficas enfrentadas, *podiera haber* en juego intereses políticos o de clase. El radicalismo obligatorio, el «conformismo de la subversión», había dado paso a un «conformismo de la adhesión consensual»⁵⁸.

A finales de la década de 1990 y principios de la siguiente, Bouveresse publicaba sus escritos en ámbitos de la izquierda inconformista (los libros, en *Raisons d'Agir* y *Agone*, y los artículos, en *Le Monde diplomatique* o en la revista *Agone*), e incorporaba a un tercer escritor, el gran satírico vienés Karl Kraus, a su panteón austriaco⁵⁹. Kraus no era una elección

⁵⁸ J. Bouveresse, *Bourdieu, savant et politique*, cit., pp. 10, 14, 51-52. La indulgencia con respecto a la *mollesse* socialista incluía firmar un manifiesto público pidiendo el voto para Ségolène Royal en 2007. Difícil encontrar un candidato que ejemplificara mejor que Royal esa corrupción del nexo político-intelectual-mediático, que Bouveresse ha vilipendiado en otras ocasiones; Bernard-Henri Lévy, descamisado para su mitin estelar de campaña con Royal, fue un asesor clave. Véase «Le 22 avril, assumer notre responsabilité», *Libération*, 19 de abril de 2007. Otros firmantes incluían a Etienne Balibar, Robert Castel, Françoise Héritier, Pierre Macherey, Emmanuel Terray y Loïc Wacquant.

⁵⁹ El primer libro de Bouveresse sobre Kraus apareció en las colecciones de *Raisons d'Agir*, editadas por Bourdieu: *Schmock, ou le triomphe du journalisme: La grande bataille de Karl Kraus*, París, 2001. Quince años antes había contribuido en un

obvia para un pensador que, como Bouveresse, valoraba la sobriedad y la precisión por encima de todo. La modalidad de Kraus, la polémica virulenta, se basaba en la exageración partidista y en el empleo de las primeras armas que tuviera a mano. Si se trataba de claridad y precisión en la sátira, Heine habría sido tal vez un mejor modelo. Sin embargo, los objetivos de Heine fueron el idealismo alemán y la censura prusiana, mientras que el oponente de Kraus fue primero y ante todo la prensa. Bouveresse estaba lejos de ser el primer pensador que se ocupaba del carácter de los medios de comunicación franceses y de su papel en la vida política e intelectual de la nación tras la derrota de 1968 y más aún, después de 1989. Además de la obra de Bourdieu y Debray, *Nouveaux chiens de garde* (1998), de Serge Halimi, era un informe mordaz sobre el dominio corporativo de la esfera mediática y sus corruptos efectos, con unos críticos cuyas reseñas elogiaban los títulos que salían de las imprentas de sus amos. Conviene destacar asimismo el papel de vanguardia que jugaron los medios tras el revés que para las políticas neoliberales supuso la derrota popular de las reformas de Juppé en 1995; los políticos, dependientes del apoyo del electorado, mantuvieron un perfil bajo y fue la prensa atlantista, liderada por *Le Monde* y *Le Nouvel Observateur*, la que se ocupó de vender la «reforma», a la vez que promovía el triunfo del humanitarismo liberal por todos los foros del pensamiento francés.

La íntima relación entre intelectuales y prensa traía a la mente las jermiadas que lanzaba Kraus durante la Primera Guerra Mundial contra el estridente patriotismo de ambos. Kraus dirigía su ácido ingenio contra los escritores fraudulentos, los políticos corruptos y los periodistas degradados de la Viena de antes y después de la Gran Guerra. Ellos serían el objetivo de la campaña que lideró sin descanso desde su periódico *Die Fackel*, donde ocupaba la posición de «crítico desprejuiciado, que observa las cosas sin anteojeras partidistas». No es que sus escritos no reflejaran simpatías partidistas, sino que estas quedaban subordinadas a lo que él llamaba su «oficio público»⁶⁰. Tal fue el programa que Bouveresse se

número especial de una revista francesa interesada en la cultura austriaca, con ocasión del quincuagésimo aniversario de la muerte del escritor satírico: Jacques Bouveresse, «C'est la guerre. C'est le journal», *Austriaca: Karl Kraus (1874-1936)*, núm. 22, mayo de 1986. También Bourdieu fue un gran admirador de Kraus, al que citó con frecuencia en tanto que aliado sociológico en sus posteriores escritos políticos. Véase su «The Contemporary Relevance of Karl Kraus», en *Political Interventions: Social Science and Political Action*, Londres, 2008.

⁶⁰ Karl Kraus, citado en Edward Timms, *Karl Kraus, Apocalyptic Satirist: Culture and Catastrophe in Habsburg Vienna*, New Haven (CT), 1986, p. 37.

propuso seguir en sus propios comentarios sobre la prensa francesa. También aquí había ocasiones en las que el filósofo podía desempeñar un servicio público, y Kraus era un modelo para exponer las discrepancias entre ideología y acontecimiento. Al igual que Kraus, Bouveresse sostenía que la «libertad de prensa» carecía de significado si no iba asociada a un compromiso con la verdad y la integridad. Cuando palabras como «informar» y «comunicar» terminan empleándose de manera intransitiva, la cuestión del «qué» y del «por qué» tiende a desaparecer de la vista. Una prensa que no era sino el vocero de las empresas o de los intereses políticos era prácticamente el garante de la distorsión informativa. El resultado final solo podía ser aquello que Debord denominaba (como Kraus antes que él, según recalca Bouveresse) la sociedad del espectáculo⁶¹. En el mundo de *l'information*, «todo, incluyendo lo más horrible e intolerable, se convierte en una abstracción. Ya no hay hechos, sino solo fragmentos de información que absorber». El resultado solo podía ser «un proceso de “desrealización”»⁶². Cada uno a su manera, tanto la filosofía francesa dominante como los principales medios de comunicación del país operaban para socavar las reglas y procedimientos de determinación de la verdad que debían sostener la vida intelectual, debilitando toda percepción pública de las realidades contemporáneas.

Convicciones críticas

Durante la pasada década han venido proliferando escritos de la pluma de Bouveresse, a medida que Agone ha reciclado intervenciones puntuales suyas en forma de libros breves, que ha acompañado con una serie de seis volúmenes de sus escritos más tempranos⁶³. En este sentido destaca una contribución en concreto. *Peut-on ne pas croire?* (2007) se ocupa directamente del argumento de Debray contenido en *Critique de la raison politique* (1983) y en su obra posterior, según el cual, *contra* los racionalistas, no es posible trascender la profunda necesidad humana de lo sagrado, de un principio organizador de la sociedad: los sustitutos

⁶¹ Se trata de un concepto cuya autoría Bouveresse y otros han reclamado para Kraus, si bien el término y su derivación teórica explícitamente marxiana le pertenecen sin lugar a dudas a Guy Debord. Véase Jacques Bouveresse, *Satire et prophétie: Les voix de Karl Kraus*, Marsella, 2007, pp. 158-167. Véase también Giorgio Agamben, «Marginal Notes on Commentaries on the Society of the Spectacle», en *Means without Ends*, Minneapolis (IN), 2000, pp. 75-76.

⁶² J. Bouveresse, *Le philosophe et le réel: Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, cit., p. 28.

⁶³ Sus libros más recientes son *Nietzsche contre Foucault: Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir* (2016) y *Le mythe moderne du progrès* (2017).

seculares de la religión tradicional –los valores republicanos, el partido político, etcétera– se transforman inevitablemente en sistemas de creencias con sus propios sacerdotes y sus santas tradiciones⁶⁴. En opinión de Bouveresse, si bien era indiscutible que necesitamos creencias, Debray se equivocaba al decir que la religión era tan solo un sistema de creencias entre otros muchos. Antes bien, la religión es lo suficientemente específica en tanto que forma de creencias como para plantear una problemática particular. El hecho de que no podamos prescindir de la fe en general no quiere decir que no podamos lidiar con este tipo particular de fe. El argumento de Debray de que la religión siempre es reemplazada por otra cosa de naturaleza religiosa pasaba demasiado rápido del hecho a la ley: el mero hecho de que las cosas hayan sucedido de una determinada manera no nos permite concluir que nunca podrán hacerlo de otra forma. El hecho histórico de que la muerte de la religión, a pesar de lo que se anunció, no haya tenido lugar no significa que dicha muerte, de producirse, no constituyese un progreso real; y, por otro lado, entre los diferentes sustitutos seculares de lo que Debray llamaba «la función de Dios», algunos son claramente más deseables que otros. En cuanto a la sugerencia de Debray de que la religiosidad estadounidense ha contribuido a la autoconfianza de su sociedad y que, por lo tanto, ha propiciado el afianzamiento del *God's Own Country* en su estatus de superpotencia sin rival –en contraste con «la cordial despedida de Europa de la escena de la historia», antes de pasarle el testigo a Washington–, ¿significa eso acaso (y aquí Bouveresse lanzaba una puya a Debray, célebre por sus diferencias con respecto a Estados Unidos) que el predominio estadounidense es preferible?

En opinión de Bouveresse, Debray podía refugiarse detrás de Durkheim, de quien tomaba su idea de lo sagrado. *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) había rastreado la consagración de ideas tales como la de libertad de investigación o el ideal del progreso, que para Durkheim

⁶⁴ En *Prodiges et vertiges de l'analogie* (1999), Bouveresse había vilipendiado a Debray, además de a Michel Serres y a Badiou, por abusar de las analogías matemáticas: en el caso de Debray, del teorema de incompletitud de Gödel, del que se sirve para apoyar su tesis de que todas las sociedades requieren de un principio organizador externo, que las impida llegar nunca a «cerrarse». Para Bouveresse, esto recordaba a la manera en que los contemporáneos de Musil habían explotado analogías dudosas con la termodinámica, tomando fragmentos escogidos caprichosamente de la ciencia para dar a sus teorías una apariencia de rigor. Para comentarios sobre la comprensión de la metáfora por parte de Bouveresse, véase Thomas Baldwin, «Jacques Bouveresse: Being unFrench, Metaphorically», *French Cultural Studies*, vol. 18, núm. 3, 2007, pp. 321-333.

ahora parecía un «sacrilegio» negar. Debray asumía la caracterización de Durkheim de todas las representaciones y acontecimientos relacionados con la reproducción del lazo social como «religiosos», así como su división del trabajo, que atribuía el campo del conocimiento a la ciencia y el de la vida y la acción a la religión. Para Durkheim, la verdadera función de la religión es ayudarnos a vivir, no ayudarnos a conocer. Junto con William James, mantenía que un creyente puede lograr más cosas: se siente más fuerte; se yergue sobre el sufrimiento humano, porque se yergue sobre su propia condición humana. Sobre esta base, comentaba con sequedad Bouveresse, sería lógico admirar el éxito evidente de Estados Unidos, que parece haber aceptado conocer menos –manteniendo su religión tradicional, por no decir arcaica– para conseguir mayores logros. Debray no andaba mal encaminado cuando decía que el actual *revival* de los viejos dioses planteaba un problema real. Pero la explicación debía buscarse en el bien conocido fenómeno de la amnesia histórica, la cual, tras la derrota de una antaño prometedor forma nueva, prefiere recurrir a las soluciones «de toda la vida», como si estas no se hubieran ya ensayado y comprobado su insuficiencia. El *revival* religioso no significa que ahora Dios ya no esté muerto. Por el contrario, nos da una idea de la medida del abandono social que muchos sienten, especialmente los menos privilegiados: una medida de todo aquello que nos falta en el presente estado de cosas y de la escala de la transformación social que sería necesaria para ofrecerles un sentido legítimo de pertenencia⁶⁵.

Evaluación

¿Cómo valorar este vasto y variado corpus de pensamiento? La contribución más original de Bouveresse es la de haber puesto el racionalismo francés a dialogar con la cultura intelectual vienesa de principios del siglo XX –la filosofía, pero también la literatura y la crítica cultural–, para producir una obra que, a diferencia de lo que sostienen algunos de sus críticos parisinos, no puede reducirse a una mera filosofía del consenso, ni tampoco a una tosca importación de la «filosofía del lenguaje ordinario» de tipo anglosajón. Bouveresse ha producido esa síntesis singular, como diría él, a modo de renuncia a la manera francesa de hacer filosofía. Sin embargo, su obra también puede verse como una propuesta de renovación de dicha filosofía, al estilo, tan poco familiar, de la tradición

⁶⁵ J. Bouveresse, *Peut-on ne pas croire? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marsella, 2007, pp. 188-205; véase también «Dieu, la vérité, la foi», *Le Monde diplomatique*, febrero de 2007. Debray no ha respondido directamente a estas críticas.

analítica, tratando de superar la filosofía francesa, y en particular a los deconstruccionistas, en muchas de sus posiciones clave. Bouveresse nos desarma con su imperturbabilidad ante la crítica de que su obra no es original, que está construida, en términos generales, con un andamiaje de citas, o que muchos de sus movimientos son derivados: «Es un problema para la gente que lo pregunta, pero no para mí»; «Filosofar como reacción a lo que otros filósofos han dicho puede ser una forma muy útil de hacerlo; no me importa si se clasifica como una categoría subalterna»⁶⁶. Desde un punto de vista moral, estas razones imponen respeto. Pero siempre podemos abundar en la cuestión de cómo trata Bouveresse a estos otros pensadores.

Hay dos términos muy suyos que se repiten a lo largo de su obra. El primero es una rústica «desconfianza» *campagnard*⁶⁷ no solo de todo lo oscuro y elitista, sino también de las majestuosas síntesis o del pronunciamiento grandilocuente. El segundo es una casi incondicional «admiración» por los grandes escritores, una actitud que a menudo se considera como particularmente francesa. Ambos términos pueden ser obstáculos al juicio riguroso y templado. En retrospectiva, es cierto que Bouveresse ha atenuado su antigua «desconfianza» ante las figuras principales de la tradición filosófica francesa. Ahora admite que Sartre fue una figura ejemplar, por la generosidad con la que defendió las buenas causas; e incluso, en lo que respecta a los deconstruccionistas de la década de 1980, reconoce que no se puede negar que ahí «estaba ocurriendo algo importante», y que hoy puede haber algún motivo para lamentar el paso de aquellos tiempos⁶⁸. La admiración puede ser una gran limitación. Recomendar la obra de un pensador para propósitos contemporáneos conlleva una responsabilidad: la de considerar dicha obra en su totalidad, rastreando sus puntos fuertes y sus debilidades, así como su contexto sociopolítico, sin olvidar la valoración del punto de vista de sus críticos más sólidos. En su intercambio con Rorty, Bouveresse presentaba el ideal de una comunidad filosófica democrática, donde

⁶⁶ J. Bouveresse, *Le philosophe et le réel: Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, cit., pp. 85, 87.

⁶⁷ J. Bouveresse, «Méfiance» [desconfianza] aparece en muchas ocasiones en *Le philosophe et le réel*, cit., pp. 13, 21, 61, 72, 82, *inter alia*, así como también en la alocución de Bouveresse en homenaje a Bourdieu, que abría diciendo que lo que los unió de forma tan estrecha era su *méfiance* compartida ante los grandes pronunciamientos filosóficos, J. Bouveresse, *Bourdieu, savant et politique*, cit., p. 25.

⁶⁸ J. Bouveresse y Vincent Descombes, «Ce qui reste de la philosophie de Sartre», *Miscellanea*, blogspot de Gloria Origgi, <http://bit.ly/2EvS3eG>; J. Bouveresse, *Bourdieu, savant et politique*, cit., p. 55.

todos los ciudadanos tienen el mismo deber de ofrecer sus argumentos y de escuchar y discutir las posibles objeciones⁶⁹. Ahora bien, si la política de la filosofía es una cuestión de procedimiento, ¿hasta qué punto mantiene Bouveresse estos estándares cuando se trata de sus tres mentores vieneses?

Bouveresse tiene el mérito de haber introducido la obra de Wittgenstein en Francia, pero ha hecho poco por explorar su conservadurismo o sus mistificaciones, ni tampoco ha tratado de formular una respuesta crítica equilibrada. Esto ha hecho que su propia obra esté desgarrada por tensiones en torno a la noción wittgensteiniana de filosofía en tanto que terapia, únicamente preocupada por los errores de otros filósofos, a la vez que elusiva ante cualquier crítica formulada del «sentido común» realmente existente. Siguiendo la estela de los admiradores anglosajones de Wittgenstein, Bouveresse no ha hecho ningún intento sistemático de dar respuesta a las críticas, a menudo devastadoras, que otros filósofos han hecho de Wittgenstein (las más patentes son las de Gellner, pero también están las de Popper o las de David Pole). En general, en su tratamiento de los escritos exploratorios de Wittgenstein, Bouveresse emplea dos varas de medir. Así, por un lado, nos presenta una reconstrucción indulgente de sus divagaciones sobre Freud, mientras, por otro, tergiversa de manera burda los argumentos de Sebastiano Timpanaro, tildándolos de determinismo reduccionista⁷⁰.

Bouveresse ataca a sus colegas franceses por adoptar la pose de grandes luminarias, pero prefiere ignorar el hecho de que Wittgenstein interpretaba el papel de genio a la perfección y que formó en torno suyo un pequeño culto de hechizados acólitos. Bouveresse pasa de puntillas sobre las opiniones, a menudo grotescas, que Wittgenstein expone en *Culture and Value*. Allí el filósofo austriaco saludaba la llegada de la bomba atómica «por crear la posibilidad del final, la destrucción de un horrendo mal». Negaba que las mujeres pudieran tener el derecho al voto y, al parecer, mientras daba una clase en Cambridge, se mantuvo en silencio hasta que las oyentes hubieron abandonado la sala. En términos políticos era una especie de santo loco, con una tendencia a hacer juicios más que dudosos y, por supuesto, un gran defensor del emperador en la Primera Guerra

⁶⁹ J. Bouveresse, «Reading Rorty: Pragmatism and Its Consequences», cit., p. 140.

⁷⁰ J. Bouveresse, *Wittgenstein Reads Freud*, Princeton, 1996, pp. 3-22. Para una visión alternativa, véase Charles Rycroft, «Timpanaro and “The Freudian Slip”», *NLR* 1/118, noviembre-diciembre de 1979.

Mundial. Su amigo Paul Engelmann habló de «su lealtad a toda autoridad legítima, ya fuera religiosa o social», una actitud que era «su segunda naturaleza, hasta tal punto que a lo largo de su vida las convicciones revolucionarias, fueran del tipo que fueran, siempre se le antojaron, pura y simplemente, “inmorales”»⁷¹. Bouveresse nunca llega a preguntarse si estas opiniones guardan tal vez alguna relación con su obra filosófica.

Kraus, por su parte, demostró un verdadero coraje político en su declarada oposición a la Primera Guerra Mundial. Pero en la famosa xilografía de la portada de *Die Fackel*, en la que una tea ardiendo ilumina el *skyline* de Viena, la «antorcha» de Kraus produce tanto humo como luz. En esta gran época, en sus escritos durante la guerra, atacaba una y otra vez a la prensa –Moriz Benedikt, de *Die Neue Freie Presse*, «el hombre que se sienta en la caja registradora de la historia universal»–, y no a los gobernantes de Europa, como responsables de la guerra. Kraus no hizo el menor intento de analizar las causas subyacentes ni las condiciones que enfrentaron entre sí a los poderes imperiales, los nuevos y los viejos. Como tampoco lo hace Bouveresse, que por su parte no demuestra tener sentido histórico alguno y que, de hecho, alaba la tradición de la filosofía analítica precisamente por su ahistoricidad. En cuanto a la política, hay que decir que, si bien se declaraba apolítico, Kraus simpatizaba abiertamente con el partido socialdemócrata de Austria tras 1918, pero más tarde, en la década de 1930, apoyó su supresión bajo el régimen del austro-fascista Dolfuss⁷². En este caso no se trataba solo de elegir un mal menor frente al nazismo (aunque Kraus utilizara este argumento para justificar su propia postura), sino de un ardiente entusiasmo personal por Dolfuss como líder. Bouveresse construye en este punto una defensa de Kraus extraña y evasiva: en su opinión, sus admiradores habían presumido un compromiso con la socialdemocracia en un hombre que quizá nunca lo había tenido y, por lo tanto, esperaban demasiado de él; en realidad, el hecho era que Kraus no tenía una posición política que pudiera traicionar⁷³. Pero si a Bouveresse las implicaciones políticas de las acciones de Kraus le dejan impasible, ¿no debería afectarle al menos un poco el abandono, por parte de su mentor, de su papel de crítico

⁷¹ Para el comentario sobre las mujeres, del que muchos otros se han hecho eco, véase Freeman Dyson, «What Can You Really Know?», *The New York Review of Books*, 8 de noviembre de 2012. Sobre la bomba, véase Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value: A Selection from the Posthumous Remains*, Oxford, 1980, pp. 55-56.

⁷² Edward Timms, *Karl Kraus, Apocalyptic Satirist: The Postwar Crisis and the Rise of the Swastika*, New Haven, (CT), 1986, pp. 473-491.

⁷³ J. Bouveresse, *Satire et prophétie: Les voix de Karl Kraus*, cit., p. 156.

público? Lo cierto es que Bouveresse ha atacado a Derrida y a otros por fabricar débiles pretextos para defender a Heidegger, cuando él ha hecho la misma operación en el caso de Kraus.

Musil, al igual que Wittgenstein, combatió como voluntario en 1914. En términos políticos, antes de la guerra el autor de *Las tribulaciones del estudiante Törless* se describía a sí mismo como un «anarquista conservador». Radicalizado en la posguerra, trató de crear un consejo de escritores y llamó a la socialización de la tierra y a la confiscación de las grandes fortunas. A principios de la década de 1920, que es cuando escribió muchos de sus textos más clarividentes, describía el marxismo como «en definitiva, una media verdad», y se proclamó a sí mismo «un defensor político del movimiento proletario»⁷⁴. Siguió de cerca los acontecimientos en la Rusia soviética, y habló en el famoso congreso antifascista organizado por la Comintern en 1935, aportando una nota de librepensador que no sentó nada bien entre los comunistas del estrado. En los últimos años de su vida, exiliado de los nazis en Suiza con su mujer, Martha Heiman, una artista judía y feminista siete años mayor que él, Musil se describió a sí mismo como alguien que no era ni revolucionario ni inmovilista, una posición que a Bouveresse le gusta citar. Pero cabe preguntarse si su tratamiento de Musil no neutraliza de hecho la alteridad perturbadora de su pensamiento, algo que según el propio Musil hacía Mann. Al igual que muchos grandes escritores cómicos, Musil tenía algo de misántropo, y no era de ninguna manera un benigno devoto del «hombre corriente», como podría pensarse a tenor de la presentación de Bouveresse. Tampoco habría aceptado Musil la caracterización que Bouveresse hace de él, como la encarnación de una cierta tradición austriaca, ya que Musil comparaba su propia cultura nacional en términos desfavorables frente a la alemana⁷⁵. La construcción que hace Bouveresse de esta última es decididamente displicente. Pero entre sus lógicos predilectos, Frege, Reichenbach y Carnap fueron todos ellos alemanes, no austriacos. La disertación de Musil sobre Mach fue escrita en Berlín, donde los psicólogos alemanes de la Gestalt ejercieron una influencia significativa sobre él, al igual que Nietzsche. Lo cierto es que Musil hizo su carrera literaria en Alemania, donde pasó la mayor parte de su vida hasta que los nazis tomaron el poder. Por el contrario, la cultura austriaca de aquel periodo estaba dominada por corrientes alejadas de la ciencia, de lo lógico y de lo empírico: así, el misticismo de

⁷⁴ R. Musil, «The German as Symptom», cit.

⁷⁵ R. Musil, «Buridan's Austrian» [1919], *Precision and Soul: Essays and Addresses*, cit., pp. 99-101.

Hugo von Hofmannstahl o de Hermann Broch, por ejemplo. El propio Wittgenstein estaba obsesionado con Weininger y se sentía atraído por Spengler, mientras que el *Tractatus* no dejaba de ser un sistema dogmático a gran escala.

Estas incongruencias suscitan la cuestión de cuál es el proceder de Bouveresse, en términos filosóficos, en relación con las contradicciones que existen entre estos tres personajes que elige. Sus adaptaciones de Wittgenstein, Musil y Kraus proponen diferentes empleos de la filosofía, los cuales no son fácilmente reconciliables. Las discrepancias más llamativas se dan entre el quietismo de Wittgenstein y las actitudes irónicas o satíricas que Bouveresse toma de Musil o de Kraus. La misión terapéutica de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein consistía en disolver los problemas por la vía de aclarar las confusiones que los habían producido. La ironía y la sátira, sin embargo, no buscan llevar a la audiencia de vuelta a lo que les resulta familiar, sino separarles de ello por la vía del extrañamiento. La primera busca normalizar, mientras que las segundas buscan desorientar. Pero, ¿puede la filosofía ser a un tiempo terapéutica y provocar extrañamiento? ¿Puede ofrecer simultáneamente alivio al individuo y despertar indignación entre el público? Incluso dentro del modo terapéutico, existen tensiones entre su aplicación personal – Bouveresse se ha permitido afirmar que ciertos problemas filosóficos pueden resolverse, «al menos para mí»⁷⁶– y su aplicación social, tal y como él expuso en *Le mythe de l'intériorité*, donde la resolución de las cuestiones filosóficas implica necesariamente otros yoes. Su típica respuesta ante cuestiones como esta es proponer una reconciliación leibniziana. Sin embargo, ¿se puede por esta vía llegar más allá de las pías declaraciones de intenciones sin expurgar o neutralizar uno u otro de sus elementos? Finalmente, si bien agradecemos las lúcidas críticas que Bouveresse dedica a otros filósofos franceses, lo cierto es que nunca llega a explicar de manera convincente lo que hay de intrínsecamente criticable en un estilo de pensamiento que se orienta hacia la creación de nuevos conceptos. ¿Hasta qué punto puede ser verdaderamente crítica una filosofía que desconfía por principio de la innovación radical? ¿Una filosofía que se compromete, de entrada, con la modestia?

En suma: a pesar de todas sus afirmaciones en sentido contrario, la obra de Bouveresse no se ha alejado tanto de su tradición nacional como él

⁷⁶ J. Bouveresse, *Le philosophe et le réel: Entretiens avec Jean-Jacques Rosat*, cit., pp. 123-124.

cree. Sus preocupaciones –ausencia de fundamentos; crítica del sujeto; contingencia; cómo filosofar; la mediasfera– son distintivamente parisinas, y en distinta medida las comparte con Foucault, Althusser, Derrida, Debray o Bourdieu. El empleo que hace Bouveresse de los autores bien puede ser tan parcial como el que acostumbran a hacer sus homólogos, que toman de los escritos ajenos lo que les gusta e ignoran o minimizan el resto. También Bouveresse se ha mostrado renuente a entrar en un verdadero debate intelectual con posturas que amenazan la suya. Al mismo tiempo, el suyo es un rico y complejo corpus de pensamiento que exige –y recompensa– una lectura crítica. En vista de todo lo anterior, quizá podemos permitirnos, a modo de conclusión, lanzarle un dardo: «¿Por qué, *malgré tout*, sigues siendo tan francés?».