

ACERCA DE LA DESCONSTRUCCIÓN DE LA JURISPRUDENCIA. FIN (N) IS PHILOSOPHIAE

Costas DOUZINAS y Ronnie WARRINGTON

SUMARIO: I. *Desconstrucción*. II. *Un texto*. III. *Reflexión literaria*. IV. *FloreCIMIENTO filosófico*. 1. *Unidad clásica*. 2. *"Parergonalidad"*. 3. *Muerte: del florecimiento, de la filosofía*. V. *Nomopoiticon logo paigion*. VI. *Agradecimiento*.

I. DESCONSTRUCCIÓN

La desconstrucción¹ propone una lectura de textos, especialmente filosóficos, que abarca la crítica literaria. Afirma que la antigua distinción entre filosofía y literatura, según la cual la primera nos da una visión científica de la verdad que la última oscurece con el juego del lenguaje, es simplemente insostenible. Los textos filosóficos son construcciones lingüísticas sujetas inevitablemente a la figuratividad del lenguaje. El lenguaje lógico totalmente transparente que filósofos como Locke o Wittgenstein (en su primera etapa) intentaron crear con el fin de liberar su discurso de la peligrosa "irracionalidad" de la siempre presente retórica del lenguaje,² es un simple juego retórico. En consecuencia, la desconstrucción, en el análisis de textos, lleva a la superficie la venganza del lenguaje (de la literatura con su retórica) en las afirmaciones filosóficas (de la ciencia y su sistematicidad). Al descubrirse las figuras escondidas de los lenguajes lógicos más austeros, la filosofía resulta ser una "reflexión interminable acerca de su propia destrucción

¹ Para una introducción accesible a la teoría de la desconstrucción, ver Norris, *Deconstruction: Theory and Practice*, Londres, 1982; Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Londres, 1983. Para un texto avanzado que ejemplifique la operación filosófica de la desconstrucción, ver Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore y Londres, 1977.

² En *The Epistemology of Metaphor*, *Critical Inquiry*, vol. V, 1978, pp. 13-30 y *The Resistance to theory*, *Yale French Studies* 63, 1982, pp. 3-20, Paul de Man describe el intento de la filosofía, desde Platón, por crear un lenguaje libre de retórica. Ver también a Norris, *The Deconstructive Turn: Essays in the Rhetoric of Philosophy*, Londres, 1983, cap. 2.

en manos de la literatura".³ El argumento es entonces, que todos los textos filosóficos involucran un juego lingüístico. Más exactamente, pues esto puede significar más que un proceso de Estudios de Crítica Legal bajo la doctrina de *trashing*,⁴ el análisis retórico revela el texto "inconsciente" subentendiendo las pretensiones "conscientes". Aun los textos más reacios a la desconstrucción pueden ser desconstruidos al atrapar sus figuras "de manera tal que sus efectos resulten más impactantes después de haber captado su textualidad".⁵ Los textos que activamente se resisten a la desconstrucción son aquellos que se afirman tienen una relación privilegiada de unión entre la verdad, el sentido auténtico y el lenguaje. La desconstrucción muestra cómo la figuratividad nunca permite una correspondencia tan segura; cómo, en verdad, disuelve cualquier priorización entre los sentidos "auténtico" y "figurativo". En particular la cualidad metafórica de los textos se analiza cuidadosamente para revelar la imposibilidad de llegar al significado exacto, y para mostrar cómo los sentidos que se afirma contienen significado son precisamente, los que ponen en evidencia las contradicciones de las afirmaciones aparentes.

En el presente trabajo proponemos una lectura retórica y desconstruccionista de un texto de jurisprudencia moderna. Al hacerlo, utilizamos el mismo lenguaje figurado, el cual consideramos es también fuente de mala interpretación. Sostenemos que no hay alternativa —puesto que el mismo lenguaje figurativo es también la fuente de todo significado, y que es todo lo que tenemos a nuestra disposición para dismantelar

³ Man, Paul de, *Allegories of Reading*, New Haven Conn., 1979, p. 115.

⁴ El Movimiento Americano de Estudios de Crítica Jurídica, particularmente en su segunda etapa, ha retomado algunos aspectos de la crítica desconstruccionista y ha producido un cierto número de artículos muy interesantes. Freeman, *Review of Legality, Ideology and the State* (editado por David Sugarman), el *American Bar Foundation Research Journal* (por aparecer) son buenos ejemplos; ver también David Kennedy, *A Rotation in Contemporary Legal Scholarship* (trabajo no publicado); Dalton, *An essay on the deconstruction of contract doctrine*, 94 Yale L. J. (1985) 997; Hutchinson, *From Cultural Construction to Historical Deconstruction*, 94 Yale L. J. (1984) 189; Kellerman, *Trashing*, 36 Stanford L. R. (1986) 293. Si bien simpatizamos con las metas políticas y educacionales del C.L.S., sentimos que los ejercicios de "trashing" y los intentos que hasta ahora se han hecho por demostrar lo indeterminado e incoherente de la doctrina no coinciden con aquellos criterios del análisis textual y filosófico asociados al proyecto de desconstrucción.

La desconstrucción no se refiere a la "incoherencia". Por ejemplo, Christopher Norris argumenta que las operaciones desconstruccionistas de Derrida y de De Man están llenas de rigor analítico y textual. Norris, *The Contest of Faculties: Philosophical Theory after Deconstruction*, Londres, 1985; particularmente la introducción y el cap. 9.

⁵ Norris, *op. cit.*, *supra* nota 2, p. 3.

los ardides de nuestro texto. Y, en consecuencia, nos exponemos a la desconstrucción de nuestro propio texto.

II. UN TEXTO

Eligimos el siguiente texto de John Finnis *Natural Law and Natural Rights* (Ley Natural y Derechos Naturales).⁶ Este trabajo intenta restablecer la dignidad perdida de la teoría del derecho natural. Propone que los argumentos a favor del derecho natural no tienen por qué basarse en la teología. Hay pues una inversión de la presentación acostumbrada (*cfr.* Grotius, Pufendorf, Burlamarqui, etcétera). No es que la existencia de Dios postule el derecho natural, con la consecuente proposición de que las leyes humanas tienen que ajustarse a determinadas precondiciones deístas; sino que la existencia del derecho natural lleva a una búsqueda de Dios. Dios es un mero suplemento, deseable, pero de ninguna manera esencial. El derecho natural como tal empieza con la razón. El texto somete sus propias proposiciones a una epistemología rigurosa con el fin de establecer la forma universal de la razón que mínimamente requiere el derecho natural como posible resultado firme de sus investigaciones. En consecuencia, maneja abiertamente requisitos de una lógica atemporal. El reclamar la universalidad, permite al texto desechar teorías rivales cuando no coinciden con los inmutables prototipos de la lógica que el texto requiere, misma que constituye la base de sus argumentos. La contribución del texto al derecho natural y a la teoría legal se encuentra en su afirmación respecto a su propia consistencia, relacionalidad y lógica. Y es en este sentido, en estas declaraciones grandilocuentes de rigor en su veracidad, donde centramos nuestra propia reclamación de una lectura desconstruccionista. Es aquí que el texto se desconstruye a sí mismo, puesto que los mismos elementos que le dan tal fuerza y que constituyen sus más importantes e interesantes contribuciones son, al mismo tiempo, los puntos centrales que permiten poner de manifiesto los ardides metafóricos y que hacen posible el proceso desconstruccionista.

Se argumenta en el texto que cualquier estudio antropológico minucioso mostraría que ciertos valores, tales como la preservación de la vida, las restricciones respecto al asesinato y a la actividad sexual, el fomento y la educación de una vida nueva y la preocupación por la

⁶ Oxford, 1980. Las referencias no atribuidas son de este trabajo.

Existe una amplia literatura acerca del libro. La tarea que proponemos no implica una discusión directa del cuerpo de este trabajo.

verdad, existieron en todas las sociedades. Pero se sostiene que, en ausencia de evidencias antropológicas, estos valores pueden derivarse de los principios del "razonamiento práctico". El razonamiento significa que todo individuo es capaz de entender que los valores básicos son fundamentales y que no pueden ser cuestionados mediante un procedimiento inteligente, ya que estos principios primordiales (evidentes por sí mismos) son indemostrables. El eslabón crucial es la "evidencia en sí misma". Por medio del uso de la inteligencia, en una visión instantánea e inmediata, se reconocen siete valores básicos de los cuales podemos derivar todas las demás formas del bien. Estos 7 valores son: la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la sociabilidad, el mismo razonamiento práctico y la religión. Constituyen los bloques constructivos de la naturaleza moral y, en consecuencia, del derecho. En el texto se utiliza el bien del conocimiento para mostrar cómo un valor básico puede derivarse de principios evidentes por sí mismos a partir del razonamiento práctico. Examinemos brevemente los pasos de esta demostración.⁷ Iniciaremos con una pregunta y una aseveración: "¿no es acaso el conocimiento un bien verdadero, un aspecto de la auténtica prosperidad humana?... No hay razones suficientes para dudar de que así sea" (p. 64).

Continúa: "el bien del conocimiento es evidente por sí mismo, obvio. No puede ser demostrado pero, de igual manera, no requiere demostración" (pp. 64-65). Esto es evidente para cualquiera que haya sentido el "impulso" de cuestionar y que haya seguido este impulso. Esta apelación a lo evidente "no es algo sospechoso" (p. 67). Así como la validez de las reglas de la lógica formal no puede ser demostrada, puesto que cualquier demostración pasaría por el uso de estas mismas leyes, lo que significaría, por ende, una demostración en círculo a pesar de que su validez sea indiscutible; así, también el bien del conocimiento es evidente por sí mismo. Al igual que la lógica formal, el conocimiento se deriva de principios que "son obvios —evidentemente válidos— para cualquiera que esté familiarizado con la investigación en cuestiones prácticas o teóricas (incluyendo el juicio histórico y filosófico); no necesitan demostración... Los principios de racionalidad *teórica* son evidentes por sí mismos. Y es en este sentido que afirmamos que el principio *práctico* básico según el cual el conocimiento es un bien al que hay que aspirar, es de por sí evidente" (p. 69). Se afirma pues que el bien del conocimiento, aspecto esencial de la prosperidad humana, es

⁷ Como quedará claro más adelante, el bien del conocimiento es un elemento central en nuestra propia lectura deconstructiva del texto.

un principio no derivado. Todas las ramas de la investigación deben conducir "a una conclusión derivada e inferida". Al llegar a ese punto o puntos, nos encontramos ante lo evidente en sí, que hace posible toda inferencia subsecuente en tal rama" (p. 70). Los argumentos que niegan el bien del conocimiento son simplemente autoridades (pp. 73-75). El conocimiento, como bien, está también directamente ligado a la verdad. "Ahora bien, el 'conocimiento' a diferencia de la 'creencia' es una palabra que denota logro; existen creencias verdaderas y creencias falsas, pero el conocimiento pertenece a la verdad" (p. 59). En un primer momento, se plantea que el conocimiento es equivalente a la verdad y enseguida, se niega que tal paso sea problemático. La verdad misma, que el texto entero quiere dejar claro ante nosotros, es una cuestión sencilla. "En todo caso, la verdad no es una entidad abstracta, misteriosa; queremos la verdad cuando sostenemos juicios en los que afirmamos o negamos la veracidad de proposiciones de juicio, o (lo que es lo mismo) cuando queremos que las proposiciones afirmadas o negadas, o que han de ser afirmadas o negadas, sean proposiciones verídicas)" (pp. 59-60).⁸

Verdad-conocimiento es entonces algo que proviene de principios básicos y como tal, no derivables. Es también lo que queremos cuando afirmamos o negamos la veracidad de proposiciones. El texto no intenta defenderse de argumentos contrarios como por ejemplo, el hecho de que no hay forma de especificar cuándo podemos o cómo sabemos que hemos llegado ante lo evidente de por sí (y que entonces, cualquier otro cuestionamiento del por qué sería inútil), o que la definición de la verdad es flagrantemente circular. El procedimiento del texto es claro: de lo evidente por sí mismo al conocimiento y de éste a la verdad existe una progresión obvia e indiscutible.⁹

⁸ El vincular el conocimiento con la verdad y con lo que deseamos es un proceso que convierte lo desconocido en conocido, lo extraño en familiar. Lo que queremos aquí es lo que según el filósofo podemos saber y no temer. El proceso se anticipó: "Me preguntó: ¿qué es lo que la gente entiende (*sic*) realmente por conocimiento? ¿qué es lo que quiere cuando quiere 'conocimiento'? Nada más que esto: algo extraño se convertirá en algo *familiar*. Y nosotros los filósofos, ¡habremos comprendido realmente algo más por el conocimiento?... ¡la voluntad por descubrir entre todo lo que es extraño, desacostumbrado, algo que ya no nos moleste?", Nietzsche: *A Nietzsche Reader*, Harmondsworth, (1977), pp. 67-68.

⁹ No resulta directamente relevante para nuestro argumento el cuestionar la simplicidad del concepto de la verdad dentro del texto que nos interesa. Pero podría argumentarse que se trata de una mera repetición de lo que Rorty ha afirmado ser la ilusión de todo filósofo occidental, i.e. la búsqueda de la sistematicidad. Ver Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton 1979). Para Rorty no puede haber base lógica alguna para nuestro acuerdo o desacuerdo o, lo que resulta posiblemente

El argumento es que otras formas de los valores básicos podrían ser derivados mediante un proceso similar. Pero los siete bienes básicos de los cuales se derivarían los demás bienes no pueden ser perseguidos por igual, en todo momento. Debemos escoger en cada momento particular y en relación con nuestras vidas como un todo. El método del juicio práctico, uno de los bienes básicos, nos dice al mismo tiempo cómo hacer nuestra elección y cuál es la alternativa que representa una elección moralmente razonable. El razonamiento práctico consiste en ciertas condiciones metodológicas que cualquier persona razonable tiene que seguir en la vida. Estas condiciones son: establecer un plan de vida coherente, no escoger arbitrariamente entre valores o personas, mantener a la vez distancia y compromiso, reconocer que las consecuencias sólo tienen una relevancia limitada, respetar cada valor básico en todos y cada uno de nuestros actos, obrar según nuestra propia conciencia y promover el bien de la comunidad.

Esta última condición, el bien común, es un elemento central del texto; permite que las relaciones entre los seres humanos existan y se desarrollen. Es decir que la relación entre los individuos es mediada por la comunidad. El individuo no puede participar de los valores básicos fuera de la comunidad. No tendría sentido, por ejemplo, hablar del bien de la "amistad" si no existiera comunidad, si no existiera por lo menos una relación potencial con los demás. Es necesario explorar "la relación idónea entre el bienestar de uno y el bienestar de los demás" (p. 134) en "una comunidad de acción conjunta" (p. 138). La comunidad se desarrolla mediante una progresión ascendente, pasando por la amistad entre dos (o posiblemente más) personas, a través de la familia, hasta alcanzar "la comunidad completa" y "la comunidad internacional". La familia no puede proveer todos los recursos necesarios para que el individuo participe de los valores básicos. Los recursos estéticos y materiales de la comunidad "son mucho más

aún peor, ninguna base para saber por que aprobamos o desaprobamos. En realidad, para Rorty "la verdad no es algo acerca de lo cual deberíamos esperar contar con una teoría filosófica interesante" (*Consequences of Pragmatism*, Brighton, 1982, p. xiii). Para Rorty, la verdad es una simple confusión entre 2 nociones, i.e. "(I) Gran parte del mundo es como es, independientemente de lo que pensamos de él (es decir que nuestras creencias tienen una eficiencia causal muy limitada) y (II) hay algo más en el mundo, llamado 'la verdad del mundo'" (*ibid*, p. xxxi). Rorty concuerda con la primera proposición pero encuentra incomprensible la segunda porque sólo ha sido explicada (por los "Realistas") mediante una afirmación de correspondencia entre discurso y realidad. Pero la correspondencia nunca fue explicada satisfactoriamente. La cuestión de la verdad es, por lo tanto, una discusión que nos ayuda a entender un cierto aspecto de la historia europea, y nada más (*ibid*, p. xxxi).

amplios que los que cualquier familia por sí misma puede ofrecer a sus miembros.” (p. 145). “La comunidad tiene un propósito compartido y el bien común por el cual existe la comunidad, justifica la colaboración del individuo con los demás y la esperanza de que, en correspondencia, los demás cooperen con cualquier individuo en particular” (pp. 152-5).

La comunidad provee pues el medio en el cual el individuo, guiado por los demás requerimientos del razonamiento práctico, puede realizar, o tratar de realizar, los valores básicos. La moralidad es el producto de este método de análisis y la propia ley natural es el conjunto de principios que ordenan o que deberían ordenar, la vida del individuo en el seno de la comunidad. Este análisis permite al texto confrontar los problemas centrales de la jurisprudencia con un conjunto de principios siempre preestablecidos cuya validez es evidente por sí misma. Gran parte del texto consiste en un detallado desarrollo de las implicaciones de estos principios en términos tales como, por ejemplo, la justicia, los derechos y las obligaciones para el sistema como un todo. Nos hemos concentrado en las aseveraciones generales del contenido filosófico del texto porque es ahí donde ubicamos nuestro propio juego con el texto.

El bienestar se define a menudo como el “florecimiento” humano. Esto proviene parcialmente de Platón (*cf.* p. 396) y parcialmente de ciertos aspectos de la crítica de Platón por parte de Aristóteles (p. 144). La noción es “multifacética”: “Sólo un fanático inhumano piensa que el hombre debe prosperar en un solo sentido y para un solo propósito” (p. 113). Los requerimientos de justicia, por ejemplo, “son las implicaciones concretas del requisito básico del juicio práctico según el cual uno debe privilegiar y alentar el bien común de sus comunidades” (p. 164). Justicia no es sinónimo de tratamiento equitativo: “Pues el objetivo de la justicia no es la igualdad sino el bien común, la prosperidad de todos los miembros de la comunidad; y no hay razón alguna para suponer que dicha prosperidad de todos se intensifique con un tratamiento idéntico para todos en el momento de distribuir los papeles, las oportunidades y los recursos” (p. 174). Lo mismo ocurre con los derechos; a pesar de los abusos (por parte de “fanáticos”), el discurso referido a los derechos hace énfasis correctamente en “la verdad según la cual cada ser humano es un reflejo del florecimiento humano...” (p. 221). El conjunto de las formas básicas de la prosperidad humana (los valores básicos) es el propósito de cualquier tradición auténtica de derecho natural. Estos valores pueden ser comprendidos por cualquier persona dispuesta a emprender el esfuerzo necesario para entender

sus propias inclinaciones naturales y suponer que lo que es bueno para uno mismo, es bueno para otros también. “Después de todo, las formas básicas de la prosperidad humana son evidentes para cualquiera que esté familiarizado, —sea por sus propias inclinaciones, o indirectamente, mediante el carácter y el trabajo de otros—, con la amplia gama de oportunidades humanas”. (p. 371). “. . . las formas básicas de la prosperidad humana son obvias . . .”. Obvio, evidente por sí mismo, florecimiento . . . son las ideas claves que permite al texto plantear sus proposiciones.

III. REFLEXIÓN LITERARIA

Hagamos una pausa en este punto. Tenemos un texto que podría ser descrito convencionalmente como un ensayo filosófico o de jurisprudencia, que trata de la importancia de comprender los fundamentos distintos de la teoría del derecho natural en relación con los sistemas legales. El paso siguiente consistiría entonces en evaluar la importancia y la cualidad del trabajo respecto a esta tradición. Esto es lo que se hace comúnmente. Sugerimos introducir un proceso inverso: en vez de considerar la producción de textos escritos como un mero vehículo mediante el cual el filósofo o el escritor de jurisprudencia se acerca a la verdad, consideremos la jurisprudencia o el derecho simplemente como otra forma de texto que debe leerse con los instrumentos críticos que nuestras teorías de lectura nos brindan. Los post-modernistas declaran que en su opinión todas las formas de análisis de textos son simples ejercicios de crítica literaria. Como dice Rorty:¹⁰ “. . . la textualidad del siglo XX quiere colocar a la literatura en el centro y abordar la filosofía y la ciencia como, en el mejor de los casos, géneros literarios”. El derecho se convierte entonces en un área (convencionalmente denominada) del análisis de textos. “El estudio del derecho es una forma muy especializada de búsqueda literaria”.¹¹ A continuación examinaremos brevemente un texto literario por excelencia para ver cómo el análisis del texto puede mostrarnos la desconstrucción del texto, esperando poder volver, refrescados después de este interludio, a nuestro propio texto.

En *Endymion*, Keats embelleció su texto con imágenes de flores. En las siguientes líneas, encontraremos un ejemplo típico de ello.

¹⁰ Rorty, *Consequences of Pragmatism*, op. cit., supra nota 9, p. 141.

¹¹ Goodrich, *Reading the law: A Critical Introduction to legal method and techniques*, Oxford, 1986, p. 91.

Nuestros pies se sentían suaves entre las flores.
Había un cúmulo
De renovadas alegrías en esta cima. A menudo
Un aroma de violetas y tilias floreciendo,
Remolonea en nuestro rededor; entonces, de celdillas de miel,
Hechas delicadamente de las corolas de todas las flores blancas.

(*Endymion* 1, 665-9) *

Pero el embellecimiento no es neutral, conduce a un desplazamiento del texto mismo. El uso simbólico y penetrante de las flores contribuye en sí a descentrar el texto en un sentido casi literal. El mismo lenguaje florido de las imágenes, hacia el cual Keats se deja llevar continuamente, hace que se pierda el sentido narrativo de *Endymion* (es necesario recordar que Keats quiere contar una historia).

De acuerdo a Martin Aske,¹² Keats empieza *Endymion* con la esperanza de poder controlar su historia, así como el lenguaje que piensa usar. Su propósito es sencillo: retornar a la belleza natural y primitiva de la Grecia mítica. Esta meta es siempre inalcanzable. El estilo 'parergonal' de Keats es, aparentemente, la simple representación formal de la historia. Pero de hecho, el estilo descentra "la única circunstancia" de la historia o, como dice Aske: "En otras palabras, más allá de las flores del discurso, no hay texto alguno".¹³ Keats busca representar un origen de belleza antigua y de inocencia, una repetición perfecta de lo que no puede repetirse.

Escribir en este sentido sería para Keats, como lo es para Rosseau, en Derrida, aspirar a 'la reapropiación simbólica óptima de la presencia' —más específicamente, la 'presencia' de la antigüedad en toda su gloria y belleza. Sin embargo, como nos recuerda De Man, esta nostalgia de la presencia nunca puede satisfacerse ya que la coincidencia adecuada entre el trabajo poético y el objeto natural (significante y significado) es imposible. Por lo tanto, la plenitud material del lenguaje florido de Keats, al fracasar en el intento de una representación perfecta, debe finalmente renunciar y desconstruirse debido a que el origen que busca está siempre y de antemano fuera de su alcance. El lenguaje que usa no hace más que encubrir la

* N.T. la traducción de este extracto de la obra *Endymion* de Keats, es una versión literal, no poética, de la traductora.

¹² Aske, *Keats and Hellenism: An Essay*, Cambridge, 1985.

¹³ *Ibid*, p. 58. Se trata de una repetición del aforismo más conocido de Derrida; ver *Of Grammatology*, *op. cit.*, *supra* nota 1, p. 158.

ausencia del origen, disfrazar el desierto con las flores del discurso en esta búsqueda interminable y errante de la representación pura de la hermosa Grecia con sus hermosas leyendas.¹⁴

Hay tres ideas cruciales en esta desconstrucción de *Endymion*. En primer lugar, el intento de reapropiación de un origen, la constante búsqueda de la belleza natural clásica de una inocencia que no podrá repetirse. En segundo lugar, el fracaso en recuperar resultados no obtenibles a causa de un exceso parergonal que destruye o descentra el intento por volver a capturar la belleza y la simplicidad de la inocencia; la sobreabundancia de las imágenes, especialmente flores, es una negación de esta misma simplicidad que el texto nunca puede alcanzar. En tercer lugar, lo anterior hace que Keats no logre retornar a la antigüedad, pero tampoco ofrece nada más allá del texto. En síntesis "... los Románticos desconstruyen ellos mismos sus propios textos al mostrar que la presencia que ellos desean está siempre ausente, siempre queda en el pasado o en el futuro".¹⁵

IV. FLORECIMIENTO FILOSÓFICO

Concluido el interludio literario, volvemos a nuestra propia literatura con el Keats de Aske presente en nuestra lectura.

1. *Unidad clásica*

El texto filosófico está buscando una unidad clásica, un mundo perdido de armonía entre el individuo y la comunidad. Como lo hemos visto, la comunidad es el escenario del florecimiento individual; de hecho, es la condición necesaria para la realización de cualquier florecimiento. Tenemos una unidad proyectada dentro de un origen imaginario que promete la posibilidad de armonía; donde la separación individuo/otros no se considera como un problema, sino más bien como una ayuda potencial para el florecimiento de todos. Keats ve a la Grecia clásica y a sus poetas como el punto en que se perdió (para nunca ser recuperada) la pureza en la unidad. De la misma manera, en el texto que nos interesa, el filósofo retorna frecuentemente a la Grecia clásica y a sus filósofos (esto es, Platón y Aristóteles). En particular, el texto intenta alcanzar un concepto aristotélico de unidad; la comunidad

¹⁴ Aske, *op. cit.*, *supra* nota 12, p. 61, referencias omitidas.

¹⁵ Selden. *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*, Brighthon, 1985, p. 90.

contemporánea debería tratar de recuperar la concepción de Aristóteles de la *polis*. Por supuesto, el texto declara que la autoridad, las obligaciones, los derechos, la ley y el poder son absolutamente imprescindibles en la *megapolis* contemporánea para coordinar las vidas de los nuevos atenienses y favorecer su florecimiento. El florecimiento al que aspira el individuo dentro de la comunidad se rige por el orden, la ley y la autoridad. Pero, como ha sido sugerido, el estado burocrático moderno puede ser considerado también como una amenaza para el florecimiento del individuo, que el texto promete reiteradamente.¹⁶ Este dilema se vuelve más explícito a medida que el análisis deconstructivo nos muestra cómo el texto socava sus propias afirmaciones. A este nivel, pensamos contar con los elementos suficientes para hacer notar que así como el poeta nunca puede volver a capturar la supuesta pureza de la Grecia clásica, el filósofo tampoco puede volver a construir la unidad.

2. 'Parergonalidad'

La segunda estrategia de la desconstrucción de *Endymion* mostró cómo el fracaso de Keats en alcanzar lo inaccesible, lo lleva a un exceso 'parergonal' sofocando el texto con un desbordamiento superfluo de flores. Algo similar ocurre en el texto filosófico. Hemos visto que el bien del conocimiento, conocimiento como la verdad, se manejaba como un ejemplo típico de cómo podía esperarse que el lector reconociera, en una visión instantánea de intuición, una forma del bien, una forma que es en sí evidentemente buena. Pero en este punto crucial, pareciera que en el texto se quiere encubrir la ausencia del argumento analítico acerca de lo evidente en sí mismo con lujo de 'parergonalidad' centrándose ampliamente en lo "obvio". La estrategia adoptada en el texto consiste en introducir un personaje particular, el escéptico, que aparece en la parte del texto donde se desarrollan los argumentos relativos al conocimiento. Las desventuras del escéptico obstruyen y ocultan la falta de argumentos consistentes. El escéptico es el pequeño monstruo del texto, siempre a punto de ser derrotado, sólo para reaparecer invicto; un irreverente fantasma burlón que se resiste a ser exorcizado.

En el texto se representa una contienda con el escéptico; una prueba que evalúa la observación (tiro al arco), otra que mide la habilidad física (levantamiento de pesas) y finalmente la que se refiere a la

¹⁶ Unger, *Knowledge and Politics*, New York, 1975, cap. 4; Unger, *Law in Modern Society*, New York, 1976, pp. 192-242.

gracia (una gaviota). Empecemos con el tiro al arco. Al dudar que el conocimiento sea realmente un bien, el escéptico se niega a fijar la mirada en el objetivo; la flecha se desvía inevitablemente del blanco. Se le dice al escéptico que el valor del conocimiento no es producto del deseo; por el contrario, el deseo de saber es el resultado del *status* del conocimiento como valor universal. En consecuencia, el mismo escéptico está obligado a reconocer que si "centra su atención en las posibilidades de alcanzar el conocimiento y en el carácter del hombre con amplitud de ideas, inteligente y en su sano juicio, el valor del saber resulta evidente" (p. 71). Al igual que la lógica formal, la evidencia en sí del conocimiento en un principio que resulta "obvio-obviamente válido" (p. 69).

Pero el escéptico, habiendo perdido aparentemente la primera partida (la prueba del tiro al arco), prosigue con la competencia en la sección del levantamiento de pesas, siendo el peso a levantar la "evidencia" misma. El filósofo puede alegar la "evidencia" cada vez que el escéptico objeta su argumento, con la esperanza de hacerlo renunciar. Al enfrentarse con el argumento que hemos presentado anteriormente, a saber que la evidencia en sí misma empieza allí donde "termina la derivación" (p. 70), el escéptico ensaya dos argumentos: primero, en realidad el filósofo está defendiendo una posición subjetivista y segundo, el proceso de evaluación que se está realizando al juzgar si alguien es inteligente, y por lo tanto privilegiado, no es el mismo que se sigue al juzgar que alguien es portador de infección porque padece de tuberculosis (pp. 71-72). La respuesta del filósofo consiste en levantar una vez más el peso de la evidencia. "Pero no nos desviemos. Es obvio que un hombre bien informado, ectétera, goza siempre de mayores privilegios... El saber es mejor que la ignorancia. ¿No estoy obligado a admitirlo, que lo quiera o no?" (p. 72).

Habiendo fallado en su intento por igualar el 'levantamiento-evidente' del filósofo, el escéptico se niega a admitir su derrota. Finalmente, el texto desafía al escéptico a una gaviota y baila graciosamente alrededor del argumento. El filósofo afirma que cualquier intento por abogar en contra del conocimiento es contraproducente. Acusa al escéptico de usar argumentos que descansan en la racionalidad formal (aunque no demostrable), lo que no debería hacer si piensa refutar de manera consistente las verdades proclamadas en el texto. En cuanto al bien específico del conocimiento, se afirma que cualquier argumento que niegue el bien del conocimiento sólo puede entenderse como una contribución al conocimiento. No tendría sentido formular argumento alguno, a

menos que se considerara como una contribución al conocimiento, en cuyo caso la negación del bien del conocimiento es contraproducente (pp. 73-5). El escéptico queda fuera de competencia.

¿Cuál es la base de la actitud del escéptico? Consiste en avanzar argumentos en las circunstancias precisas en las que se dan por supuestas afirmaciones que tienen poco o ningún sustento y que pueden declararse evidentes sólo porque el uso común que se hace de ellas en nuestra cultura hace que aparezcan como antes. El plantear que nada es evidente es sencillamente la posición consistente (de acuerdo al texto) que debe tomar el escéptico. La simple representación ostentosa del término "obvio" aumenta la dificultad genuina del escéptico para admitir que el punto en discusión sea realmente obvio. Se recurre en exceso a la evidencia en un intento por hacer parecer plausible la total ausencia de cualquier tipo de demostración acerca del punto fundamental del argumento. El escéptico es continuamente llevado fuera del texto por lo evidente, sólo para reaparecer un poco después en su centro.

Para entender por qué esto ocurre, tenemos que revisar detenidamente la discusión acerca de lo evidente en sí del conocimiento. Se afirma en el texto, como lo vimos, que cualquier reto lanzado por el escéptico al valor del conocimiento sería contraproducente y se adopta una "posición defensiva" (p. 73), que consiste en sostener la verdad del texto "refutando" de manera verdaderamente despectiva los argumentos contrarios del escéptico. Anticipemos nuestro argumento: la transgresión principal del escéptico es que se convierte en un perpetrador inexcusable de engaños tropológicos. El escéptico se dejó llevar por las desviaciones de lo figurativo. Sostiene, de manera equivocada, que los filósofos son culpables de la figura de *materialización*: proyectan sus deseos en los objetos para luego objetivar sus sentimientos acerca de los objetos. Pero el escéptico es culpable de *metalepsis* (inversión de la causa y el efecto): piensa, de manera equivocada, que los juicios de valor son el resultado de los deseos, mientras, que, en realidad, los deseos son el efecto de los valores. Nos invitan a desplazar nuestra atención del "destacado tema en discusión". (lo evidente en sí del bien) hacia otro conjunto de características del mundo (*metonimia*: el uso de una palabra o de una frase para designar un objeto o una propiedad que tiene determinada relación existencial —por ejemplo: causa—efecto, parte—todo (*sinécdoque*)— con el referente habitual de esta palabra o frase). Niega que el conocimiento nos permite abrir los ojos para poder percibir las marcas negras en una página (*simil*): establecer un paralelo entre dos sentidos mediante el uso de "igual

a" o "como". Considera que juzgar que un hombre es privilegiado porque es inteligente no es lo mismo que juzgar que es portador de una infección porque padece de tuberculosis (*chiasmus*: la inversión en forma cruzada de las propiedades). Resumiendo, el escéptico espera introducir una duda filosófica acerca de lo que está fuera de duda si uno considera la relevancia del tema en cuestión (es culpable de la figura central de *metonomía* o *sinécdoque*) (pp. 71-72).

Como lo explicaremos, la violencia de los pasajes indica que los intereses son fuertes; el escéptico debe ser perseguido hasta su completa y definitiva expulsión, y nosotros, los lectores, somos llamados a actuar a la vez como juez y jurado de este ritual de expulsión. ¿Qué teme la filosofía de semejante tonto, a la vez inconsecuente y contraproducente? ¿Cuál es la transgresión mayor del tonto? Aparentemente, ha abandonado el lenguaje luminoso, transparente y sensato de la filosofía, ciencia y matemática al mismo tiempo, el lenguaje manifiesto de lo evidente en sí. Por ello, el filósofo quiere exorcisar la desviación de lo figurativo, quiere reivindicar la claridad del lenguaje científico del *Tractatus* de Wittgenstein. ¿No será que el filósofo representa una vez más la secular contienda entre la filosofía y la retórica, esto es, la literatura? El filósofo dice al escéptico, en términos enérgicos, que debe abandonar los ardidés de la figuratividad, porque de lo contrario tendrá que renunciar a cualquier pretensión de rigor cognoscitivo y guardar silencio. El conocimiento es en sí evidentemente un bien básico. Negarlo es evidentemente contraproducente y equivale a un "planteamiento que, operacionalmente, se contradice a sí mismo". Tales planteamientos son "inconsistentes con los hechos que son dados en y por cualquier aserción de ellos". No son lógicamente incoherentes, ni carentes de sentido; pero, al igual que la propocisión "no existo", son inevitablemente falsificados por cualquier aserción acerca de ellos. "Tienen una especie de inconsistencia performativa..." (p. 74). En otras palabras, sufren de una indecisión inherente entre sus modos performativo y constatativo. Un escéptico que niega el valor del conocimiento, no puede afirmar lo que piensa y no puede defender lo que afirma. De hecho, es tan escéptico que no puede afirmar nada (p. 75). Por lo tanto, el escéptico está condenado a un purgatorio epistemológico y práctico. La retórica, reducida a un sistema de tropos, ha perdido tanto su habilidad constatativa como su fuerza de locución. Considerada como un sistema de tropos, la retórica desconstruye su propia representación.

Este es pues el abismo filosófico del cual el texto pretende salvarnos. Para hacerlo, tiene que liberar su lenguaje de todo figuralismo, o retor-

nar a un anhelado estado de Edén no-lingüístico, donde uno se vuelve totalmente transparente y ya no necesita luchar con la tarea titánica de crear un lenguaje no-figurado. Lo evidente en sí es exactamente este camino precario entre el Sylla de una cognición no-lingüística y el Charybdis de un lenguaje no-figurado. Evidente en sí es la evidencia de por sí. Evidencia, *videre*, ver, verse completamente lúcidamente, intuitivamente, sin mediación, sin referencia al sentido o a la sensación, deseo o desviación. La evidencia de por sí es (de una manera lingüística inmediata) evidente en sí misma.¹⁷

En sí mismo, evidencia (lucidez, transparencia, presencia), el bien (*agathon*); ¿No son éstos los conceptos centrales de la metafísica occidental? Veamos una vez más con detenimiento cómo se fundamentan en el texto. En el capítulo acerca del conocimiento se utilizan dos figuras diferentes para alinear el lector con el texto y en contra del escéptico; la seducción y la destrucción. Veamos primero la seducción: el pedagogo (caballero), padre de la luz. El texto conoce la verdad (lo que no representa después de todo un logro tan grande, pues como lo hemos subrayado anteriormente, nos dice que la verdad no es misteriosa), y puede atraer al lector complaciente (pero aún ignorante) al jardín del conocimiento, siempre y cuando éste abandone las objeciones insensatas. Lo desconocido es de temer puesto que son cuestiones complejas, pero se puede dar ejemplos; algunos principios (aunque, tal vez, no todos) de "juicio sensato" pueden ser presentados. Se ofrece una lista: los principios de lógica, las tesis contraproducentes deben ser abandonadas, etcétera (p. 68). Y allí ante el lector inexperto, se erige la figura paternal del pedagogo: "el hombre sensato y claro" (p. 71). Al centrar la atención sobre "éste", el escritor/texto puede atraer al lector/escéptico hacia el árbol del conocimiento.

No obstante, entre los mismos pasajes encontramos amenazas, intimidación y al ejecutor. El lector intimidado por la enormidad de la especulación en juego y se le dice que de ninguna manera puede pretenderlo todo: "una discusión apropiada de lo evidente en sí mismo sería embarazosamente compleja..." (p. 67). Sin embargo, a pesar de la negativa a realizar "una discusión apropiada", en el texto se exige una lealtad sin titubeos. Si las objeciones persisten, uno queda descalificado "para la búsqueda del conocimiento" (p. 69). En última instancia, en el texto se hace a los objetantes lo que los hombres de confianza de Cesar a Marullus y Flavius: se les "obliga al silencio". "... *Cualquier*

¹⁷ Podemos señalar aquí que la respuesta del filósofo toma la forma de una *antanaclasis*; la repetición de las mismas palabras con sentido diferente.

argumento avanzado por el escéptico será contraproducente" (p. 72). Las verdades del texto son verdades "impuestas" (p. 72). Las posiciones contraproducentes deberán ser abandonadas. "El escéptico, en este asunto al igual que en otros, puede mantener la coherencia sin afirmar nada . . ." (p. 75). La volubilidad del texto se contrapone al silencio del objetante. Puesto que el escéptico sólo puede objetar a través del discurso, y dado que éste le es negado, es remitido al ejecutor que lo sentencia a muerte.

Los conceptos centrales del texto con los cuales se engatusa o impone se basan en ciertas oposiciones del valor (hombre sensato/escéptico, autor/lector, inteligencia pertinaz/sofisterías de la inteligencia,¹⁸ jugar con ideas/asertar-hablar de ellas) (p. 75), las cuales se combinan con amenazas y chantaje moral. Las seducciones de valor se relacionan comúnmente con los llamados textos literarios; de hecho, son admirados en la poesía. Amenazas, órdenes, exigencias, chantaje pertenecen al ámbito de los decretos legales. Ninguna de las dos formas atracción y amenaza, seducción y destrucción, se asocian comúnmente con los llamados textos filosóficos. Esta es la gran peculiaridad de nuestro texto, la falta patente de carácter literario y su presunción. En el texto, se niega que la filosofía pueda construirse con base en estratagemas literarios, pero al mismo tiempo se tienen que usar tales conceptos para establecer la verdad del texto. ¿Será, entonces, que la validez de estos valores y la efectividad de estas amenazas depende de la posibilidad de distinguir lo filosófico de lo legal, y ambos de la literatura, una posibilidad siempre negada en el mismo texto?

Si la retórica de los tropos estaba condenada por ser inadecuada a nivel epistemológico y prácticamente inmovilizadora, nos enfrentamos entonces a la otra concepción secular de la retórica como medio de persuasión y de elocuencia. A la vez una técnica y un arte utilizado por el locutor para convencer al interlocutor de la justeza de una causa: la retórica como actos performativos y asertivos del discurso.¹⁹

¹⁸ "Si uno no es muy afortunado en sus inclinaciones o en su educación, entonces su conciencia lo defraudará, al menos que intente ser razonable y que cuente con una *inteligencia pertinaz*, alerta a las formas del bien humano y no deformada aún por las *sofisterías que la inteligencia produce con mucha facilidad* para racionalizar la indulgencia, la temporización y el amor propio" (*Natural law and Natural Rights*, p. 125).

¹⁹ La historia de la retórica desde su más temprana formulación en el siglo V en Grecia como una forma de crítica dedicada al análisis de los efectos materiales de usos particulares del lenguaje hasta su identificación, en el racionalismo europeo, con el error y el engaño discursivos y su reducción a la clasificación de tropos y figuras, se encuentra en: Goodrich, *Rhetoric as jurisprudence*, 4 Oxford J. Legal Studies 88 (1984); Eagleton, *Walter Benjamin, or towards a revolutionary criticism*,

Nos han asegurado, que el discurso figurativo no puede acertar nada. La literatura —prototipo de lo figurativo— se percibió siempre como un ejercicio esotérico agotador y narcisista sobre la autoridad del lenguaje. Por consiguiente, la purga filosófica de la figuratividad debe pagar el precio por haber abandonado el modo constatativo. El modo epistemológico puro tiene que ser performativo, un modo que no discute, sino que acierta, ordena, adula, obliga y premia. ¿Será, entonces, que con el fin de liberarse de la literatura, la filosofía tenga que convertirse en una orden de la ley? ¿Podrá lo performativo alcanzar alguna vez su estatus de pureza a expensas de lo constatativo? ¿Habrá purgado por el fin el filósofo las figuras del discurso y perseguido al escéptico intruso más allá de las murallas de la ciudad para recobrar el lenguaje austero y transparente en una imperativa revelación de sí? ¿Será que al igual que el discurso figurativo puede jugar más no acertar, el discurso performativo puede forzar —engatuzando o amenazando— pero nunca afirmar y explicar su propio sentido, negando así su estatus auto-proclamado de filosofía que dice verdad? El encuentro inconcluso entre el filósofo y el escéptico no es más que la representación de la aporía entre lo constatativo y lo performativo, los tropos y la persuasión, que se enfrentan al otro en una alianza polémica de mutuo apoyo subversivo. Cuando el texto sabe lo que dice —la tarea de cualquier texto filosófico— tiene que actuar de manera engañosa y amenazadora. Pero cuando no actúa, no puede afirmar lo que sabe.²⁰

3. Muerte del florecimiento, de la filosofía

Si tal es el caso, como en el tercer punto de Aske, el filósofo, al igual que Keats, termina no con un retorno anhelado a la verdad de la antigüedad, sino más bien con nada más allá de la textualidad de su texto. Examinemos estos bienes humanos básicos o florecimientos con mayor detenimiento. Florecimiento expresa por una parte nociones de crecimiento suntuoso y vigoroso, de actividad llena de sentido y de éxito. Pero florecimiento indica también decorar, adornar, especialmente con flores y, en la literatura, un embellecimiento con las flores del discurso. Si entonces o evidente en sí del florecimiento

Londres, 1981, pp. 101-113; Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, Londres, 1977, estudios 1 y 2; Gerette, *Figures of Literary Discourse*, Londres, 1982.

²⁰ Paul de Man llega a una conclusión muy parecida en su lectura deconstructiva de *Social Contract* de Rousseau, de Man, *op. cit.*, *supra* nota 3, pp. 246-277.

humano se presentaba como un refugio epistemológico del cual la figuratividad tortuosa estaba permanentemente excluida, los sentidos de estos mismos florecimientos son continuamente suspendidos en la espera del retorno vengativo de su figuratividad congénita. Es aquí donde encontramos que el florecimiento del texto destruye de hecho la posibilidad de capturar cualquier sentido. El texto tiene que madurar todavía; su florecimiento está continuamente y de manera crítica, postergado. Es esencial para el argumento que el florecimiento, el cumplimiento de alguna combinación de los valores básicos, sea alcanzado por los individuos; de lo contrario, el propósito del argumento falla. Sin embargo el texto parece negar esta posibilidad.

Con el fin de entender esta paradoja, tenemos que recurrir a otra metáfora crucial dentro del texto, la que se refiere a la posibilidad de valorar, de manera objetiva, la verificación del florecimiento. En el texto se alega que los valores básicos son metas que nunca pueden alcanzarse completamente, la búsqueda de un bien humano nunca puede "realizarse ni agotarse cabalmente mediante una acción o dedicación de una vida o institución o cultura (tampoco por ningún número finito de ellos)" (p. 84). Pero ellos es una virtud, no un vicio. Hay que esforzarse siempre por cumplir con los valores básicos, pero nunca se logra del todo. Son tan básicos que resultan —ayer como hoy— fundamentalmente progresistas. El "conocimiento" no es un estado a alcanzar, sino al cual hay que aspirar; los valores básicos empiezan a parecerse a los espejismos, se alejan a medida que uno se acerca a ellos.

Por supuesto, tal conclusión era de esperarse. Estos florecimientos nunca pueden ser completamente atrapados porque, al igual que las flores en que se basan, nunca pueden adquirir un sentido fijo y establecido. ¿No es cierto que la metáfora es una desviación semántica de tipo definido, una instancia de la polisemia? Como nos enseñó Nietzsche, la metáfora es a la vez una fuente grandiosa de ilusión filosófica y un medio para dismantelar los ardides de la filosofía. Tales son entonces las flores del florecimiento humano. Flores frágiles, míticas, flores del discurso que intentan encantarnos con su belleza, pero incapaces de fijar su esencia. Estas flores son pues, a la vez, engaños filosóficos de primer orden y herramientas útiles para refutar el mito del "naturalismo" o del "realismo expresivo": la creencia en el lenguaje como el sitio privilegiado donde el sentido y el pensamiento

emergen en la lucidez de un autoexamen intuitivo.²¹ Como lo hemos explicado anteriormente, una de las tareas de la desconstrucción es atender a la figuratividad de la metáfora, tomarla al pie de la letra y revelar sus operaciones a pesar de la intención del autor.

“En sí mismo” parece surgir como resultado de la diferencia y el aplazamiento de la configuración metafórica. El filósofo declaró la primacía soberana del “sí mismo”, sólo para ver cómo el texto lo disuelve en la indecisa polisemia de la figuratividad florida. Podemos retornar entonces a Nietzsche y decir que los florecimientos humanos “son ilusiones y que nos hemos olvidado que no son más que eso; metáforas gastadas y sin fuerza sensual alguna, monedas acuñadas que han perdido sus inscripciones y que ahora importan sólo como metales, ya no como monedas acuñadas”.²²

El final, la realización, el *telos* de estas flores humanas sólo puede ocurrir en el momento final —en un sentido literal—, es decir, al final de la vida. Y así sucede porque en el texto hay una figura relacionada: la hora de la muerte. Lo anterior es reclamado como una estrategia heurística que permite hacer elecciones dentro y en los valores básicos. Empecemos con lo que suscitará poco desacuerdo: la muerte acaba con toda posibilidad de participación en cualquier valor. “Parecería que la muerte acaba con nuestras oportunidades de autenticidad, integridad y juicio práctico, si la desesperación y la decepción no lo han hecho todavía” (p. 372). ¿“Parecería”? De acuerdo con el texto, parece que la muerte no hace más que sugerir, en lo general, posibilidades en el pensamiento especulativo y en lo específico, dentro del texto, reflexionar acerca del sentido de la vida más allá del sentido que conocemos; si mi bien “tiene o no algún propósito más lejano, es decir, si nos refiere o no a alguna otra participación humana comprensiva en el bien” (p. 372). Para el texto, la muerte es el punto cristiano tradicional privilegiado desde el cual uno puede tener una visión global de su vida. Es un estrategia que nos enseña cómo tomar decisiones válidas. No es razonable vivir de momento a momen-

²¹ Katherine Belsey define el realismo expresivo en la crítica literaria como un enfoque de sentido común, que plantea que “el hombre” está en el origen del significado, de la acción y de la historia y que nuestro conocimiento es producto de la experiencia interpretada por la razón, la cual es la propiedad de una naturaleza humana trascendental. La literatura del realismo expresivo “refleja la *realidad* de la experiencia tal como es percibida por un individuo, el cual la *expresa* en un discurso que permite a otros individuos reconocerla como la verdad”. Belsey, *Critical Practice*, Londres, 1980.

²² Del fragmento “On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense”, publicación póstuma, en *The Portable Nietzsche*, ed. Kaufmann, Harmondsworth, 1976.

to —pues necesitamos un “plan de vida coherente”. Siguiendo a Rawls, uno debería ver su vida como un conjunto:

Pues, en cada edad, los hombres avisados han aconsejado “recordar sus últimos días en cada uno de sus actos” (Eclesiastés 7:36), no para enfatizar la importancia de la hora de la muerte en relación con una vida posterior, sino con el fin de establecer la perspectiva correcta que permita escoger como vivir la vida presente” (p. 104).

Por lo tanto, la muerte “es, en teoría, un punto privilegiado desde el cual podemos distinguir algunos planes de vida alternativos y razonables . . .” (p. 143).

Esta perspectiva desde el lecho de muerte hace más fácil la toma de decisiones prácticas y razonables. Asimismo, permite la realización del florecimiento. No es sino hasta la hora de la muerte que uno sabe si se realizó o no el florecimiento. El aplazamiento de cualquier florecimiento sustantivo para “individuos de carne y sangre” (pp.371-372) es, por lo tanto, completo e indefinido. La muerte se convierte en el estado final al cual tenemos que llegar si queremos que el florecimiento humano se realice cabalmente, la armonía que el texto reclama, exige su propia desconstrucción en su propia muerte. Presencia de sí, autenticidad y control del discurso oral y escrito (en una palabra, logocentrismo) se logran sólo cuando se ha llegado al punto de extinción²³ y cuando nuestras últimas ilusiones (nuestros fracasos en alcanzar el razonamiento práctico) se han desvanecido. El florecimiento sólo puede ocurrir en el momento de la negación última del florecimiento; su conexión íntima con la muerte es su propia muerte, la extinción de lo que el texto anhela lograr. El florecimiento se convierte en una farsa macabra, un final diferido. Nuestro fin se convirtió en nuestro anhelo. Nuestro deseo o necesidad de florecer es, en efecto, la consumación última de la imposibilidad de alcanzar el florecimiento verdadero que el texto persigue continuamente. No hay nada más allá del texto porque el florecimiento, el realce necesario de nuestras vidas que el texto parece reclamar (como una realidad, en sus propios términos), no puede realizarse, sino hasta el momento en que se extingue la posibilidad de cualquier acción humana. Todo lo que queda es el texto desconstruible. Como dice Selden.²⁴ “La desconstrucción puede iniciarse cuando hemos localizado el punto en que el texto *transgrede las*

²³ El *locus classicus* para el análisis del logocentrismo es Derrida, *Of Grammatology*, *op. cit.*, *supra* nota 1, ver también Culler, *op. cit.*, *supra* nota 1, cap. 2.

²⁴ Selden, *op. cit.*, *supra* nota 15, p. 87.

reglas que aparentemente habían elaborado para sus propios fines. En este momento, el texto se deshace literalmente en pedazos".

Este desmantelamiento es el resultado del lugar de la metáfora dentro de la filosofía, dentro del lenguaje y dentro de nuestro texto. Pues la muerte que anuncia el texto es meramente sintomática.²⁵ En la redacción filosófica, la metáfora es considerada como servidor del filósofo quien controla el lenguaje; la metáfora es sólo suplemento. Derrida invierte esta afirmación conocida y anuncia con ello una muerte mayor que la que se sostiene en nuestro texto. Declara que la metáfora es esencial en filosofía; de hecho es esencial en cualquier lenguaje.²⁶ Sin embargo, se acepta la función de la metáfora, se le considera realmente satisfactoria sólo si se mantiene relegada. La filosofía considera que la metáfora no puede transgredir esta regla, tiene que limitarse a su papel y no debe amenazar el significado:

la metáfora, en consecuencia, es definida por la filosofía como una pérdida provisora de significado, una economía del sentido propio sin daño irreparable, un desvío ciertamente inevitable, pero también una historia con la mirada puesta sobre y en el horizonte de la reapropiación circular del significado literal. Es por ello que la evaluación filosófica de la metáfora ha sido siempre ambigua: la metáfora es peligrosa y extraña a la *intuición* (visión o contacto), al *concepto* (la comprensión o presencia apropiada del significante) y la *conciencia* (proximidad o presencia de uno); pero está en complicidad con lo que hace peligrar, le es necesario en la medida en que el rodeo es un retorno guiado por la función de semejanza (mimetismo o homiosis) bajo la ley de lo similar.²⁷

²⁵ Podríamos comentar que no se puede alegar que la hora de la muerte sea meramente una posición pedagógica ventajosa y nada más. Pues está la cuestión del conocimiento, el valor clave, sin el cual ninguno de los demás valores puede conocerse o ser explicado. Todos los valores dependen del conocimiento porque sólo podemos participar en los valores en forma auténtica si lo hacemos como seres plenamente conocedores. Pero sólo en este último momento crucial podemos obtener verdaderamente el conocimiento necesario para decidir cuáles deben ser nuestras acciones y cómo participar en cualquiera de los valores, y ese momento, por su misma definición, resulta ser demasiado tarde. Es solamente al alcanzar nuestra última hora cuando conocemos realmente el sentido de nuestras elecciones, para así poder participar en las formas de florecimiento sugeridas. "... el Sócrates de Platón enseña que la filosofía (que para él es siempre contemplativamente práctica) es el *ensayo* de la muerte..." (nota, p. 130; énfasis nuestro). Este ensayo de la muerte es la actividad práctica, no la base educativa del recuerdo sino la actividad del desmembramiento de la finalidad de todas las posibilidades de florecimiento.

²⁶ Derrida, *op. cit.*, supra nota 1, p. 15.

²⁷ Derrida. *Margins of Philosophy*, Brighton, 1982, p. 270.

Esta esperanza del retorno, esta pérdida “provisoria” de sentido es, para Derrida, la contienda de la cual emerge la filosofía, pero nunca la deja de todo. La filosofía comprometida en una búsqueda interminable de lo unívoco. “Lo unívoco es la esencia, o mejor dicho, el *telos* del lenguaje. Ninguna filosofía, como tal, ha renunciado jamás a este ideal aristotélico. Este ideal es la filosofía”.²⁸ Pero dentro de este ideal, la metáfora desempeña el papel del bueno y del malo. El bueno permite a la filosofía luchar por alcanzar el sentido; el malo impide que lo logre.²⁹

Y en la inevitable producción de la polisemia, la metáfora va más lejos: niega por completo la capacidad del ser humano. En el Aristóteles de Derrida, ser humano significa tener control sobre el lenguaje.

Cada vez que la polisemia es irreductible, cuando ninguna unidad del significado le es siquiera prometida, uno está fuera del lenguaje y, en consecuencia, fuera de la humanidad. La capacidad de hacer metáforas es, sin duda, característica de los hombres, pero siempre y cuando signifique una cosa y sólo una. En este sentido, el filósofo, quién nunca tiene más que una cosa que decir, es el hombre entre los hombres.³⁰

La metáfora, el supuesto servidor del filósofo todo poderoso que todo lo controla, no puede ser expulsada y ha tomado el mando. Con su inevitable presencia, destruye asegurando que el sentido que se desea plasmar está siempre diferido o incluso, ausente. La conclusión es también inevitable: “Por lo tanto, la metáfora siempre lleva implícita su propia muerte. Y esta muerte es también, sin duda alguna, la muerte de la filosofía”.³¹

El texto que estamos estudiando está lleno de metáforas. Esta habilidad para pasar de significado a significado abre la posibilidad de la realización del texto filosófico, y destruye aquello a lo que apunta, esto es, lo unívoco (la condición de bienestar humano, de florecimiento). La metáfora condena a la filosofía antes de que haya empezado a filosofar. La metáfora filosófica, de la muerte de nuestro texto ya está destruida por la muerte metafórica de la filosofía. El texto filosófico anuncia el valor de la muerte, pero termina con la muerte de los valores que se esfuerza por conseguir. En este sentido, *Natural Law and*

²⁸ *Idem*, p. 247.

²⁹ Para Derrida, la filosofía no puede dejarnos actuar sin la metáfora.

³⁰ *Idem*, p. 248.

³¹ *Idem*, p. 272.

Natural Rights es un texto desconstruible por excelencia. Se lanza a rescatar la filosofía de la retórica sólo para convertirse en reflejo interminable del fin de la filosofía en manos de la retórica. Como dice de Man:

Considerada como persuasión, la retórica es performativa pero cuando se le considera como sistema de tropos, desconstruye su propia representación. La retórica es un *texto* puesto que toma en consideración la mutua incompatibilidad de los enfoques auto-destructivos y pone, en consecuencia, un obstáculo insuperable en el proceso de cualquier lectura o comprensión. La aporía entre el lenguaje performativo y constatativo es simplemente una versión de la aporía entre tropo y persuasión; aporía que el mismo tiempo genera y paraliza a la retórica, dándole así la apariencia de una historia.³²

NOMPOITICON LOGO PAIGNION

El texto que hemos examinado se refiere aparentemente, al derecho natural. Es un tratado acerca del derecho natural del *logos* (la razón), sin embargo, habla el *nomos* (ley) del positivismo. Todos los elementos del positivismo clásico han aparecido a lo largo del análisis. Un soberano instruido (el autor) da ordenes (o intimida, seduce o premia) al sujeto (el lector), el cual se ve obligado a capitular ante la amenaza de sanciones (se le impone el silencio).³³ Nosotros argumentamos que esta simbiosis polémica es, en sí, una alegoría para escribir; el juego lingüístico y figurativo atenta contra la ambición central de retener el sentido y socava la afirmación de que el sentido y la verdad coinciden en un Edén lingüístico autárquico y luminoso. Al principio era la Palabra (*logos*). La palabra creó el mundo a su propia imágen. Pero la palabra es escrita, no hablada. El *logos*-palabra no puede ser dominado por el *logos*-razón.

Así pues, nuestro texto anticipa por completo su propia desconstrucción y se convierte en el texto más accesible de la jurisprudencia moderna. Y es el mismo bromista de siempre, Platón, para quien la metáfora se ha convertido en "el terreno de especulación dialéctica de mayor alcance que pueda concebir la mente",³⁴ el que ha sido llamado

³² Man, Paul de, *op. cit.*, *supra* nota 3, p. 131.

³³ Una conclusión que no sorprendería a Nietzsche: "Los filósofos actuales. . . son comandantes y legisladores; dicen 'así será'".

³⁴ Man, Paul de, *op. cit.*, p. 130.

al final de nuestro texto (pp. 407-410) para narrar, en plena consciencia de sus actos, el enigma del que todo texto es una parábola atormentada.

El texto nos recuerda que en el *Segundo Libro de Nomoi* (leyes) de Platón, el Ateniense Forastero argumenta que cada uno de nosotros es una marioneta, un *paignion* (juguete) de Dios, que ha puesto en todos nosotros muchos hilos conflictivos (placer y dolor, aversión y audacia, etcétera) que jalan en direcciones opuestas. Pero hay un hilo suave y flexible, el *logos*, perspicacia y razón a la vez, con la cual deberíamos cooperar con el fin de resistir la fuerte tensión de los demás hilos de acero. El individuo que lo entiende ha alcanzado el *logos alethes* (la razón verdadera). La *polis* que lo consigue ha unido la razón del individuo y de la razón del estado, el nombre de la reconciliación entre uno mismo y los demás. Se alcanza pues la perfecta armonía al darnos cuenta de que somos marionetas de un buen titiritero en cuyo juego participamos (la vida es un juego nomológico reglamentado) y, cuando lo hacemos concientemente y con la razón (nomológicamente), nos volvemos libres. Aquí, el texto ha llegado a la metáfora central de la metafísica occidental, el juego que Platón ha realizado con todos nosotros; el logonomocentrismo, la reclamación de la unidad entre uno y los demás en la razón absoluta de la ley.

Es como si el texto, al igual que algún personaje borgesiano, hubiera encontrado la *palabra-logos* suprema,³⁵ pero no lo puede decir abiertamente por temor a ser castigado como el infiel que profiere en vano el nombre de Jehova, y, al colocar la última pieza del rompecabezas, el texto olvida momentáneamente sus defensas y se desintegra. La verdad de la razón y la razón de la ley, las dos bases del logonomocentrismo, son sólo juegos que el texto admite acerca de "los significados y las referencias de *nomos* y *logos*" (p. 408). El texto ha terminado por aceptar que, después de todo, está tratando con figuras del discurso. La verdad platónica suprema sólo puede expresarse como un "simbolismo" (una alegoría). El forastero de Atenas es una metáfora y una personificación de Dios; y Dios es un juego sin objeto ni sentido. En efecto, en tanto Dios es presentado como el objetivo, el fin de todo esfuerzo, serio, el hombre es presentado a la vez como el compañero de juego de "Dios convertido en hombre" (*metalepsis*). La participación humana en el juego divino puede entenderse "por analogía con la amistad humana" (p. 409). El logonomocentrismo se desintegra en

³⁵ "Resolver todo de un golpe, con una sola palabra, éste era el deseo secreto" Nietzsche, *op. cit.*, *supra* nota 8, p. 33.

los juegos alegres de la figuratividad en cuanto se nombra a sí mismo. En consecuencia, la verdad suprema prometida consiste en las desilusiones de la retórica. El juego del lenguaje (*logopaignoin*)³⁶ crea la ley de la razón (*nomopoiëticon*).³⁷ El *nomos* del *logos* resulta ser un nombramiento nómada —una designación que diferencia y no da nunca un significado acabado. El texto ha llegado, por fin, a la conciencia de sí mismo y se ha desconstruido por completo. En lugar de tratar el lenguaje de la ley, se reconoce como un tratado auto-referencial acerca de la ley del lenguaje, de la diferenciación, aplazamiento y diseminación de significado y del sí mismo. Al nombrar el *nomos* y el *logos* como la metáfora central de la filosofía, el texto se da fin a sí mismo. En Keats la filosofía de la ausencia debilita la poesía; en Finnis, la poesía de la figuratividad destruye la filosofía; el fin de la filosofía en manos de la literatura.

Esta es, a nuestro parecer, la tarea de la filosofía legal: desconstruir el logonomocentrismo en los textos de derecho.

VI. AGRADECIMIENTO

Una versión anterior de este artículo fue presentada en la primera conferencia anual del CLC en la Universidad de Kent (septiembre de 1986). Quisiéramos agradecer a todos aquellos que estuvieron presentes en este evento. Debemos un reconocimiento particular a Shawn NeVeigh por sus innumerables aportaciones en el desarrollo de este trabajo. Asimismo, quisiéramos agradecer a Iri Jameson la ayuda que nos brindó en momentos particularmente difíciles.

Traducción de Gessie FONTUS

³⁶ *Logopaignia*: fuegos (*paignia*, *paidia*) del lenguaje (*logos*), es decir, fuegos de palabras. Pero también la formación (*paidia*) de la razón (*logos*).

³⁷ *Nomopoiëticon*: el don (*poiesis*) de la ley (*Nomos*). Pero también de la ley (*Nomos*) de la poesía (*poiesis*).