

Sobre la *Comunidad de la Diferencia* de Miroslav Mílovic.

Sergio Hinojosa Aguayo

Este libro, publicado por la Editorial Universidad de Granada (Biblioteca de Bolsillo, 2004), obra de auténtica reflexión filosófica, constituye una puesta a punto del problema ético-político del sujeto en la modernidad y del fin del sujeto en la posmodernidad. No parte del acomodo de una reflexión académica. Miroslav Mílovic, ha vivido el exilio, la persecución, el aislamiento. Muy pocos de sus compañeros de la universidad de Belgrado rechazaron el nacionalismo triunfante de Karasik y Mílosevic. Haciendo oposición, anduvo por numerosos países europeos mostrando el fruto de su reflexión ético-política. En España estuvo en Granada, como profesor invitado. En esta ciudad tuvo la oportunidad de conocerle a fondo y gozar de su amistad y autenticidad. Su libro, que no pierde de vista la terrible experiencia del genocidio, recorre los hitos que abren perspectivas o muestran callejones sin salida hacia una comunidad mejor y más feliz. Acude a los autores claves, analizando las referencias y los momentos más candentes y lúcidos. Concluye Mílovic este recorrido mostrando las posibles alternativas entre la propuesta habermasiana de una comunidad autoreflexiva, capaz de hacer frente a las ideologías, y una comunidad de la diferencia de Derrida con “sensibilidad para lo diferente” no en el sentido de “la afirmación neoliberal y egoísta”, sino en tanto que el sistema, al articular las formas generales, niega al individuo. La afirmación de éste frente a esa tendencia conformadora y negadora del capitalismo será la apuesta de Derrida.

Para centrar mejor su propuesta para una forma nueva de hacer política, Mílovic se sirve de Levinas como mediación y reivindica una sensibilidad capaz de ofrecer “una hospitalidad sin la reciprocidad, más allá de la influencia económica”. Modelada así la exigencia nos propone una nueva forma de pensar la acción transformadora:

Nuestra obligación - escribe el autor - no es ya ética, sino poética, sin modelos. Así, la ética se transforma en una obligación poética. La obligación sin la ética ya fue

enunciada por Abraham y pensada de nuevo por Kierkegaard y Derrida. Tal vez, en esa poética, y no ya en la ética, sea posible pensar el futuro de la política¹.

La metafísica de Platón, metafísica de la presencia, devaluó el ser al sustantivarlo y convertirlo en ausencia y verdad. Con este movimiento, que Nietzsche denunciará como nihilismo, se llegará a imperativos impotentes nacidos de una ética de la mismidad, entendiendo dichos imperativos éticos desde la óptica occidental etnocéntrica. No hay lugar para pensar al sujeto desde la intersubjetividad, tampoco para pensar la alteridad. No hay pensamiento que sea capaz de pensar al *Otro* que habita esa intersubjetividad. Y como afirma Hannah Arendt, no pensar lo nuevo es dejar paso libre al asentamiento del mal. La banalidad del mal viene de ese no pensar lo posible.

El recorrido del libro entrelaza la tradición epistemológica con la metafísica y la ética, centrando el debate en esta última como posibilidad para generar una nueva forma de hacer política. El sujeto, afirmado por Descartes, supuso la instauración de la modernidad. El pensamiento sobre el objeto, que obviaba al sujeto como consciencia, impuso la ciencia como su horizonte de dominio. El mundo, reducido a hechos, no era más que sustancia extensa estática quedando la subjetividad sin tematizar. El imperio matemático sobre el objeto vino a reducir al mundo, con todos sus habitantes, a un objeto calculable y apropiable. El empirismo, la física mecánica y el paradigma de Newton someterían la idea de mundo a la de su colonización o barbarie. Kant abriría una pregunta sobre esta ciencia trituradora al introducir la pregunta por sujeto. El sujeto pone las condiciones de todo conocimiento. Pero la realización que le cabe esperar a este sujeto no es la del dominio del reino de la naturaleza, sino esencialmente, la del reino de la libertad, la de la realización de la comunidad humana. Ahora bien, el imperativo ético kantiano no incluye a los *otros*, su fuerza parte de la interioridad que aportó la visión moral luterana. El solipsismo del deber moral nos une a los otros sólo bajo el supuesto de un *Otro*, Dios, garante. La razón encuentra aquí su límite. Hegel criticará esa abstracción situando a ese sujeto en la historia. Si la racionalidad es la posibilidad que el sujeto tiene para ser libre, la libertad no es simple interioridad moral. "Cuando habla sobre nuestra libertad, Hegel cree que Kant va a limitarla a nuestra interioridad y no la considera en el mundo mismo.

Aquí, Hegel cree participar, como testigo, de un acontecimiento político –la Revolución Francesa- que muestra su idea de que la razón ya se realizó en el mundo.”

De Hegel nace la idea de supeditar el individuo, no al sujeto trascendental, sino al Estado, a la razón objetiva. Sin embargo, Mílovic ve ya en Kant, en su *segunda crítica*, una postura jurídica para hacer frente a la relación con el otro. En Kant queda el deber moral reducido a estatalismo jurídico:

Aquí pienso en el famoso ejemplo kantiano sobre la mentira. ¿Tenemos que mentir o decir la verdad a alguien que busca una persona escondida en nuestra casa? La respuesta de Kant es clara. La mentira no puede ser universalizada, no puede determinar la ley moral y tenemos que decir la verdad. Tenemos también que respetar el orden social. Así, es mejor romper con la hospitalidad que con el deber de decir la verdad. Pero en este punto ya entra prácticamente el aspecto jurídico en la discusión kantiana. Kant no determina la relación con el otro, con el interlocutor, según las normas morales, sino de acuerdo con las obligaciones jurídicas. Kant responde como si fuese casi un policía, respetando la idea de orden social, que la mentira puede perturbar².

En cierto modo el libro, en cada nivel analizado, anticipa una posible solución parcial desde la que atisbar otro trecho del camino, pero no deja de señalar los efectos que tales soluciones parciales tuvieron. Por ejemplo, la visión cartesiana del mundo al anteponer la ciencia como último discurso, deja inerte al sujeto moral y legitima el holocausto en nombre del progreso de la ciencia. Mílovic recorre estos derroteros del pensamiento que han llevado del optimismo de la ciencia al horror del exterminio nazi y de éste, a las masacres en su país: la ex -Yugoslavia.

En un movimiento espiral retorna de nuevo sobre sus pasos para recoger las iniciativas de todos estos pensadores para alcanzar un sentido nuevo en la pregunta. Si Hegel, por ejemplo, antepone el Estado al individuo, aplastándole con sus consecuencias dictatoriales, también introduce un elemento positivo a considerar. Hegel hace, en un cierto sentido, una crítica al capitalismo. Tal como se puede leer en el texto:

Para el capitalismo el mercado es el lugar de la satisfacción de los deseos, y claro, el mercado tiene que funcionar. (...) Contra eso, Hegel va a decir que la satisfacción de los deseos no está unida al mundo objetivo, natural, sino al mundo social, intersubjetivo. Es precisamente esta idea de la intersubjetividad la que será después, para Habermas, un motivo fuerte para confrontarse con la Modernidad¹¹.

Mílovic se hace una serie de preguntas clave para avanzar en la perspectiva de ensamblar la razón teórica y la razón práctica hacia una emancipación, que incluya los aspectos esenciales desvelados por Hegel (filosófica y política), por Feurbach (“del propio sujeto en la religión”), por Marx (económicos). ¿Qué pasó con la política dentro de la Modernidad? Básicamente ha faltado una teoría potente de la razón. Debe construirse una razón que piense la intersubjetividad en una dimensión pragmática y, a la vez, crítica. Habermas ya no cree que la clave esté en el proletariado como sujeto de la historia, sino en “las condiciones de posibilidad de las decisiones colectivas.” Y, dando por supuesto la eficacia del giro lingüístico, se pregunta desde Habermas:

¿El capitalismo tiene un lenguaje? ¿Tiene una estructura lingüística? ¿Él es una forma semiológica? (...) el capitalismo es un mundo muy práctico, donde suceden muchas cosas, pero no es un mundo pragmático, capaz de posibilitar una afirmación de la comunicación, de la democracia y de la solidaridad basadas en la intersubjetividad. La teoría de Habermas contiene una óptica marxista que muestra el modo como se ha de criticar el positivismo capitalista⁴.

A continuación, critica el positivismo de Luhmann, quien piensa que el sistema sólo necesita funcionar, reduciendo el sujeto a mera pieza del mecanismo. “El sujeto –escribe- será pensado ahora como sistema social. El sentido se limita a la cuestión de la reducción de la complejidad social que aparece con el mundo moderno.”

Mílovic busca, en el pensamiento, las ventanas abiertas a esa asfixia del sujeto por el capitalismo. “Un eventual cambio del capitalismo tiene que estar

siempre unido a un cambio de paradigma. La intersubjetividad es, así, la referencia para la cuestión de la fundamentación.”

No en vano ha sido discípulo de Habermas. “Habermas –nos dice- entiende el propio proyecto como una forma del marxismo actual. Pensando en una sociedad permanente, podríamos decir, se realiza algo del proyecto de la revolución permanente, en fin, se realiza una crítica permanente de la sociedad. Eso es lo que los sistemas comunistas olvidaron completamente.”

La libertad está en el centro de su proyecto, por eso recurre a la crítica que Hegel hizo a Kant. Hegel considera la primera y segunda críticas kantiana insuficientes, para afirmar “la dignidad del sujeto y de nuestra razón”. “Para Kant – escribe - la autoconciencia es el hecho de nuestra estructura mental, que no podemos problematizar más. Así, la modernidad articula las propias sombras porque no puede hablar sobre los aspectos básicos de ella. Es un específico silencio que acompaña a la modernidad, mejor dicho, el específico fetichismo que se coloca ahora en el contexto de la pregunta sobre la racionalidad”.

La propuesta de Hegel es repensar esa autoconciencia: “¿Cómo y por qué el ser humano dice yo?” Pero la libertad no es objeto para la teoría, para Hegel es necesario “establecer la perspectiva práctica para la libertad, que era lo que Kant estaba haciendo, y al mismo tiempo buscar la perspectiva para la autoconciencia, precisamente lo que Kant no hizo”.

Ese “llevar a la práctica” tuvo su coste. Hegel llevó la razón, instrumento de la libertad, al terreno del tiempo histórico. En él, la autoconciencia sólo existe si es reconocida, y esto fue lo que hizo la Revolución Francesa. “Con ella, (con la Revolución Francesa) el reconocimiento del ser humano como tal, deja de ser reconocido bajo los presupuestos naturales (...) Es posible, por ejemplo, pensar hoy los individuos sin pensarlos como sujetos. Y con mi experiencia de la guerra en Yugoslavia, puedo ciertamente confirmar la urgencia de esa tentativa de afirmar al ser humano como tal y no bajo los supuestos naturales o étnicos”.

Marx no está agotado aún. Kant y Hegel dan por hecho, no explican la necesidad de desarrollo del espíritu, no interrogan la subjetividad constitutiva de la modernidad. “De ahí resulta, que la subjetividad moderna queda como hecho. Pero pensar el mundo como si fuera hecho, sin reflexionar acerca de las condiciones de su constitución significa, ya en Marx, quedar preso del

pensamiento fetichista”. “...descubrir los presupuestos del mundo burgués sería, entonces, un trabajo emancipatorio, y como esto es lo que Marx pretende hacer, su filosofía es llamada crítica de la ideología”

Habermas retoma a Marx, pero esta crítica al fetichismo no basta, es necesaria una teoría de la acción social que no caiga en el aplastamiento de la particularidad del sujeto por la idea. Miroslav matiza críticamente a Habermas: “...la relación entre ética, política y teoría social, en la posición habermasiana, no se fundamenta en los presupuestos metafísicos del desarrollo del espíritu, sino en los presupuestos comunicativos, que son, al mismo tiempo, producto de un desarrollo histórico. Esta es, en el sentido político y social, la idea del fin de la metafísica. La pregunta en este contexto es si se da el hecho de la comunicación. ¿Cómo repercutirán, por ejemplo, las palabras de Habermas en Bosnia, durante la guerra de Yugoslavia? Como dicen los filósofos bosnios, la posición de Habermas es distante de la realidad, parece muy fría y distante”.

“Para Habermas, la comprensión coincide con los aspectos pragmáticos y se refiere a la interpretación y a las condiciones del consenso (...) en este punto la realidad no es tanto la realidad de las cosas, sino la realidad de los discursos, su interpretación respecto a las mismas.” La teoría de la acción comunicativa lleva a Habermas a un discurso con pretensiones universalistas, busca los elementos fundamentales del diálogo común, pero, por esto mismo, acentúa el consenso más que el disenso. “...la *retórica armonizante* del discurso presenta el consenso como el ámbito de la justificación de la verdad y del orden normativo. Ahora bien, en el plano de la realidad fáctica puede aparecer la fuerza inevitable de las circunstancias y esto es lo que sucedió en Yugoslavia y en Bosnia, cuya situación de conflicto no llegó a ser articulada en las estructuras de la interpretación argumentativa” De hecho, tal como apunta Miroslav, fue un consenso entre los planteamientos serbios de Mílosevic y los croatas de Tudjman el que llevó al genocidio bosnio.

¿Qué tarea le cabe entonces a la filosofía?, se plantea. “¿Puede limitarse – se pregunta – a una mejora de la comprensión de la realidad? ¿Podría ser la filosofía sólo una nueva forma de *phrónesis*?”. Kant se había dado cuenta de la distancia necesaria para probar el progreso de la revolución francesa, desde la ausencia de un interés particular. El entusiasmo práctico no debe caer en

terrorismo al llevar las ideas a la práctica. La condición necesaria es esa distancia en el interés. El peso que en su país tuvo el comunismo no democrático, controlado en la última época por la mujer de Mílosevic, le lleva a preguntarse: “¿No fue el comunismo, terrorismo de una idea particular sobre las condiciones de la vida social?”

“El entusiasmo es sólo una señal para la universalización de un proyecto político. El entusiasmo nos sugiere que hay progreso en el mundo. El entusiasmo es la señal de un consenso posible que Kant quiere colocar en el dominio de la cultura”. Habermas supera a Kant en la medida en que plantea las condiciones de la razón práctica en un plano intersubjetivo. Es contando con los otros como se puede encontrar la guía de la acción moral. Pero, por otra parte, en la posmodernidad, ya no hay referencia que sirva de común denominador para esos principios de la acción. Debe construirse una mediación racional, no desde un punto de vista trascendental a la manera kantiana, pero tampoco basada sólo en aspiraciones de consenso. Entonces, ¿qué puede ofrecer la filosofía como fundamentación más allá de la intersubjetividad de Habermas?

Míroslav sigue analizando uno a uno los callejones sin salida de la posmodernidad. Lyotard plantea, por ejemplo, que la emancipación surge en la posmodernidad como un metadiscurso imposible de realizar. Nada sabemos sobre la libertad. El comportamiento ético se muestra en sentido negativo como aquello que no podemos hacer, pero nada se puede decir acerca de lo que sí debemos hacer.

El argumento de Rorty en torno a la justicia social se inclina a favor de la democracia sustentada en el *sentido común* más que en la filosofía. En este sentido, los intentos fundadores de la filosofía constituyen un peligro y son germen del totalitarismo. Míroslav le plantea una pregunta en relación a esta afirmación:

El argumento de fondo es formulado de esta forma: puesto que no hay una “naturaleza” esencial del ser humano que la filosofía tiene que descubrir y describir, la teoría de la justicia debe ser leída como una teoría política y no como una teoría metafísica. El problema básico de esa interpretación de Rorty –y esa fue la cuestión que le formulé- es si la investigación de los presupuestos de la

justicia social conduce necesariamente a una metafísica. Mi respuesta, estructurada también como defensa de la posición de Habermas, es negativa. Y me pregunto aún: ¿por qué la investigación del *sentido común* tiene que terminar necesariamente en metafísica? Creo que es necesario investigar, por ejemplo, los presupuestos del *sentido común* serbio que provocó tanta crueldad en Yugoslavia. En esta línea de pensamiento, la investigación filosófica no sería metafísica, sino una exigencia para normalizar y racionalizar el orden social⁵.

Ahora bien, habrá saber que se entiende por *sentido* para ver el alcance de este postulado. Y cómo el *sentido común* llevó a la masacre de miles de seres humanos. Esa causalidad nos lleva a un punto en el que Miroslav pasa de puntillas al referirse a Freud. El análisis del sentido más allá de una racionalidad explícita y ligado a la función signifiante es algo que el psicoanálisis ha tematizado ampliamente y que, Derrida, tal como señala Miroslav, recoge e incorpora para su deconstrucción. "No existe el origen puro de la filosofía, sino los signos, huellas, *gramas*. Así, en los años setenta, tiene inicio el proyecto Derrida sobre la *gramatología*. La subjetividad, el lugar central de la filosofía moderna, tiene que ser deconstruida. La metafísica de la presencia debe ser superada por la idea de la *diferencia*." Pero esta diferencia debe ser entendida, como ha quedado dicho, no como afirmación neoliberal del individualismo egoísta, sino como la afirmación del individuo frente al sistema totalizador y homogeneizador. Mirar al extranjero que somos, mirada ética que ha de crear su rumbo, y que ya Freud hacía resonar cuando suponía la subjetividad formada a partir de un núcleo totalmente ajeno al yo. El yo se forma como *otro*, se forma a partir de lo extranjero. Pero ese *somos* no es sustancia metafísica sino determinación intersubjetiva evanescente en cada momento prendida del tenue hilo del lenguaje que circula, que se apropia de nuestro ser de nada.

Para concluir, citaré un párrafo sugerente de este magnífico libro, *La Comunidad de la Diferencia*:

Entonces, ¿dónde esconderse en este mundo de peligros, dónde encontrar lugares seguros? Ciertamente no en la casa de un utilitarista, cuyo cálculo nos puede extraditar a los criminales. Seguramente no en la casa de un kantiano, que

siempre tiene que decir la verdad. Tendría muchas dudas sobre la casa de un habermasiano, porque puede suceder cualquier cosa con nuestra vida hasta que encontremos una solución discursiva. Tendría también muchas dudas en la casa de un posmoderno, orientado por la perfección estética de su propia vida. El único lugar seguro parece la casa de Levinas, abierta a los otros. Esa casa nos ofrece la hospitalidad sin reciprocidad, más allá de la influencia económica. Pero en el título de este capítulo introduce el término “casa” entre comillas. Y es que no es un espacio, un espacio real, porque el espacio releja la metafísica de la presencia. Tenemos que neutralizar el espacio para abrir la posibilidad del tiempo. Con la afirmación del *Otro* se abre el futuro, la perspectiva del tiempo, de la historia (lo que Heidegger también buscó). Con el Mismo se afirma sólo la presencia, esa metafísica de la presencia en cuyo marco ocurre que en el mundo no hay nada nuevo⁶.

NOTAS

1. MILOVIC, M. *Comunidad de la Diferencia*. Ed. Universidad de Granada, Biblioteca de Bolsillo. Granada, 2004. p. 126.
2. *Ibidem*. p. 109.
3. *Ibidem*. p. 15.
4. *Ibidem*. p. 64.
5. *Ibidem*. p 82-83.
6. *Ibidem*. p. 123-124.