



ARTÍCULO | ARTIGO

Fermentario N. 12, Vol. 1 (2018)

ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad de la República. www.fhuce.edu.uy
Faculdade de Educação, UNICAMP. www.fe.unicamp.br

Crítica de lo neutro. La potencia negativa de la teoría

Sandino Núñez¹

Resumen

Si en algún lugar hay que situar a la teoría, ese lugar es el de una problematización radical. La teoría es un daño y es el saber de ese daño. Es una pregunta que viene a lastimar el equilibrio. Es el acto radical en el que toda lógica sustantiva o pragmática se suspende para que aparezca el decir mismo. Es una profunda resistencia crítica al empuje de la hegemonía neutra y abstracta de la ciencia y de la tecnología, que ocuparon plena y sordamente, en la modernidad, el lugar de la filosofía primera. La teoría podría pensarse entonces como una crítica radical: una crítica de lo neutro. Y eso no es sencillo en absoluto, pues esa neutralidad es el propio lenguaje sordo de nuestras prácticas, que nos constituye y determina.

Palabras claves: crítica de lo neutro - teoría

¹ Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Universidad de la República). Especializado en Epistemología y Filosofía de la Ciencia así como en Filosofía del Lenguaje, Lingüística y Análisis del discurso. Email: sandinonunezmail.com

Abstract

If we had to search for a place for theory, that place would be one of radical problematization. Theory is a certain damage, and the knowledge of that damage. It is a question that hurts the possibility of a balance. It is the radical act by way of which all logics (be it substantive or pragmatical) are suspended to let saying itself appear. It is a profound critical resistance to the advances of the neutral and abstract hegemony of science and technology, that have, in modernity, taken the place of first philosophy. Theory could be thought of as a radical critique: a critique of the neutral. And that is not at all simple, given that this neutrality is the deaf language of our practices, that constitutes and determines us.

Keywords: Critique of the neutral – Theory

Presentación

Desde la mítica antigüedad clásica la filosofía se ha querido una *teoría del ser*. Y esa teoría tuvo, por mucho tiempo, un nombre glorioso: ontología. Fundamentos, metafísica, filosofía primera. Suena tremendo. Más tarde, y por cuestiones propiamente *modernas*, algunas líneas filosóficas pensaron que una teoría del ser no podía ser simplemente un discurso verdadero sobre el ser, un pensamiento o un lenguaje al cual el ser adviniera en su totalidad, transparente y pleno, sin conflictos ni incoherencias. Pensaron que una teoría del ser era, quizás antes que nada, una *teoría*, esto es, un lenguaje, una *mediación*, y que, por tanto, debía comparecer menos con su *verdad* (decir al ser) que con su *teoricidad* (qué significa o qué quiere decir “decir”). No podíamos conformarnos con una filosofía de la naturaleza como “filosofía natural”. Nada de “natural” podía haber en una filosofía de la naturaleza, por lo que este discurso sobre la naturaleza debía hacerse cargo de su “artificialidad”, de su carácter finito y mediado, de sus deudas históricas, de sus condiciones de posibilidad, de su relación con las prácticas sociales que lo hacían posible, pensable o razonable.

Finalmente, *ser o naturaleza*, los asuntos o los objetos de esta teoría, debían ser ellos mismos artefactos “teóricos”, es decir históricos y sociales, y de ninguna manera anteriores (fundamentos) a la teoría o al lenguaje que los dice y los piensa: el ser no es lo mismo para quien simplemente lo dice que para quien sabe que lo dice (y sabe por tanto que eso es un “decir”). El pensamiento o el lenguaje volvían al ser para entender algo ligeramente desconcertante: el ser (ya) piensa y (ya) dice. Allí donde debía aparecer un ser como sustancia primera, plena, muda y decible, nos encontrábamos con un ser que ya pensaba y ya hablaba, es decir, con una sustancia que ya estaba rota, mediada, contradicha.

Y dije “por cuestiones propiamente *modernas*”, porque prefiero entender que en ese punto en el que la filosofía comienza a explicitar el problema de su teoriedad (el *cogito* cartesiano, el objeto trascendental kantiano, la sustancia-sujeto de Hegel) lo que hay es una profunda resistencia crítica a la clausura *ser-teoría*, al empuje de la hegemonía neutra y abstracta de la ciencia y de la tecnología que ocuparon plena y sordamente, en la modernidad, el lugar de la filosofía primera (o lo que es lo mismo, firmaron el decreto de su *inesencialidad* o de su *inutilidad*), al ensamblar la máquina perfecta de un decir *natural* sin fallas y sin restos sobre la naturaleza, pariendo una teoría completa que al (re)presentar o exponer al ser “tal cual era” (la estructura objetiva de la realidad, digamos) se eximía de rendir cuentas por su teoriedad y su lenguaje. Los griegos ignoraban esta dificultad moderna que en otro lado he llamado *abstracción tecnológica* y que es bastante razonable asociar con la historia moderna de occidente, es decir, con la historia del capitalismo.

Lo resumo brutalmente. Siendo radicalmente consecuente con el tema marxiano del fetichismo de la mercancía, Alfred Sohn-Rethel observa que nuestra intuición de *objeto*, mónada o célula elemental de todo conocimiento positivo, empírico o formal, ocurre como una síntesis de prácticas histórico-sociales (que tienen, a su vez, una enorme potencia de socialización). *Objeto*, digamos, es el nombre sustantivo que le hemos dado a una *efectividad* en el campo de las prácticas históricas de producción, intercambio, trabajo, observación, vigilancia, medición, aprovechamiento técnico, etc. Antes de aparecer en el laboratorio del pensador formal o en el taller del ingeniero o del

inventor, el objeto ya había aparecido en la intuición o la inmediatez *enactiva* de una sociedad que produce, trabaja, intercambia y compite, o que cuenta, mide, observa y capitaliza técnicamente el saber. Así, cada vez que conocemos objetivamente la estructura neutra del mundo, en realidad *reconocemos* aquello que ya habíamos puesto “ahí afuera”, nuestras propias prácticas, nuestras propias acciones y nuestra propia escena histórica. Por eso, el fetichismo no puede confundirse con la ideología. La ideología siempre remite a una representación (falsa) de la realidad, mientras que el fetichismo se aloja *en la realidad misma*, en el doble nudo entre nuestras prácticas y la objetualización y objetivación como *parte sintomática* de esas prácticas, o lo que es más o menos lo mismo, del objeto como “emanación objetual” de las prácticas: la pieza efectiva de una máquina y de un funcionamiento.

Radicalmente, puede entenderse que la reproducción del *modo de producción* (capitalista) no es un engaño de políticos astutos ni es un asunto de doctrinas, teorías o visiones del mundo erróneas o equivocadas. Es el funcionamiento mismo de una máquina de la cual somos parte, la continuidad neutra de nuestras acciones y prácticas y formas sintéticas: la propia objetualidad indiferente y asignificante del mundo como síntesis del saber enactivo o técnico de una máquina o un cuerpo colectivo que produce, trabaja e intercambia, que mide, calcula y conoce, que compite y conquista. Tal el movimiento objetivante, que es el “movimiento objetivo” de la modernidad capitalista.

Esto plantea exigencias críticas inéditas y profundas a la teoría, a la filosofía y a la política. Una *teoría*, decíamos, no puede ser o bien un simple discurso que representa al ser (un discurso verdadero sobre el ser), o bien una “visión del mundo” que refleja y sintoniza con un estado político o administrativo de la historia social (diría que más bien ocurre lo segundo, pero de un modo mucho más radical al modo en el que esto ha sido planteado convencionalmente, un modo *ontológico* y no *epistemológico*). El estatuto de un enunciado de conocimiento o de un relato científico no puede tratarse en la disyunción *epistémico* (verdadero) o *ideológico* (falso), o, en otras palabras, una teoría no puede ser una *epistemología*. Menos (o más) que distinguir y separar la verdad del error o la ideología, una teoría debe plantear siempre el problema del *sentido*

de la verdad, es decir, el problema de una verdad no eximida de sentido por haber alcanzado la positividad definitiva del ser, sino el de un concepto dañado constitutivamente por la propia ideología como sentido sin verdad. El asunto es que cuando nos planteamos el problema en ese plano, la ideología deja de ser una mera representación falsa de la realidad, esto es, algo provisto de una positividad y de una exterioridad con respecto a la realidad representada, para convertirse en algo mucho más profundo y desconcertante: es la realidad misma, la realidad como efectividad, un ser que ya pensaba, o que ya era pensamiento o saber. Aquí, una vez más, la noción de fetichismo es fundamental: mientras que *ideología* designa un sistema de representaciones que impide u obstaculiza el acceso a la realidad, el fetichismo es la clausura de la realidad misma como objeto positivo o funcionamiento neutro que impide u obstaculiza la negatividad del sentido o de la representación.

Con esta perspectiva, habría que rever de entrada ese relato que plantea la historia del saber o de la producción en términos de cambio de paradigmas, como una sustitución de los viejos paradigmas por los nuevos —incluso a aquellos relatos “materialistas” que consideran que esta sustitución obedece al principio económico “interno” como criterio de selección y éxito de unas formas con respecto a sus competidoras. Un “paradigma” no es en absoluto sustituido o suplantado, no “triumfa” relegando al olvido a la forma anterior (o fosilizándola, en todo caso, para mostrarla como una curiosidad folclórica en el museo del error o de lo irracional), sino, mejor, siempre se apoya sobre las mismas condiciones técnicas de posibilidad de la forma anterior (o, lo que es casi lo mismo, en posibilidades técnicas habilitadas por la forma anterior), esto es, siempre *habla (y perfecciona) el lenguaje técnico* de la forma anterior, y por lo tanto siempre confirma, incrusta y ensordece más profundamente ese lenguaje en la abstracción objetiva neutra de su propio funcionamiento. En el *Almagesto* Claudio Ptolomeo observa que la descripción de los movimientos planetarios es un *artefacto de cálculo matemático*, que no hay modo de saber cuál es el movimiento *real*, y que por tanto el modelo más sencillo es el que habrá de triunfar. Ahí hay algo como un *saber de la imposibilidad* que habilita una *episteme* ya afectada por el principio de simplicidad y por la obligación de competir y

triunfar, que tienden a incrustarse como principios o axiomas abstractos inmediatos. Pero la abstracción tecnológica aún no es completa. Debemos todavía llegar a “olvidar” el estatuto “más matemático que natural” del modelo (como dice Giordano Bruno del modelo heliocéntrico de Copérnico, dando ya a entender que hay algo como un *mundo natural* que puede ser modelizado matemáticamente), y “olvidar” también que un modelo debe ser “más verosímil que su competidor, y sin duda más cómodo y expedito para la *razón calculatoria*”. Entonces, parecería que de Ptolomeo a Copérnico comienza a registrarse la “distancia natural” de lo falso a lo verdadero, o, una variante, un cambio de paradigma en el conocimiento: ahora sí, todo el universo parece haberse movido, trabajosamente, desplazando su centro. En este doble olvido o en esta doble sustracción, aquel incipiente saber negativo del pensamiento queda sepultado por el vistoso despliegue simultáneo de dos grandes líneas positivas:

a. el modelo describe o formaliza un *objeto natural* o postula las leyes del funcionamiento de una *máquina natural* que siempre ya había estado allí, esperando ser dicha o descubierta, origen y destino de todo lenguaje y de toda verdad (esto permite decir que el modelo de Copérnico describe mejor o se “adapta” mejor a la estructura objetiva o natural del universo que el de Ptolomeo, o simplemente que el segundo es *verdadero* mientras que el primero es *falso*),

b. el nuevo modelo tramita una nueva “visión del mundo”, un relato o una ideología que (para el caso) cuenta la historia de la superación y la derrota del infantilismo dogmático ignorante de la posición anterior, y su modo *patológico* de vincularse al poder y a los beneficios políticos: los cuentos conocidos de que la nueva razón científica ha desterrado al viejo hombre de su lugar central en el universo, que esto daña a la cosmogonía (religiosa, digamos) del poder y por lo tanto tiene efectos liberadores y emancipatorios, etcétera.

Así, entre la eternidad de la realización objetiva y natural, y la historización mecánica y prematura de la interpretación de los *contenidos* culturales e ideológicos, es la *tecnicidad* neutra del modelo y del lenguaje lo que desaparece, enmudece y se pierde. De ahí el malestar que me provocan ciertas lecturas *críticas* de los relatos científicos como simples reflejos ideológicos de los estados políticos o administrativos de lo social: la historia natural en el siglo XVII que

concibe la vida y las especies como una clasificación más o menos cerrada y jerárquica, consecuente con la estructura social monárquica, contrapuesto a la hipótesis del “motor azaroso” darwinista de la competencia, la lucha y la adaptación en el siglo XIX, hija de un pujante capitalismo que produce y se expande, o las teorías de sistemas en el siglo XX, consecuentes con el estado tecno-global del capital y la fuerza de trabajo, etcétera. De más está decir que la observación en cuestión no me parece “falsa” sino más bien superficial e insuficiente. Entre la *positividad* de la verdad como conocimiento objetivo y la *negatividad* de la ideología como representación de intereses y deseos de un sujeto histórico o una clase, se ha perdido la *neutralidad real* de las prácticas técnicas y tecnológicas. Pero al mismo tiempo, precisamente en esa desaparición, la técnica y la tecnología se consagran como el amo ausente. Ya no hay retorno: ya no es posible entender la tecnicidad como *negatividad*, como la imposible tecnicidad-que-sabe-de-sí, y por lo tanto, que sabe de su *ingenio* en un doble entrelazamiento histórico con las condiciones y el lenguaje que, al mismo tiempo, la posibilitan y la condenan al fracaso. De Ptolomeo a Copérnico no ha ocurrido, ciertamente, un cambio de paradigma, en el sentido que se le tiende a dar a esa expresión en la exuberante imaginación de la ciencia positiva. Se trata de un simple desplazamiento o una simple acomodación técnica. La “razón calculatoria” (o, también, el “principio económico”) comienza a regir plenamente la historia del saber en las condiciones maquinizantes de la expansión económica y mercantil de la Europa moderna, de las grandes empresas militares transoceánicas de las potencias europeas de los siglos XVI y XVII, de la competencia entre potencias rivales, de la urgencia y la necesidad por resolver problemas prácticos, estratégicos y tácticos, de ingeniería, de navegación, de balística, de observación, óptica, orientación, cartografía, proyecciones y mapeos, logística, etc. Por tanto: acumulación técnica y *capitalización* de estos saberes-fuerzas productivas en el taller del pensador y el inventor como piezas específicas (o instrumentos, o herramientas) cada vez más concretas y a la vez más abstractas (como el dinero), listas para su reinversión, su reutilización y su reaprovechamiento, etcétera. El “despertar de la razón” renacentista no puede entenderse al margen de esa pulsión abstracta de

desarrollo de fuerzas productivas ligada a la competencia, económica y militar al principio, e industrial más tarde. Los axiomas y las leyes de la mecánica clásica de Newton seguramente pueden pensarse como objetivaciones de este saber hacer, de las efectividades creadas por la pulsión moderna.

Entre la *abstracción formal* del pensador, del lógico o del matemático, y la *abstracción real* de una sociedad que parece ya haber forjado y consagrado a la primera en sus acciones y prácticas cotidianas (intercambio, mercado, producción, etcétera) como un *a priori* trascendental, parece situarse el doble nudo de la *abstracción tecnológica*. El pensamiento ya no piensa el sentido de las prácticas sociales e históricas sino que modela y formaliza la propia eternidad objetiva y asignificante de un universo que no significa ni dice ni piensa sino que meramente existe y funciona. Se diría que el pensamiento ya no piensa el orden de las prácticas, que ellas “han caído por debajo” de la operación de abstraer. Es más simple considerar que el *a priori trascendental* es la escena eterna y asignificante de un mundo anterior y exterior al lenguaje y al pensamiento, que algo que ya estaba ahí como efectividad, como saber y como prácticas. En otras palabras, la ontología indicativa o sustantiva del “así son las cosas” es una hipótesis más simple y conveniente que la imperativa “que así sean las cosas”, o la condicional o subjuntiva “así es necesario que sean las cosas”. Es que ahora *simplicidad* y *conveniencia* se incrustan profundamente como partes de una lógica abstracta y neutra (tecnología, economía) que no se examina, ya que de ella parece partir el criterio mismo de la verdad.

La teoría podría pensarse entonces como una crítica radical: una crítica de lo neutro. Y eso no es sencillo en absoluto, pues esa neutralidad es el propio lenguaje sordo de nuestras prácticas, que nos constituye y determina. Quiero ejemplificar esta complejidad. El marxismo nos ha enseñado que el capitalismo es *un* modo de producción, un modo histórico, *un modo cualquiera* entre tantos modos posibles. Esta determinación positiva es necesaria en tanto es lo que permite recortar al capitalismo como algo decible y criticable. Así procede, por antonomasia, la *ideologiekritik*: traer a la historia política aquello que ejercía su muda hegemonía desde la eternidad inocente de la naturaleza. El problema es que esta determinación del modo de producción (capitalismo) tiende a positivizar

el fondo neutro desde el cual se recorta (economía). Ahora, integrada la neutralidad al sistema de lo positivo, la positividad del capitalismo no aparece *contra* la operación negativa del pensamiento teórico (del proletariado, o de Marx), sino que se recorta *sobre* la neutralidad abstracta de la economía y la producción. El capitalismo aparece no como el modo político en el que el sujeto dice y determina la neutralidad abstracta de la economía, sino como un simple modo de ser positivo de la economía. Ahora *capitalismo* aparece como un modo histórico de producción al precio de ensordecir a la *economía* como un nuevo universal abstracto, como una dimensión neutra e irreducible de las prácticas humanas. O, lo que es lo mismo, el capitalismo comienza a aparecer como un simple modo de ser de ese ser sin modos y sin historia que es la economía.

El capitalismo interpone por segunda vez su cuerpo en el lenguaje que pretendía criticarlo, pero no ya como la positividad de un modo de ser ni como la negatividad de una ideología o una doctrina, sino como el chasis neutro en el que se apoya ese lenguaje. El contenido positivo del lenguaje es objetado (el capitalismo es un modo de producción injusto, explotador, acumulativo, paranoico, etc.) pero sólo para consagrar la ontología de ese mismo lenguaje inscripta sordamente como neutralidad económica: hay por lo menos *un* modo no capitalista de producción, por lo menos *un* modo positivo de ser de la neutralidad inocente de la economía que no es capitalista, en el cual la economía y la producción se despliegan sin patologías. La clave de la lucha contra el capitalismo entonces parecería que consiste en desembrazarse de ese *pathos* perverso, de ese parásito capitalista que se aloja en las relaciones sociales e históricas de producción, liberando así a la máquina económica y a las relaciones técnicas a su buen funcionamiento neutro o a su desarrollo natural. El problema, obviamente, es que la neutralidad de la máquina tecnoeconómica ya era capitalista, era ese ser que ya pensaba o que ya era pensamiento. Era el inconsciente capitalista, las prácticas del cuerpo capitalista, su memoria enactiva. La objeción al capitalismo debió volver a la neutralidad eterna de la economía para entender que la economía misma ya era capitalista, o que el capitalismo, las “prácticas capitalistas” o el “saber hacer del cuerpo capitalista”, es la condición de posibilidad de la economía. O, digamos, que la *fisiocracia* no

era una ideología que trata al capitalismo como economía y como ley natural sino que es el propio *real* de la escena capitalista diciéndose a sí misma. El *engaño* entonces, si es que puede hablarse de engaño, no está en la representación ideológica de la realidad, sino en la realidad misma como representación práctica o enactiva. Se trata, insisto, de un *engaño de lo real*, similar al que inquietaba a Descartes en las *Meditaciones*. Y este engaño es una *recaída*: consiste en no poder mantenerse en lo negativo, en no poder resistir la tentación de criticar y superar al capitalismo como modo histórico del ser económico, utilizando los principios neutros y la lógica técnica de la propia economía política, o del ser amodal, ahistórico o natural de la economía o la producción.

Si digo “hay ricos” o “hay pobres”, sencillamente parece que mi lenguaje sustantivo funcionara como un dedo índice señalando la existencia sustancial de algo que siempre está situado fuera de él. Es verdad: existen los ricos y existen los pobres, así como existen los semáforos y las nubes y los átomos de hidrógeno. Las ciencias sociales pueden venir a ajustar empíricamente o a medir y redondear la positividad sustancial de la existencia denotada por esos nombres: niveles de ingreso, acceso al bien social y a los servicios, educación, etc. En cambio, si digo “hay ricos *porque* hay pobres”, ahí aparece la potencia de un enunciado de teoría. Ese *porque* que liga y antagoniza a pobres y ricos no tiene ninguna inscripción positiva previa, es un acto de pensamiento puro, un “acto teórico”. Pero todavía falta algo. Todavía podríamos “recaer” (para volver a usar la expresión hegeliana) en la creencia de que el *porque* es un operador lógico que relaciona cosas que existen en la realidad, cosas que estaban ahí antes de ser dichas o pensadas. En ese caso los nombres sustantivos denotan cosas y los operadores lógicos describen las relaciones, las interacciones o el *funcionamiento objetivo* del sistema-máquina de las cosas. Pero si nos mantenemos en la negatividad del “porque” podemos llegar a entender que “pobres” y “ricos” ya tienen poco que ver con esas entidades positivas asignificantes de las que partimos. Son *conceptos* y no cosas, no preexisten a su declinación en el lenguaje teórico, a su puesta en antagonismo: son “cosas” que ya pensaban o que ya eran pensamiento, que ya eran lenguaje, o son

pensamiento que se ha cristalizado en cosas. Ricos o pobres no eran los nombres que le habíamos dado a una positividad sustancial, como quien pega etiquetas sobre las cosas. Eran, más bien, el acto siempre complejo de determinar: “que sea la (idea de) pobreza”. Ese acto ha hecho aparecer a los pobres sobre un fondo indeterminado que no era (razonamos) ni pobre ni no pobre. Pero el recorte mismo ha inscripto a la pobreza como un relieve sobre una especie de negativo gestáltico de no-pobreza, de ausencia posible de pobreza. Entonces la determinación (pobreza/no-pobreza, o pobres/ricos) es, antes que nada, proyectar un mapa político-ontológico sobre un mundo originalmente indiferente a la pobreza o a la riqueza. Es *hacer aparecer* a pobres y a ricos, es la acción de *poner el mundo a significar* en términos de pobreza/riqueza, es organizar con la antinomia un mundo indiferente, no un mundo hecho de cosas sin pensamiento, sino una especie de “protomundo” que carece de la oposición cosas/pensamiento, una indeterminación absoluta que en sí no era ni cosa ni pensamiento, ni no-cosa ni no-pensamiento. Aquí puede pensarse un giro para resituar el antagonismo platónico sensible/inteligible. La idea de pobreza no es la noción empírica “los pobres”, es verdad, pero la idea no es algo que *exista* en un mundo suprasensible, en “un mundo que no es de este mundo” y que opera como una especie de guía o rector, o de modelo o ejemplo. La idea (de pobreza) no existe en el mismo sentido en el que existe la sustancia, los cuerpos o las cosas: es más bien algo como una falla o una herida en el mundo blindado de lo sensible y de lo que meramente existe, una falla que permite (y que, finalmente, entendemos, es) el lenguaje mismo que dice, juzga y piensa. Por eso podemos decir que los pobres se ven, se viven o se sienten, mientras que la (idea de) pobreza se piensa o se razona. Y esta *idea* (de pobreza o riqueza) es lo que parece haber reaparecido en la negatividad pura del *porque* que antagoniza en un mundo ya unificado por la simple existencia indiferente y asignificante. Esa es nuestra gran diferencia con el universo platónico: pobres y ricos, para los modernos, ya son plenamente cosas o cuerpos que existen y funcionan en un mundo que existe y funciona, y no conceptos o significantes que piensan o hablan.

No se trata, es obvio, de un deseo ingenuo de retornar a la antigüedad, sino de entender que la teoría es una *reflexión determinada*: no es aquello que debemos restaurar después de haber superado los “obstáculos” modernos del fetichismo y la abstracción, sino la acción misma de superar esos obstáculos, por lo que los obstáculos son, al mismo tiempo, lo que impide la teoría y su condición de posibilidad. Resumamos. Muchos se preguntan: ¿por qué *teoría*? Otros creen llevar más lejos esa pregunta: ¿qué extraños privilegios de verdad, consistencia, coherencia o exactitud contiene esa forma de lenguaje a la que llamamos teoría, y —correlato paranoide inevitable— contra qué otras formas miopes o torpes o provisionales del discurso o del hacer se levanta la soberanía de la teoría, su trascendencia positiva? En primer lugar, en esta intervención quise decir que la teoría no es, no puede ser, de ningún modo, una positividad. Una teoría no puede ser la captación reflexiva de la estructura objetiva del mundo, la *adequatio rei*, y tampoco la posesión de un metalenguaje (formal, conceptual o axiomático) que nos permita clasificar enunciados en *episteme* y *doxa*. No es una *episteme*, ni un *corpus*, ni una sistematización, ni un chasis lógico que garantiza la pertinencia de los enunciados, ni mucho menos una forma histórico-institucional que regula o coordina la producción de saber. No se trata de ninguna manera de someter los enunciados de las ciencias sociales (sean lo que fueren las *ciencias sociales*) al sabio rectorado de la filosofía, de la teoría del ser o de la teoría del sujeto. La teoría no es la marca de privilegio de una minoría que piensa correctamente y puede por tanto vanguardizar las actividades prácticas de quienes simplemente hacen. Tampoco se relaciona entonces con la pérfida búsqueda de consensos democráticos sobre tales o cuales ideas u orientaciones de la *praxis*. Si en algún lugar hay que situarla, ese lugar es el de una problematización radical. La teoría es un daño y es el saber de ese daño. Es un problema absoluto y una pregunta. Viene a lastimar el equilibrio incestuoso entre las minorías pensantes y los consensos democráticos. Y va inherentemente contra toda forma de apropiación consensual: empuja la abstracción de las nociones comunes o consensuales, ese lugar terrible de inocencia y neutralidad donde la abstracción o el saber más incrustado y sordo aparece bajo la forma de lo más concreto, inmediato y práctico, hasta hacerlas decir algo totalmente

nuevo, algo distinto de lo que han venido diciendo por toda la eternidad. Una teoría es entonces, en cierto modo, una orden de significar dada al ser. Y esa orden (o esa solicitud o ese ruego) es un *acto*. No hay algo como *una enunciación teórica* que se recorta positivamente contra otros modos posibles de enunciación (práctica, praxica, técnica, etc.), puesto que *teoría* es la enunciación misma. Es el acto radical en el que toda lógica sustantiva (lenguaje como medio de denotación de una sustancia que está en el mundo) o pragmática (lenguaje como herramienta para la realización del acto) se suspende, se entrecomilla, por así decirlo, para que aparezca el decir mismo.