

El pensamiento prohibido de Joseph Zalman Margolis: Una introducción y un llamamiento

Peter A Muckley *

¿Te han hablado alguna vez de Joseph Margolis (n. 1924 y todavía vivo y coleando)? ¿Alguna vez has leído algo de uno de los cuarenta y pico libros y centenares de artículos escritos por uno de los más grandes pensadores del siglo veinte? Creo que debe estar entre los pensadores más grandes porque demuestra lo que está equivocado, es inadecuado o incongruente en el pensamiento pasado y actual, la razón o razones por las que éste es confuso o insuficiente, y ofrece nuevas soluciones coherentes a los problemas que cada filósofo del pasado o del presente ha dejado sin resolver.

Si eres hispano-parlante, la respuesta a ambas preguntas arriba planteadas es probablemente “no”. Si hablas inglés, alemán o japonés, quizá hayas tenido la oportunidad, dado que ha sido publicado en todos estos idiomas. De hecho, en inglés, ha sido publicado por las editoriales más prestigiosas: Basil Blackwell; la Universidad de California; Charles Scribner’s; Random House; Humanities Press; y D. Reidel de Dordrecht. Sin embargo, una editorial en España, después de un año de dar largas, decidió que publicar una sola obra suya en español no sería “viable” por el momento (y “si no ahora, ¿cuándo?”-- como solía decir Hillel). Del mismo modo, hace unos nueve años, en 1992, el Ministerio de Cultura español no consideró su obra de interés suficiente para ayudar en la publicación de la obra maestra *Texts Without Referents* (*Textos sin referentes*, 1989) que por entonces habría introducido y explicado al público español el pensamiento de gente clave como Bakhtin y Bourdieu. Merece la pena mencionar que el nombre de Margolis sí aparece --mal impreso-- en la página 2108, Vol. 3 del mastodóntico *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora, y, de nuevo, en la página 2326. En parte, este ensayo es un llamamiento a las editoriales para que dejen de privar al público español del pensamiento de tal filósofo. La culpa no reside solamente en editoriales poco atrevidas ni en la falta de interés en el pensamiento de parte de la España tradicional, inquisitorial, donde una vez, hace ya mucho tiempo, existió un Maimónides. No. La carencia de interés en Joseph Margolis debe hallarse, en parte, en la naturaleza de su pensamiento. En un primer momento, Margolis proyecta las estrategias, ofrece los patrones e investiga los límites del pensamiento más que ofrecer reclamaciones sustanciales, por lo menos *ab initio*. Tal pensamiento es difícil porque está cuidadosamente bien pensado.

Hacer plena justicia a su obra entera no es posible en un ensayo introductorio. Siguiendo el ejemplo de Einstein, aquí intentaremos hacer todo “tan simple como sea posible, pero no más”. En términos de mero volumen, su producción literaria puede sólo compararse, en la filosofía del siglo veinte, con la de Bertrand Russell o, a lo sumo, con la de Jean-Paul Sartre, si incluimos las novelas y obras de teatro de éste. La trilogía de Margolis de los años ochenta, *The Persistence of Reality* (*La Persistencia de la Realidad*), en sí contiene 1.176 páginas (un cuarto volumen, tratando de lo moral fue añadido más tarde; tiene 262 páginas más y fue publicado en 1996). Por su envergadura, creo que es justo decir que su filosofía debe compararse a aquella de los grandes constructores de sistemas del pasado: griegos clásicos, como Platón y Aristóteles; Santo Tomás de Aquino en la Edad Media; Kant en el siglo dieciocho, Hegel y, quizás, Charles Sanders Peirce, en el diecinueve. No parece

* Sol Alútiz Mencía ha sido cotraductora y asesora en la redacción de este artículo.

posible pensar en otros términos cuando se trata de un pensador cuya empresa ha sido analizar, por separado y conjuntamente, la Filosofía de la Ciencia, la de las Ciencias Sociales, la de las Letras y la Ética. En resumen, escribe acerca de todo e incluso, a veces, acerca de la nada (aunque nunca tanto como lo hicieron Heidegger y Sartre).

Al mismo tiempo, llega a ser difícilísimo colgar una etiqueta a la obra de Margolis. Margolis es un margolista o un margoliano. Aunque, bajo las vigorosas restricciones de su propia visión histórica, esto sería de verdad una paradoja. Después de todo, Marx dijo que él no era marxista. Es asunto del futuro cómo referirse a lo más perspicazmente a su obra. Aquí sólo diría que, al igual que toda la filosofía (canónica) occidental ha sido llamada una serie de notas de pie de página a Platón, se puede considerar la obra de Margolis como el texto hecho y derecho, para nuestros tiempos, del cual el dicho de Protágoras –“El hombre es la medida de toda las cosas. Las cosas que son, son. Las cosas que no son, no son”-- es la nota al pie.¹

Afortunadamente, el enfoque principal de su *oeuvre* entera puede ser fácilmente trazado. Es abogar por la doctrina del flujo, de cambio, de la novedad conceptual en contra de la doctrina de lo eterno, lo esencial, lo invariable. Margolis sostiene, y demuestra, que no es necesario suponer que hay estabilidad o necesidad alguna, o *de re* o *de dicto*, en nada, en ningún lugar comprendido dentro de los límites de la humanidad. Su gran logro es ir más allá de la crítica a todas las especulaciones, tanto presentes como del pasado, de la filosofía canónica occidental para demostrar cómo es posible la legitimación bajo las condiciones de un historicismo radical, y señalar los efectos liberadores en las prácticas actuales que tal cambio en el horizonte conceptual puede traer consigo. Los efectos sobre las posibilidades de la crítica de Arte, para mencionar una sola esfera de la actividad humana, se recalcan magistralmente en sus propios comentarios acerca de Brunelleschi y Velázquez, Matisse y Cézanne, en *Interpretation Radical but not Unruly* (California, 1995).

Autoadiestrado en la tradición analítica anglo-americana, Margolis es hábil en usar el mínimo mismo de aquella tradición para revelar los prejuicios de sus mejores pensadores. Así, a través de investigar la dimensión histórica, incluso de la referencia y la predicación, es capaz de demostrar el privilegio indebido de “la razón geométrica” sobre el pensamiento histórico, del extensionalismo sobre el intencionalismo, de los *Naturwissenschaften* sobre los *Geisteswissenschaften*, las ciencias naturales sobre las ciencias sociales, de una muchedumbre entera de pensadores desde el *cogito* indudable de Descartes hasta las “hipótesis analíticas” de W.V. Quine. Por tanto, derroca la arrogancia de los filósofos de la ciencia con algunos de sus propios recursos preferidos: referencia y predicación. Las dos están sujetas a la memoria colectiva y la forma narrativa de una sociedad histórica en concreto.

Ya se acabó de extensionalistas, aquellos que quieren extender la metodología de las filosofías canónicas de la ciencia para cubrir el universo del pensamiento entero. Los grandes existencialistas tampoco escapan a la minimización de Joseph Margolis. En una ocasión, el Heidegger que precipitó el *angst* sin fin, la perplejidad de Jean-Paul Sartre y un montón de palabras con guión, todas conteniendo el término “Ser” en ellas, es tratado así: “Podríamos, quizás, fijar la concepción de Heidegger en dos frases.” Inmediatamente después, Margolis lo hace. Cuando yo le cuestioné

¹ De Protágoras mismo, Margolis saca lo siguiente: a) el hombre es la medida de la realidad, del saber, y de la verdad; b) no existe ninguna realidad invariable e independiente que el hombre pueda decir que lo es o que él sabe que concuerda con la afirmación de a); c) la conjunción de a) y b) es coherente, no es autocontradictoria ni contraproducente; d) los juicios acerca de lo que es verdad y lo que es falso, dentro del espacio de a), prohíben cualquier disyuntiva entre el saber (*episteme*) y la opinión o creencia (*doxa*). (*La verdad acerca del Relativismo*, 82, adaptado).

acerca de la temeridad de su tratamiento del *super* estrella, me dijo sencillamente que uno de los expertos en Heidegger mundialmente reconocido le había dicho lo mismo. Añadió, con su sonrisa de elfo atrevido: “pero él tampoco me dijo que estuviera equivocado”.²

A Margolis le encantan los registros, vigorizantes listas claras. Su lista más afinada consiste en cinco puntos, cada uno expuesto con una explicación en detalle. Los cinco son:

- 1) La realidad es cognitivamente *intransparente*;
- 2) La estructura de la realidad y la estructura del pensamiento humano están inextricablemente *simbiotizados*;
- 3) El pensamiento tiene una historia, es *historizado*;
- 4) La estructura del pensamiento está *preformada* y es automodificante;
- 5) Los fenómenos y las entidades de la cultura humana son *constituidas o construidas socialmente*...(hay itálica en el original).

Siempre teniendo en cuenta nuestro ejemplo einsteiniano, aquí hemos ofrecido un breve resumen de los 5 grandes. Constituyen la mano de póker ganadora de Margolis. A través de su amplificación y aplicación, modela lo que él espera que sea una futura revolución conceptual.³

La “intransparencia” quiere decir que la gente no puede conocer el mundo directa o inocentemente sino sólo a través de sus modos de pensar. Este es el famoso e inaccesible *ding-an-sich* de Kant. Está repetidamente repetido, de distintas maneras floridas, por los seguidores de Derrida y su “il n’y a pas de hors-texte”. La “simbiosis” sostiene que lo que la mente humana contribuye al entendimiento del mundo y lo que hace que el mundo sea, al parecer, inteligible a la mente humana no pueden separarse limpiamente. Esto es el tema de los Idealistas Alemanes, postkantianos.

El “pensamiento histórico” empieza en serio con Vico y, más tarde, con todos los que fueron llevados a considerar las implicaciones de la radical novedad histórica que surgieron a la sombra de la Revolución francesa, principalmente Hegel, von Ranke y Marx. Tal pensamiento concluye que todas las supuestas necesidades o verdades en todas las esferas --incluyendo “las leyes” de la lógica y de la naturaleza-- son artefactos diferentes y efímeros de la existencia histórica de las distintas sociedades históricas. Nada, por lo tanto, es eterno pero puede considerarse así por esta o aquella formación social. El pensamiento histórico conduce al problema afrontado por Michel Foucault y otros; el problema de cómo nosotros podemos de verdad (según el *a priori* histórico nos da a entender) juzgar como falso lo que un régimen del pasado pensaba que era la verdad y evitar atribuirnos a nosotros mismos un criterio de una verdadera Verdad transhistórica de la Verdad. Es de suponer que estamos limitados por nuestra formación histórica al igual que los demás, pero esto no se puede usar como criterio o críticamente.

La “preformación” es la idea, generalmente admitida, de que lo que a nosotros nos parece más interesante, más obvio, más de “sentido común” es de alguna manera el resultado de haber sido criado en cierto lugar donde se habla un idioma específico en una época determinada. Esta preformación cultural, no podemos entenderla en su integridad, siendo nosotros mismos un producto de tal preformación. Sin embargo, participando en nuestra propia cultura, cambiamos la cultura, aunque ligeramente,

² Se sacan las dos frases de *El Ser y El Tiempo*, páginas 20 y 25. Para ser justo con Heidegger, cabe señalar que Margolis tarda tres páginas y media en explicar la contribución entera de Heidegger a la filosofía. La discusión se encuentra en páginas 190-193 de *Pragmatism without Foundations*.

³ Metáforas derivadas del juego y de las apuestas son ubicuas en Margolis. No son una señal de frivolidad sino que representan lo que está abierto al trabajo filosófico humano dadas las condiciones históricas bajo las cuales tal trabajo se realiza.

cambiamos nosotros mismos y, por tanto, la preformación de la siguiente generación. El tema aborda la teoría de *praxis* de Marx y la noción de Wittgenstein del *lebensform* (o “forma de vida”). Sugiere “el modo de existencia” (*vis-à-vis* el cuidado de *Sein*) de la *Temporalität* de *Dasein* de Heidegger. Además, ayuda explicar el bache generacional y los cambios de la moda.

Finalmente, “socialmente construido” implica que, dado todo lo anterior, la criatura “hombre” no se puede considerar un fenómeno de “clase natural”. No sólo está preformado y formado por la cultura en la que nació, no sólo cambia la cultura como ella le cambia a él, sino que incluso sus reflexiones sobre el mundo y él mismo están sujetos al horizonte histórico dentro del cual vive y los prejuicios que él ha incorporado desde su principio para funcionar en su propia sociedad histórica. En resumen, la construcción social del hombre reemplaza la naturaleza del hombre con la constitución histórica y social del hombre. El hombre, pues, no tiene ninguna naturaleza –de tipo constante, esencial, fijo o determinado-- más bien, él es un pedazo comprimido de la historia, abierta al cambio continuo.⁴

La tarea principal de Margolis es amplificar y aplicar las implicaciones de estos cinco puntos. Al llevarlo a cabo, pone en duda la suficiencia de la entera tradición occidental canónica pero, en el proceso, también bosqueja un futuro conceptual nuevo y totalmente coherente. Ello le lleva a considerar la interpretación y la historia como los dos *foci* más importantes de nuestras investigaciones.

Como Pierce, considera al hombre una señal autointerpretante intentando interpretar a un mundo en sí bañado de señales. Junto con Marx, ve a la gente no sólo como los hacedores de las cosas sino, a través de su método de hacer las cosas y de ganarse la vida, también como los hacedores de relaciones sociales que reflejan tal o cual método y como los fabricantes de las ideologías que externalizan las relaciones sociales creadas. Como Wittgenstein, considera que la gente incorpora una forma de vida la cual hace que la vida tenga significado antes de que la duda pueda arraigarse y que, mientras la da poderes, es por sí misma impenetrable para la gente. A los que viven dentro de una forma de vida, les parece que ésta sigue normas evidentes por sí mismas, les da maneras de actuar y de creer ciegamente. La gente puede codificar las normas pero, de hecho, una forma de vida no tiene ninguna regla fundamental ni leyes ni normas que, de alguna manera, sirvan de base para ella. Margolis historiza a Wittgenstein, no quiere tener nada que ver con la teleología, el dogmatismo ni las tendencias extensionalistas de Marx, y despoja a Pierce de cualquier optimismo progresista de que los hombres y otras mentes en conjunto puedan alcanzar la Verdad en los límites del tiempo. Está bien dispuesto hacia la idea de Gadamer de la fusión de horizontes y hacia la introducción del *a priori* histórico de Foucault como el reemplazo de todas las formas más que dudosas de transcendentalismo.

En particular, Margolis sigue la pista de dos formas de cobardía, pérdida de valor o arrogancia insufrible, por parte de los filósofos occidentales en pos de lo transcendental. Las llama: tradicionalismo y “progresivismo”. Aquélla encuentra alguna estabilidad o inmutabilidad eterna, esencial o apodíctica en toda la diversidad histórica, a través de la corriente suave o el torrente rabioso del flujo. Los de la “Unidad de las Ciencias” o la tribu de los fiscalistas a menudo la impone por vía de la lógica bivalente, de abogar por alguna jerarquía arbitraria de cuestiones filosóficas, lo cual es ilícito según los términos de simbiosis, que incluso ellos dicen admitir. Así, como dice Margolis, buscan una manera de “pasar de contrabando el privilegio cognitivo o

⁴ La discusión completa de esos temas aparece a lo largo de toda la obra de Margolis. El resumen más accesible y conciso se encuentra en *Interpretation Radical but not Unruly: The New Puzzle of the Arts and History* (California, 1995), páginas 1-10. Podemos destacar aquí que este sucinto volumen puede ser la introducción más fácil al pensamiento de Margolis tanto por su interés intrínseco como por su buen estilo literario.

invariables privilegiadas por la policía filosófica” (*Flux* 121). La noción de lo Clásico de Hans-Georg Gadamer (los valores incorporados en la tradición de los helenos que nunca se pueden perder) puede suplir al tradicionalismo de toda la gente más orientada a las letras.

El “progresivista” encuentra su confort y un descanso ilegítimo de la disputa filosófica, *sturm und drang*, en los límites de la historia (una condición imposible bajo las restricciones 1-5). Jürgen Habermas es empleado aquí como ejemplo porque su disputa con Gadamer ofrece una forma condensada por la cual Margolis puede seguir a todos los progresivismos a sus guaridas. De hecho, Margolis siempre usa nombres propios metonímicamente para sustituir doctrinas o tendencias filosóficas. Nunca es personal de manera ofensiva, aunque no aguanta plácidamente a los tontos. Sin embargo, el optimismo del estilo de la Ilustración de Habermas, de que por fin alcanzaremos un consenso acerca de lo que es racional después del adecuado intercambio dialógico, es sólo un ejemplo que lo invariable –el consenso universal, la inmutabilidad, la verdad perenne, encontrada en los últimos límites de la historia, etc.– puede asumir.

Las estrategias del tradicionalismo igual que las del progresivismo ya estaban implícitas al principio del debate filosófico occidental cuando Platón situó la verdad más allá de la realidad humana y Aristóteles afirmó que todas las cosas tenían una esencia. Margolis favorece la teoría proscrita de Protágoras que mantiene que nada, pero nada (ni incluso nuestras concepciones de la nada), es eterno.

Que esta condición humana no conduzca al caos, señala Margolis, se debe precisamente a que es la condición humana. La pura conservación de formas de vida viables asegura que siempre existirán “uniformidades indicativas” como la muerte y los impuestos. Sin embargo, añade que esos acontecimientos al parecer estables no requieren ni implican la inmutabilidad conceptual, lo epistémico u óntico inalterable. Incluso en el ámbito empírico, es, por lo menos, concebible que la muerte tal como la conocemos pueda ser vencida por medios científicos y los impuestos abolidos por medios revolucionarios. Además, lo que Pierce llama la “secundariedad” –el mundo crudo, lo que frustra la voluntad del solo individuo, incluyendo otra gente– asegura que nuestro impulso faustiano no se desmande, mientras la intervención tecnológica ayuda a moldear nuestro sentido de la realidad.⁵

Dos citas de contemporáneos que no investigan todas las implicaciones de sus propias percepciones pueden fijar el tema crítico de Margolis. Alasdair MacIntyre correctamente enfatiza que “la noción de la predicción de la innovación conceptualmente radical es en sí conceptualmente incoherente”. Por su parte, Isaiah Berlin, en la esfera de lo moral, hace notar: “Algunos entre los Grandes Bienes no pueden vivir juntos. Eso es una verdad conceptual. Estamos condenados a elegir, y cada elección puede acarrear una pérdida irreparable”. Las dos, consideradas juntas, nos ayudan a ver cómo el futuro es ineludiblemente opaco, y como toda elección aquí y ahora implica una carga ideológica, y que la imparcialidad siempre ha sido un mito.

El futuro, pues, es incognoscible y el pasado no ofrece ningún consuelo. Si se aceptan estas dos nociones, entonces el tradicionalismo y el progresivismo nunca han sido ni pueden nunca ser correctos. Nunca podremos discernir la teleología de la historia y por tanto nunca sabremos cuál de nuestros proyectos actuales ha capturado qué trozito del espíritu histórico progresivo. La aproximación es conceptualmente una imposibilidad. Cualquier tradición en que intentemos encontrar consuelo es sólo una tradición proyectada desde nuestro presente al pasado. El pasado, juzgado desde el presente, ha revelado meras instancias inconmensurables de lo que se ha pensado

⁵ Por supuesto, el hombre moderno está en posición tecnológica de destruir el mundo entero en vez de ceder en cualquiera de sus ideologías o creencias provincianas y limitadas que él universaliza (para su propia gloria patética).

que era lo mejor para la raza entera, por eso nunca ha habido, contra lo que dice Gadamer, una sola gran tradición. Es imprescindible reconocer esta condición humana para luego quitar los escombros de pensamiento muerto y construir una filosofía más realista, más humana.

Basta ya de crítica del pensamiento pasado y presente. Margolis es ducho en seguir el uno a través del otro. Al hacerlo, subraya dos confusiones continuas: confundir lo global, lo holístico, lo modal con lo criterial, lo distributivo, lo efectivo; y la búsqueda quimérica de un lenguaje neutro, una posición neutra, una opinión neutra.

La primera ha conducido a todas las tonterías acerca del nómeno que, a su vez, ha fomentado el desmentido extravagante de que no hay ninguna diferencia entre lo ficticio y lo real. También trae consigo toda clase de estructuralismo y el renacimiento del mito del universalismo de la Iluminación. La segunda es la querida de los extensionalistas y aduladores del cientifismo que intentan reemplazar el lenguaje natural por la lógica o términos específicos con predicados generales. La lección de Quine acerca de la "indeterminación de la traducción" junto con la identificación del "problema muchos-muchos" formulado por Herbert Feigl descartan tales opciones.⁶

En la esfera política, por supuesto, la posición neutra es la novia del centrismo y del liberalismo hegemónico estadounidense. Ambos intentan borrar su formación histórica y sus ideologías subyacentes. La verdad, la objetividad, la racionalidad son categorías para establecer las cuales hay que luchar, no tienen ninguna existencia fuera de la lucha histórica.

Lo que Margolis ofrece en lugar de esta clase de engaños conceptuales es una alternativa compleja pero coherente que incluye: una ontología y una metafísica vigorosas del mundo cultural y, por lo tanto, del Yo como artefacto social, bajo las condiciones de un historicismo radical; la noción de lo Intencional, que une en sí lo intencional y lo "intensional"; la posición realista de la estructura narrativa de la vida y de la historia humanas; un análisis de la naturaleza profundamente prospectiva del pensamiento; la idea de lo históricamente "sobresaliente" como sustituto para lo eterno; el subsumir el problema mente/cuerpo dentro del problema naturaleza/cultura; la naturaleza consensual, pero ni irénica ni "criterial" (que puede actuar como criterio), de lo que consideramos verdadero, válido, objetivo, necesario y cosas por el estilo; el reemplazamiento, cuando es debido, de la lógica bivalente y de *tertium non datur* por una lógica polivalente que incluya lo indeterminable, al igual que lo verdadero o falso, como categoría ineliminable en nuestros juicios; el análisis de cuestiones de "primer-orden" y de "segundo-orden" y la simbiosis de las dos; el estatus honorífico del conocimiento y mucho más. Nunca olvida examinar y tomar en cuenta las paradojas normalmente atribuidas al relativismo, al inconmensurabilismo, al historicismo, etc. Demuestra cómo han sido erróneamente representadas o cómo son paradojas benignas. En resumen, Margolis ofrece una alternativa radical a todos los esquemas y opciones actualmente canónicas en la filosofía, bajo las condiciones del gran 1-5.

⁶ Margolis trata del "*lebensform*" como de un adjetivo normal e historiza sus implicaciones. El problema "muchos-muchos" se expresa: "Para cualquier movimiento físico, en teoría es posible que, en un contexto determinado, ese movimiento pueda significar una variedad de acciones; que para cualquier acción, ésta, en su contexto, puede ser expresada a través de una variedad sin fin de movimientos físicos, y que no hay ninguna norma algorítmica para determinar o delimitar los enlaces entre los dos". Véase, Herbert Feigl, *The 'Mental' and the 'Physical' : The Essay and a Postscript* (Minneapolis, 1967).

La "indeterminación de la traducción" de Quine demuestra cómo la traducción siempre es una proyección desde nuestro horizonte conceptual a los horizontes de tiempos o sitios lejanos. De hecho, interpretamos lo que, probablemente, quieren decir otros, partiendo de los prejuicios de nuestra propia "forma de vida". No existe ningún idioma neutro ni ningún estilo de vida a los que podamos apelar.

Lo Intencional es, quizás, lo más complejo de entender. Lo Intencional = Lo cultural. Incluye lo intencional y lo intensional. Es decir, a la vez, incluye la respuesta a la pregunta de Wittgenstein acerca de qué queda si resto de la frase, del hecho de que levanto el brazo, el hecho de que subo el brazo y lo que es lo opuesto a lo extensional, lo medible, lo pesable, lo físico. Lo intensional se refiere a sueños, pensamientos, a interpretaciones, a todo con lo que no puede tratar nunca ningún fisicalismo, ni en la teoría, ni en la práctica por razones conceptuales. A través de lo Intencional, Margolis resume cómo el tiempo histórico es encarnado, o incorporado, en el tiempo físico pero es mucho más rico, más complejo, mucho más abierto a la interpretación y cerrado a la reducción que éste; la literatura es incorporada en palabras; la escultura, en mármol, madera, bronce etc.; la música, en la notación musical, etc. Y, estas *entidades culturalmente emergentes*, la primera de cada pareja, son *sui generis* y tan reales, aunque más complejas, que cada instancia física. De hecho, el mundo físico es, en sí, hasta cierto punto, una proyección del mundo cultural, aunque, eso sí, una proyección buena y fiable como demuestra el relativo éxito práctico de nuestras ciencias.

Seguramente el tratamiento de la lógica es uno de los aspectos más estratégicos y más fundamentales de la obra entera de Margolis. Es difícil para la persona no experta. Para expresarlo muy sencillamente podemos decir que, volviendo a Protágoras y sus enemigos y extendiendo el debate hasta hoy día, Margolis demuestra que lo que hace parecer que el principio “el hombre es la medida” constituye una contradicción en sí son las preconcepciones, el punto desde dónde se entra al debate, la metafísica y ontología de pensadores como Platón o Aristóteles. Señala que la presuposición de la necesidad de una lógica bivalente rompe ya la condición de “hombre, la medida” antes de que el debate comience. Subraya cómo todavía la lógica bipolar o el *tertium non datur* continúan infectando el argumento acerca del relativismo de pensadores modernos tan distintos como Quine, Goodman, Davidson, Popper, Kuhn, Putnam o Rorty. Admitir una lógica multivalente es admitir cuestiones de intencionalidad, de contexto histórico y de relativismo de las que esos pensadores tienen miedo. Margolis aboga por un relativismo robusto y una lógica de valores múltiples de la verdad.

En *Historied Thought, Constructed World: A Conceptual Primer for the Turn of the Millenium (Pensamiento historizado, Mundo construido: Un manual conceptual para el final del milenio)* de 1995, el filósofo ofrece lo que se puede considerar su *Guía para los perplejos* o *Moré Nebujim*. Allí, expone todos los ingredientes que una filosofía responsable debe afrontar:

- i) lo que aceptamos como la naturaleza del mundo real, y por qué;
- ii) lo que asumimos es la extensión de nuestra habilidad de poseer conocimiento del mundo real, y por qué;
- iii) y, después de haber contestado estas preguntas, cómo debemos llevar nuestras vidas, y por qué (*Historied* 16).

Trata de todas estas cuestiones mientras investiga la historia conceptual de la filosofía occidental. Las contestaciones se dan al final del libro en un solo postulado y 48 teoremas bien numerados. Terminamos este ensayo introductorio con algunos de los teoremas, junto con el postulado, para que el lector de habla española pueda juzgar por sí mismo la amplitud de visión del pensador proscrito, no oído y no traducido.

Antes de hacerlo, quiero mencionar los placeres de leer un libro de Margolis. Hay pocos filósofos del siglo veinte cuyas obras uno lee por (y con) placer: Walter Benjamin, Hannah Arendt, Roland Barthes, quizás las obras populares de Bertrand Russell y las obras históricas de Foucault. Entre estos pocos pondría yo las obras de Margolis a causa del humor, el ingenio incisivo y la humanidad y generosidad de que están saturadas. Leer un libro de Margolis puede resultar difícil, y las citas de otros filósofos a lo peor molestarán a algunos (en esto es justamente lo contrario de

Wittgenstein, quien menciona sólo a Moore el malvado y a I.W. a lo largo de sus escritos, señalando, quizás, el planteamiento denso y diacrónico de Margolis en contradistinción al acercamiento sincrónico y enjuto de Wittgenstein).

A pesar de esto, cada obra se redime con perlas escritas tales como las siguientes: De los filósofos en general, comenta con ironía: “necesitamos ser sinvergüenzas honestos si debemos ser filósofos” (*Life* 98). De los venerables y venerados clásicos, anota: “el Aristóteles macedonio y el Kant de Königsberg serían poco más que figuras del campo que han tenido éxito en la ciudad...” (*Life* 136). Ha aludido a aquellos gemelos terribles, Marx y Nietzsche, en manos de la Academia Americana, por lo menos, como ya “recuperados para la lectura respetable... dos caballeros algo enfermizos, patrones bastante suaves del último flujo” (*The Truth* xv).⁷

A menudo se burla de sí mismo y divide un *aperçu* incisivo del empuje principal del argumento así: “... sólo hace falta decir (a través de alguna clase de chismorreo supererogatorio) que la pregunta... queda sin contestación satisfactoria hasta nuestros días” (*Flux* 23); o, acerca del atractivo del inductivismo de Helmholtz para Freud, “de todas formas, expresado así, aquéllo no es más que hablilla” (143). Esta despedida humorística llega a su apogeo cuando, después de haber capturado el “*reductio* de casi la totalidad de la filosofía occidental” Margolis, de repente, añade: “Es agradable registrar el hecho, pero no podemos detenernos para charlar” (66). Del mismo modo, Foucault, al que Margolis admira mucho, recibe una reprimenda guasona cuando su prosa se convierte en gnómica. De *Las Meninas*, Foucault, en un momento de sublime sabiduría, dice: “la representación, por fin liberada de la relación que estaba obstruyéndola, puede ofrecerse como la representación en su forma pura”. Margolis comenta: “... sí... pero lo mismo podría decirse sobre la percepción de una pelea de gallos de Bali” (*Interpretation* 147).

Es muy franco al tratar con una filosofía, o un filósofo, que le hace perder la paciencia. Sir Karl Popper, por ejemplo, y su teoría de la verisimilitud está explicado en detalle. Al final, Margolis dice secamente: “Hay mucho adorno despistado por aquí” (*Flux* 71). Fija perfectamente la reacción del lector normal, al leer a Heidegger, cuando precisa que: “Cierto que resultará fácil quedarse completamente aturdido por esta inmensa verborrea” (151) y, en otra ocasión, dice de una frase de Heidegger que es “kilométrica, por supuesto, y posiblemente demasiado hinchada para tomarla en serio” (*Truth* 139). Contra una multitud de críticas postmodernistas observa que “tomarse libertades con textos y significados no escapa de los límites del discurso normal pero sí las presunciones de la teoría literaria *jejeune*” (*Interpretation* 40). Pone de relieve la “labia extraordinaria” de Baudrillard y comenta acerca de la noción de Derrida de

⁷ Para ser justo, Margolis está muy a favor de los ataques de Nietzsche contra la “moralidad convencional” y, una vez en una conversación, me dijo que la “totalidad de la filosofía occidental del siglo veinte puede considerarse, mirándola desde el futuro, como un intento de descartar al marxismo y los temas principales de Marx”. Nombrar a Karl Popper caballero es sólo una indicación de que probablemente tenía razón, en lo que concierne a Marx. También, el intento de evitar la cuestión de la legitimación y las implicaciones ahistóricas de tal evasión, tan populares en Estados Unidos, ha conducido a la popularidad repentina de Rorty en Europa. Más recientemente, Margolis ha publicado en *The Philosophical Forum* (1997) un ensayo donde habla del “síndrome de la guerra del Golfo”. Escribe: “En este momento estamos en un desierto intelectual, posiblemente una extensión del desierto de Kuwait, armados con el equivalente de la artillería más avanzada que el mundo nunca haya visto pero sin ninguna pista fiable acerca de la razón de cualquier intervención nuestra en el futuro” (Vol. XXIX, No. 1, Fall, 1997, página 290).

La epistemología vuelve al yo mínimo solipsista y el cientifismo sigue el éxito de las bombas. La fuerza conlleva su propia legitimación etnocéntrica y todo rasgo del proyecto historicista se entierra bajo la arena.

différance que es “un intento de ‘ef-‘ lo inefable, donde el verbo “ef-ar” en inglés coloquial significa “maldecir” o algo incluso más fuerte. Llama a algunos descubrimientos filosóficos “patatas pequeñas” y a ciertos resultados “la pobre cosecha de una labor exorbitante”. Admira el “encanto mafioso”, el “chantaje benigno” y la naturaleza “de trabuco” de ciertas reclamaciones filosóficas. Se dirige a los “experimentados en la vida callejera” y hace “apuestas” filosóficas.

Aunque barroco en ocasiones, tres de sus expresiones preferidas son: “Eso es todo”; “Bien”; y “ten paciencia”. Al mismo tiempo puede ser profundo, como aquí, acerca de la interpretación: “En el sentido más amplio la interpretación, pues, es el poder para aprender el poder de aprender” (*Interpretation* 241). Su advertencia a los estudiantes siempre fue “tenemos que ser precisos” ; su consejo más sabio a los filósofos, “di lo que quieras, pero ten cuidado” (189).

Antes de apuntar los teoremas del manual de Margolis, sería negligente no echar un vistazo a algunas de sus propuestas éticas. Cómo debemos llevar nuestras vidas es, después de todo, lo que la gente normal todavía espera que diga una filosofía. Margolis presenta sus propuestas en *Life Without Principles (La Vida sin principios* 1996) al final de una crítica detallada de la filosofía moral actual y dentro de los lindes conceptuales del gran 5. Al principio, enfatiza la presunción y el absurdo de intentar decir a la gente cómo deben vivir. Señala que “la instrucción del teórico moral más influyente puede no ser más relevante para nuestras propias reflexiones que los manuales de aquellos autores que han codificado y explicado nuestros modales en la mesa” (*Life* 135). Sin embargo, sostiene que una visión filosófica ampliamente histórica sería una cosa de lo más pobre si no tuviera nada que decir acerca de nuestras preocupaciones morales.

Ya hemos visto la objeción teórica de Berlin a la posibilidad de conseguir todos los grandes bienes a la vez y la implicación consecuente de que todas las moralidades están cargadas ideológicamente. Por añadidura, Margolis pone claramente en evidencia este aspecto ideológico citando la autojustificación moral maravillosamente siniestra de Jacques Bénigne Bossuet: “Tengo el derecho de perseguirte porque yo tengo la razón y tú estás equivocado”. Demuestra cómo Rawls y muchísimos más de indole “liberal” comparten la creencia de Bossuet pero no su honestidad al proclamarlo.⁸

Entonces, comencemos con la condición de que “la objetividad moral es la objetividad de ideologías morales” (210). Margolis nos anima a ser “*testigos públicos* de la historia entera, dadas nuestras sensibilidades, de lo que nos parecen los detalles de la inhumanidad del hombre hacia el hombre”, aceptando estas sensibilidades como “el último recurso” desde donde se generan nuestras moralidades de segundo orden (es decir, sin presuposiciones). Subraya que esto no implica el quietismo sino más bien la intervención activa para disminuir la injusticia. Tales sensibilidades están muy difundidas pero no son universales (veáanse los nazis) y parecen estar “algo favorecidas biológicamente”. Destaca el hecho de que “los crímenes más monstruosos

⁸ Bossuet (1627-1704) era obispo de Condom y de Meaux. Escribió *La política derivada de las Sagradas Escrituras*, acerca del cual no hace falta añadir nada más. Lo que sí importa es que Rawls y sus amigos nunca considerasen la verdad obvia de que lo que ellos dicen que es “justo”, “razonable”, “equitativo” depende ya de sus prejuicios de clase y de formación cultural. En breve, Rawls presupone ya el universalismo y el progresivismo que, por pura casualidad, han llegado hasta él, como sumo representante de la humanidad, así como a sus valores y sus criterios de lo razonable. Como siempre han insistido las feministas, con más fervor que nadie, la hegemonía ya *en situ* no puede ni oír las voces de los marginados, dentro del régimen de su propio discurso. La razón de los marginados es, por definición, la idiotez para los que tienen el poder.

de la raza humana... son obra de los partisanos de 'principios correctos' y la revelación privilegiada" (213).

Manteniendo esas sensibilidades imprecisas, que han sido empíricamente encarnadas en reacciones a la hambruna de Somalia o a la injusticia primero en Bosnia y después en Kosovo, como fundamento no transcendental de nuestra moralidad, Margolis aboga sólo por tres normas morales: 1) El principio de *summum malum*; 2) La norma, proyectada desde la comunidad, de *minimum bonum*; y, 3) El aumento gradual de la generosidad del alcance para *nullum malum*. Más allá de éstas, ofrece una "metanorma" de *adaequatio*.

Summum malum es el reconocimiento de condiciones que no pueden ser toleradas: la hambruna de larga escala, la tortura, los campos de concentración, la discriminación basada en sexo, raza, color, etc. La meta es limitar o aliviar toda clase de *summum malum* hasta erradicarlo por completo. El *minimum bonum* es el requisito mínimo absoluto que esperamos para nuestros propios hijos; incluyen, digo yo, por lo menos una casa, un medio de ganarse la vida, una educación sin presuposiciones. Estos requisitos deben extenderse luego a todos los niños del planeta. No hace falta mencionar que doscientos cincuenta años de capitalismo han fracasado por completo en lograr ni uno de los tres mencionados.

El *nullum malum* es el ensanchamiento gradual de lo que cualquier sociedad actualmente considera formas de vida o comportamiento desviados. En un tiempo, o ahora, clasificados como "malos", se levanta el estigma de ellos hasta el punto máximo que permita nuestro pensamiento *sittlich* moral (o pensamiento moral actual más generoso). Así, por ejemplo, la homosexualidad, el tomar drogas, el suicidio, el aborto, etc. Se les puede considerar ahora *nullum malum* en todas las esferas donde anteriormente se mantenía el status de *malum*. Ninguna de esas propuestas está fuera del alcance de nuestros recursos tecnológicos actuales ni va en contra de la sensibilidad más tolerante de nuestra sociedad actual. El "hombre es la medida", nos toca a nosotros decidir.

Adaequatio es un "juicio colectivo... que asesora y recuerda... las discrepancias en el nivel de vida... en lo que concierne al *summum malum*, el acceso al *minimum bonum*, y la responsabilidad causal de otros pueblos respecto al aumento o reducción comparativos de tales discrepancias... La *Adaequatio* es esencialmente historizada e ideológica" (218). Es decir, es una clase de conciencia y de conciencia colectiva, basada en una forma de vida particular (o *lebensform*), que mide hasta qué punto el grupo ha minimizado lo peor y puede avanzar hacia lo mejor, dados sus propios recursos y punto de vista moral práctico (o *sittlich*).

Se encarna en testigos públicos cuyas memorias históricas pueden juzgar qué parte han jugado otras colectividades en el deterioro o mejora generales de su destino y calidad de vida. No hace falta decir que tal "metanorma" deja a la valoración moral abierta a incommensurabilidades e incompatibilidades. El indio americano, el africano, el asiático, las mujeres, los trabajadores y los desempleados crónicos juzgarán al capitalismo burgués y al neo-liberalismo de manera totalmente distinta a aquellos para quienes esos fenómenos son el orden "natural" de las cosas. Puede ser necesario el recurso a la revolución para alcanzar las metas de la erradicación máxima del *summum malum* y la realización máxima del *minimum bonum* para la especie entera.

Cerramos este ensayo introductorio del filósofo intraducido con una selección de su *Manual Conceptual*. Debemos enfatizar que cada teorema sucinto contiene la esencia destilada del trabajo de una vida dedicada a la lucha contra cualquier esencialismo.

POSTULADO

El pensamiento es una historia.

TEOREMAS

- (1.4) La relación entre el discurso de primer orden y el discurso de segundo orden (legitimativo) es una función de la naturaleza historizada del pensamiento.
- (2.12) Las filosofías an-árquicas no tienen presuposiciones.
- (3.2) Referencia está inherentemente atada a un contexto, no es definible sintácticamente, es imposible retirarla (sin pérdida) en favor de cualquier recurso meramente predicativo.
- (4.17) Los textos son los contextos de otros textos.
- (5.2) Todos los esquemas son *tertia* interpretativa, artefactos de una interpretación previa.
- (6.17) Cosas existentes = cosas materiales.
- (7.23) Las entidades culturales son (referencialmente), o tienen (predicativamente), historias.
- (7.33) Todo lo que existe y es real está socialmente construido.
- (8.39) Lo Intencional = lo cultural = lo horizontal = lo contextual = lo construido.
- (8.53) La historia es epistémicamente ciega.
- (9.15) Las personas o yos no son entidades de clase natural.
- (9.58) Toda ciencia es una ciencia del mundo humano.
- (10.14) Las entidades culturales poseen intrínsecamente atributos colectivos.
- (10.48) La objetividad no puede ser nada más que consensual.
- (10.74) El yo es un "texto" autointerpretante, el artefacto continuamente reconstituido de su propia agencia reflexiva.
- (11.16) El realismo implica normas objetivas.
- (11.40) Hechos son artefactos.
- (11.47) La admisión de un mundo *lebensformlich* acarrea la existencia de agentes libres.
- (11.70) La legitimación crítica, aplicada igual a normas prácticas o teóricas, no puede sobrepasar una "segunda mejor" objetividad.

Añadiendo mi propio y humilde postulado, diría que todo el mundo debe tener el derecho de leer a Joseph Zalman Margolis por sí mismo. Y, un teorema:

Debe ser traducido al español, pronto.