

**NICOLÁS ABBAGNANO**

**HISTORIA DE LA  
FILOSOFÍA**

Volumen 4

La Filosofía Contemporánea

tomo primero de  
GIOVANNI FORNERO

con la colaboración de  
Luigi Lentini y Franco Restaino

Traducción de Carlos Garriga

Manuela Pinotti

H+BA, s.a.  
BARCELONA

VII

Versión española de la edición italiana correspondiente al volumen IV tomo primero de la HISTORIA DE LA FILOSOFIA de Nicolás Abbagnano, publicado por UTET (Unione Tipografico-Editrice Torinese).

ÍNDICE

## PARTE OCTAVA

### TOMO I

#### Capítulo I.– Los desarrollos filosóficos del marxismo europeo.....

3

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de este libro puede ser reproducida, almacenada en un sistema de informática o transmitida de cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros métodos, sin previo y expreso permiso del propietario del copyright.

© 1991 Unione Tipografico-Editrice Torinese corso Raffaello 28 – 10125 Torino

© 1996 Hora, S.A.  
Castellnou, 37 – 08017 Barcelona

Depósito legal: B-11.368 - 1996  
ISBN: 84-85950-81-X  
ISBN: 84-85950-06-2 (obra completa)

Esta obra ha sido impresa sobre papel reciclado.  
Impresión: Tesys, S.A.  
Manso, 15-17 – 08015 Barcelona  
Impreso en España – Printed in Spain

### PRÓLOGO

Cuando me comprometí a proseguir la Historia de la Filosofía de Ab-bagnano, asumí una grave responsabilidad. No lo habría hecho de no mediar la petición explícita del propio Abbagnano y, sobre todo, si no creyera en el valor de una obra que ha marcado un hito fundamental en el sector de las historias generales de la filosofía.

Al entregarme a esta tarea, he intentado ser fiel (si lo he sido, y en qué medida, lo juzgará el lector) a las directrices básicas del maestro y a su idea de la historia de la filosofía como un tratado claro, objetivo y documentado sobre lo que han dicho los filósofos a lo largo de sus obras.

En efecto, Abbagnano nos ha enseñado: 1) que es posible escribir de una manera transparente y accesible incluso sobre los temas más complejos, sin por ello renunciar a las exigencias de la precisión y del rigor científico. «Buscar la simplicidad

y la claridad – solía decir, citando a Popper – es un deber moral de los intelectuales: la falta de claridad es un pecado y la pretenciosidad un delito». 2) que un conocimiento directo y atento de los textos, asegurado por las citas oportunas, constituye la premisa indispensable de todo trabajo serio sobre historiografía filosófica. 3) que el historiador del pensamiento no es el arrogante depositario de un saber absoluto acerca del pasado y las presuntas «fuerzas motrices» de los sistemas filosóficos, sino un modesto doxógrafo (en el sentido etimológico y no peyorativo del término) que se dedica a transmitir, de la manera más honesta y escrupulosa posible, las ideas de otros y asimismo la estructura categorial que forma el esqueleto, o la trama teórica, de una determinada filosofía. 4) que el autor de una obra histórica está profesionalmente obligado a respetar todas las posiciones de pensamiento expresadas por los filósofos examinados, o sea, la multiplicidad posible de los modos en que el hombre puede interpretar la realidad y situarse frente a sí mismo, a los demás, al mundo y a Dios. 5) que la preocupación por la objetividad, la cautela crítica, el análisis paciente de los textos, el respeto al dictado de los filósofos «no son en la historiografía filosófica meros síntomas de renuncia a la inquietud teórica, sino las más seguras pruebas de seriedad en la empresa teórica. Pues quien espera de la investigación histórica una ayuda efectiva, quien ve en los filósofos del pasado maestros y compañeros de investigación, no tiene interés en alterar su fisonomía, enmascarar su doctrina, ocultar sus rasgos fundamentales. Por el contrario, siente el máximo interés por conocer su verdadera faz, de la misma manera que quien emprende un viaje difícil tiene interés por conocer la verdadera naturaleza del que le sirve de guía» (Prólogo a la primera edición).

## XVIII

### PRÓLOGO

Abbagnano también nos ha enseñado, anticipándose netamente a las confusiones y a los reduccionismos de distinto tipo que se han producido en las últimas décadas, que la historia de la filosofía, aun estando de hecho ligada a la historia general de la humanidad y al cuadro polícromo de sus manifestaciones sociales y culturales, constituye, al mismo tiempo, un sector relativamente autónomo de ésta, o sea, un campo de experiencias y de discursos dotado de una peculiar fisonomía y lógica interna.

El reconocimiento de la identidad específica y de la consistencia real del discurso filosófico – estudiado de un modo rigurosamente especializado, pero también de una manera tal que salvaguarde su valor «universalmente humano» – respondía, por lo demás, al genuino interés y al profundo amor por la filosofía propios de Abbagnano, que, incluso cuando estaba de moda creer en la llamada «muerte» del pensamiento filosófico, o bien en una eventual «resolución» de éste en la política o en las ciencias humanas, nunca dejó de percibir, en él, «al hombre mismo, que hace problema de sí mismo y busca las razones y el fundamento del ser que es suyo». En efecto, desde *La struttura dell'esistenza* (1939) hasta los *Ricordi di un filosofo* (1990), es decir, durante los cincuenta años que lo han contemplado entre los pensadores más destacados de la cultura italiana, Abbagnano no ha dejado de insistir, con obstinación y firmeza, en el carácter constitutivo e ineliminable de aquella especie de reflexión de «segundo grado» que se conoce con el nombre de «filosofía», sosteniendo que el hombre, en virtud de la estructura problemática de su existencia, no puede vivir y pensar sin, al

mis-mo tiempo, filosofar (en el sentido platónicamente lato del término), o sea, sin interrogarse, de modo crítico y dialógico, acerca de lo's datos fundamentales de su propia experiencia del mundo (se refieran a la sociedad o al ser, a la ética o al arte, a la religión o a la ciencia)...

Este cuarto volumen, que, de hecho, substituye el capítulo final del tercero (titulado «Últimos avances»), con el objetivo de ofrecer un panorama actualiza-do y detallado de las corrientes de pensamiento actuales a las que Abbagnano apenas había prestado atención (desde el neomarxismo hasta las nuevas teolo-gías), surge de la constatación y de la convicción de que después del fin de tantas embriagueces intelectuales y después del ocaso de tantos absolutismos ideológi-cos (y como posible antídoto a nuevos integristas), la «sobria» y «honesta» ma-nera que Abbagnano tenía de entender y practicar la historia de la filosofía po-see una validez imperecedera y resulta extraordinariamente actual (tanto en las escuelas y universidades como entre el público culto). De ahí el proyecto edito-rial de reanudarla desde el punto en que se había interrumpido.

Aunque se remite programáticamente al espíritu de los anteriores, el volu-men que presentamos a los estudiosos tiene algunas características propias. Ante todo, ha sido ideado y compuesto por el autor de estas líneas (que trabaja como escritor libre), con la colaboración de Franco Restaino (de la Universidad de Ca-gliari) y de Luigi Lentini (de la Universidad de Venecia). Abbagnano, que diri-gió la obra, discutió una a una sus distintas partes hasta dar su aprobación, apor-tando observaciones y sugerencias. En segundo lugar, el volumen se caracteriza

## PRÓLOGO

### XIX

por un tratamiento más pormenorizado y analítico de los distintos temas, en ho-menaje a la exigencia actual, cada vez más difundida, de dar un mayor espacio al estudio de la civilización y del pensamiento de nuestro tiempo. En tercer lu-gar, partiendo de la óptica laica y pluralista de Abbagnano, y de su visión «uni-versalista» y no sectaria del hecho cultural, el presente texto se caracteriza por una más acentuada, si cabe, apertura simpatética – sin renunciar a la indispen-sable distanciamiento crítico – hacia todas las grandes corrientes de pensamiento del mundo contemporáneo (incluidas las que habían quedado fuera de los inte-reses y de la atención centrales del maestro, como por ejemplo la Escuela de Frank-furt o la hermenéutica). Como el lector podrá fácilmente constatar, Lukács y Popper, Tillich y Lévi-Strauss, Foucault y Bloch, Gadamer y Quine, Labriola y Nozick (por citar algunas figuras muy distintas entre sí) son objeto de la mis-ma atención e imparcialidad, desmintiendo el lugar común del inevitable carác-ter «tendencioso» de las historias de la filosofía.

Obviamente, por lo que se refiere a los autores y a los movimientos, se ha tenido que elegir y seleccionar, excluyendo no sólo los temas ya tomados en con-sideración por Abbagnano en las anteriores secciones, sino también todo aque-llo que, por el momento, constituye más objeto de crónica que de auténtica his-toria. Además, y por voluntad de Abbagnano, no aparecen ni el propio Abbagnano ni los filósofos italianos de su generación y de la postguerra (con las excepciones de Betti y Pareyson). En cambio, siguiendo una tendencia domi-nante en la manualística más reciente, se ha creído conveniente conceder un ade-cuado espacio a los aspectos filosóficos de la

«nueva teología» y a sus numero-sas corrientes y ramificaciones internas. En cualquier caso, aunque no pretendemos haber agotado todo el variopinto y controvertido cuadro de la filosofía contem-poránea (sería temerario e ingenuo pensar tal cosa) creemos haber ofrecido ya mucho – sin duda más de lo que en estos tiempos se suele ofrecer. Al dar por acabada esta labor, deseo expresar mi agradecimiento tanto a la editorial que ha hecho posible su perfecta realización como a mis magníficos co-laboradores, con los cuales he trabajado en sintonía de métodos y de propósitos. Finalmente, me es grato rendir homenaje, con emocionada gratitud, a la memo-ria de Abbagnano, confiando en que también este trabajo pueda contribuir a hacer vivir en el tiempo su nombre y su obra.

Turín, 1991

Giovanni Fornero.

## PARTE OCTAVA

### LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tomo primero

#### CAPITULO I

#### LOS DESARROLLOS FILOSOFICOS DEL MARXISMO EUROPEO

#### 866. EL RENACER DE LA FILOSOFÍA MARXISTA EN EL NOVECIENTOS

La historia intelectual del marxismo del ochocientos está caracteriza-da por una progresiva acentuación epistemológica del componente «cien-tífico» respecto al «filosófico», hasta el desenlace último de una tenden-cial resolución-difusión de la filosofía en la ciencia. Este desenlace se encontraba ya presente, al menos en parte, en los mismos fundadores de la teoría. En efecto, aunque habían declarado con orgullo que el mo-vimiento obrero alemán era heredero de la filosofía clásica alemana, Marx y Engels no habían querido sostener, con esta afirmación, que el comu-nismo fuera una «filosofía». Más bien habían contrapuesto el punto de vista «científico» de los socialistas al todavía «ideológico» de los filóso-fos, determinados a superar y a suprimir, de una vez por todas, la filo-sofía, tanto en la forma como en el contenido. Por otro lado, algunos conocidos pasajes del último Engels, de carácter netamente positivista, sostenían que con Hegel se había «acabado» la filosofía y que el último sector válido que de ella quedaba era la lógica y la dialéctica: «Con He-gel termina, de forma generalizada, la filosofía; por una parte porque él, en su sistema, compendia toda su evolución en la forma más amplia; por otra parte, porque él, aunque inconscientemente, nos muestra la sa-lida que de este laberinto de los sistemas nos lleva al verdadero conoci-miento positivo del mundo» (Ludwing Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca, Roma, 1950, ps. 18 y sg.). «Lo que sigue quedando aún en pie, con autonomía, de toda la filosofía que hemos tenido hasta ahora es la doctrina del pensamiento y de sus leyes, o sea, la lógica formal y la dialéctica. El resto se resuelve dentro de la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia» (Anti-Dühring, Roma, 1985, p. 25).

En Marx, este privilegiamiento de la «ciencia» coexiste, no obstante, con una fuerte tensión filosófica que nunca disminuyó. Y, en el mismo Engels, junto la celebración del saber «positivo» subsiste también en todo momento el concepto de una dialéctica estructurada como «ciencia de las leyes generales del movimiento y del desarrollo de la naturaleza, de

la sociedad humana y del pensamiento» (Ib., p. 135), o el ideal de una teoría global del mundo obtenida inductivamente (así al menos lo creía el viejo maestro) de una observación científica de lo que existe (Ib., p. 35). En sus seguidores y epígonos, esta tensión filosófica, que a pesar de todo había distinguido al marxismo de sus fundadores, había gradualmente disminuído también bajo el influjo del clima positivista y cientifista de la época, propenso a opinar que Marx, más que un «filósofo» era un «científico», o bien un investigador que había realizado en el campo de las ciencias sociales lo que Darwin había llevado a cabo en las ciencias biológicas. Idea que, en el mejor de los casos, se concretaba en la convicción de que «la ciencia llegada a la perfección es ya filosofía» (A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, en *Scritti filosofici*, a cargo de F. Sbarberi, Turín, 1976, vol. II, p. 714). A todo ello hay que añadir el inadecuado conocimiento del Marx filosófico. En efecto, tal y como recuerda Lucio Colletti, el marxismo de finales del ochocientos no dispone de textos filosóficos de Marx. Tiene a su alcance, y es prácticamente todo, las pocas páginas del Vorwort de 1859 Para la crítica de la economía política y del prólogo a *El Capital*. La misma *Einleitung* de 1857 a los *Grundrisse der politischen Okonomie*, si bien publicada por Kautsky a principios de siglo, parece que haya pasado desapercibida, y es muy difícil encontrar que los escritores de la época (Lenin incluido) hagan referencia a ella. Al finalizar el siglo, la misma obra es una rareza bibliográfica: luego de haberla buscado sin éxito, Antonio Labriola le pidió una copia prestada a Engels. Los escritos más importantes de Marx del período 1843-46, que son testimonio de su formación filosófica, eran en aquel tiempo desconocidos (*Enciclopedia del Novecento*, Roma, 1979, v. «Marxismo», vol. IV, ps. 6y7).

En consecuencia, tal y como escribe Korsch al tratar de la poca fortuna de la filosofía marxista en la época de la Segunda Internacional (1889-1914), si por un lado los profesores de filosofía se convencían a sí mismos de que el marxismo estaba desprovisto de un contenido filosófico específico, y con esto creían decir algo muy importante contra él, por otro lado, los marxistas ortodoxos «se persuadían entre sí de que su marxismo, en esencia, no tenía nada que ver con la filosofía y con ello creían decir algo muy importante en su favor» (*Marxismo e filosofía*, Milán, 1966, p. 39).

Por ejemplo, Franz Mehring, a pesar de su derecho a proclamar «haberse ocupado más a fondo que nadie sobre los conocimientos filosóficos de Marx y Engels», había sintetizado su punto de vista «ortodoxo» relativo a la filosofía, diciendo que hacía suyo el «rechazo de las elucubraciones filosóficas», rechazo que en los maestros «había constituido la premisa de sus obras inmortales» («*Neue Zeit*» 28, I, p. 686; cfr. *Marxismo e filosofía*, cit., p. 38 y 143, nota 5). Y Rudolf Hil-

5

ferding, haciendo explícito de forma coherente el ideal epistemológico de gran parte del marxismo economicista y a-filosófico de la Segunda Internacional, llevado a ver en las ciencias físico-matemáticas y en su procedimiento causal el paradigma mismo del conocimiento, escribía, en el prólogo de *Das Finanzkapital* (1910), que «el

marxismo es solamente una teoría de las leyes de la sociedad» o bien una doctrina «científicamente lógica, objetiva» no vinculada a juicios de valor y tendente a describir «nexos causales» (Il capitale finanziario, Milán, 1961, p. 5-6). Esto, obviamente no significa (sería ingenuo y acrítico hipotetizarlo) que los marxistas de la Segunda Internacional no hicieran también, de hecho, filosofía o metafísica (y mucho más a menudo de cuanto subjetivamente sostenían). De todos modos es innegable que, también en estos casos, estaban convencidos de hacer «ciencia» o, por lo menos, una filo-sofía «científicamente» fundada, bien distinta de aquello que tradicionalmente se entendía con este nombre. Este contraste entre lo que los teóricos de la Segunda Internacional hacían y lo que creían hacer, no pasará inadvertido a los posteriores marxistas, quienes acusarán muy a menudo a sus predecesores de haber dado a luz una mezcla de mala ciencia y pésima filosofía. A esta situación de progresivo empobrecimiento filosófico del marxismo, se habían opuesto, a principios de siglo, aquellos grupos socialistas «filosofantes» que, temiendo el peligro de una completa «desfilosofización» de la teoría, se habían propuesto «integrar» la doctrina de los fundadores con principios provenientes de Kant, Darwin, Spenser, Dietzgen, Mach, Bergson, etc. La más conocida y teóricamente relevante de estas «combinaciones» fue, sin duda, la que se hizo entre Marx y Kant. La idea de una fundamentación moral del socialismo había hecho su primera aparición en la obras de Fiedrich Albert Lange y de Hermann Cohen, promotor de la escuela de Marburgo. Este último sostenía que la máxima kantiana de no tratar al prójimo como un medio equivalía en la práctica a la postulación de una sociedad socialista. Sin embargo pensaba que un socialismo edificado en la ética no tenía nada que compartir con el marxismo. A su vez, algunos de sus partidarios, como por ejemplo Karl Vorlander (1860-1928) y Ludwing Woltmann (1871-1907), se habían hecho portavoces de una «síntesis» entre Kant y Marx, sosteniendo que el socialismo, si bien nacido potencialmente de las contradicciones objetivas del capitalismo, necesitaba, en el momento de poder ser realizado, de la consciente voluntad moral de los hombres. Otra manifestación sobresaliente del encuentro entre neokantismo y marxismo, ha sido el llamado «austromarxismo» representado sobre todo por Max Adler (1873-1937) y por Otto Bauer (1881-1939). Según Adler, el materialismo histórico no se podría confundir con el materialismo filosófico tradicional («¿Qué es el materialismo? Una respuesta al inte-

rogante sobre la esencia del mundo, de su propio sentido, en pocas palabras, una concepción ontológica y por lo tanto metafísica desde el principio»), ni con una metafísica dialéctica de la historia. Se identificaba, más bien, con un conjunto de principios heurísticos dirigidos a recoger, en el análisis científico de los acontecimientos, su aspecto concreto y social: «A la luz de la historia genética de la doctrina marxista, la expresión “materialístico” o “base material” de la ideología no puede ser entendida de otro modo que como una oposición consciente a la filosofía de Hegel, a su tendencia a la sublimación y abstracción de toda experiencia; frente a esta tendencia era necesario volver de nuevo al terreno material en la naturaleza y en la historia. El «materialismo» de la concepción marxiana de la historia y de la sociedad, no es más que la acen-tuación polémica y programática del punto de vista empírico» (Marxistische Probleme, Stuttgart, 1913, IV, ed. 1920, p. 65 y sg. ; cfr. J. Fetscher, Il marxismo Storia documentaria, Milán, 1969, vol. I, ps. 202-203). Dentro de esta interpretación del marxismo, que hacía una rigurosa distinción entre juicios de hecho y juicios de valor, entre descripción y prescripción, Adler terminaba por creer, en substancia, que el Sollen (deber-ser) del socialismo, a pesar de tener sus

raíces en el Sein (ser) del capitalismo, extraía su legitimidad o investidura de un juicio ético de fon-do: «El nuevo estado social depende, naturalmente, en primer lugar de las condiciones reales de su posibilidad, dentro, pero, de estas condicio-nes viene configurado solamente por el ideal ético presente en los hom-bres que quieren realizarlo. Por sí mismo, el desarrollo económico no produce también el nuevo estado social, sino solamente las condiciones del mismo. Esto significa que el nuevo orden es en principio valorado como el mejor y por esta razón es realizado... Sobre la misma base ma-terial serían posibles de otro modo, en efecto, órdenes sociales muy di-versos; y si no existiera el ideal ético, por qué al fin y al cabo, el prolete-riado no debería estar satisfeeho con un sistema de feudalismo industrial, si – lo que no queda excluído – dentro de él encontrara un salario me-jor que el actual, una habitación limpia, una jornada de trabajo más corta y la seguridad suficiente contra enfermedades, infortunios, la vejez y la invalidez?».

Este florecer de modelos eclécticos – destinado a especificarse en múl-tiples conflictos de posturas y soluciones – demostraba que, también para los socialistas filosofantes el marxismo, en el fondo, estaba despro-visto de una base filosófica. En otras palabras, como observa Korsch, al perseguir el ideal de una integración filosófica del socialismo, estos estudiosos «probaban con suficiente evidencia que también a sus ojos, el marxismo en sí estaba desprovisto de contenido filosófico» (ob. cit., página. 39).

7

La pérdida de la carga filosófica del marxismo iba acompañada, a fi-nales del ochocientos, de una análoga pérdida de herencia hegeliana. Ha-blando de Plechov, Kautsky, en 1896, escribía a Bernstein: «Es nuestro filósofo, y aun el único de entre nosotros que ha estudiado a Hegel» (cfr. H. J. Steinberg, Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie, Hanno-ver, 1969, p. 43 y sg.). Tanto es así que la «Neue-Zeit», para discutir de temas hegelianos había tenido que recurrir, a falta de socialdemócra-tas alemanes que estuvieran a la altura de este contenido, a estudiosos rusos (cfr. E. J. Hobsbawm, La cultura europea e il marxismo fra Otto e Novecento, en Aa. Vv. Storia del marxismo, Turín, 1978-82, vol. II, p. 87). Por lo demás, como había notado Oskar Negt, Engels ya se ha-bía encontrado con tener que «insistir continuamente sobre las f.radicio-nes perdidas de la filosofía dialéctica clásica». Y esto «para que esta ter-cera fuente de la teoría marxiana no cayera en el olvido incluso en el país donde había tenido origen» (El marxismo y la teoría de la revolución en el último Engels, Aa. Vv. Storia del marxismo, cit., vol. II, p. 152). El mismo Lenin confirmando el hecho de este vacío teórico, escribía en sus apuntes: «No se puede entender cabalmente El Capital de Marx, y en particular su primer capítulo, si-ao se ha estudiado atentamente y en-tendido toda la lógica de Hegel. En consecuencia, después de medio si-glo, ningún marxista ha entendido a Marx» (Quaderni filosofici, en Opere Complete, Roma, 1955-71, vol. XXVIII, p. 167).

El ofuscamiento de la substancia filosófica y hegeliana de la doctrina oscurecida por el privilegiamiento del concepto positivista de «evolu-ción» sobre el dialéctico de «revolución» fue vigorosamente frenado, en los primeros decenios del novecientos, por algunas de las principales per-sonalidades marxistas, las cuales – precedidas por Plechanov, en Rusia, y por Labriola, en Italia – se propusieron: 1) conceder la debida im-portancia a la filosofía, convencidos, utilizando palabras de Mondolfo, de que «ninguna tendencia, vieja o nueva, que surja dentro del partido socialista, podrá prescindir jamás de aquella necesidad que Marx y En-gels sintieron: la necesidad de pasar cuentas con la filosofía» (Umanis-mo di Marx, Turín, 1968, p. 127); 2)



defender, contra las distintas formas de revisionismo teórico y sus híbridos contubernios especulativos, la relevancia y la autonomía categorial del marxismo; 3) releer Marx, teniendo presente la herencia de Hegel. Semejante renovación intelectual del marxismo encontró su concreción en un amplio espectro de doctrinas, personificadas sobre todo por Lenin y sus partidarios en Rusia, por Mondolfo y Gramsci en Italia, por Luckács, Korsch y Bloch en los países de lengua alemana. Doctrinas que, aun partiendo de situaciones y premisas distintas y con diferentes resultados, estaban objetivamente unidas por el deseo de una reconstrucción (que no rectificación) del pensamiento marxista.

8Esta llama de interés por la filosofía de Marx, surgió y se alimentó gracias a algunos «desafíos» culturales y políticos, representados tanto por la batalla antirrevisionista consiguiente a la situación de «teoría si-tiada» en la cual vino a encontrarse el marxismo a principios del nove-cientos (lo que provocó la necesidad de restablecer el pensamiento genuino de Marx, sin someterlo a filosofías extrañas), como por la oleada revolucionaria de los dos primeros decenios del siglo (que generó la voluntad de recuperar, más allá de las degeneraciones evolucionísticas y re-formistas puestas en marcha por la deutsche Sozialdemokratie, en núcleo dialéctico y revolucionario del marxismo). A todo esto hay que añadir la tardía publicación de las obras de juventud de Marx (en 1927 apareció la Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público, en 1932 La ideología alemana y los Manuscritos económicos-filosóficos) que revelaron al mundo la riqueza originaria del pensamiento marxista y contribuyeron a reforzar, más tarde, la imagen de un Marx «filósofo» (y no solamente «científico»). Este renacer, en el novecientos, de la filosofía marxista coincide con una reanudación creativa de la teoría, la cual, superada la sequedad del positivismo, llega a posiciones nuevas y originales. En el §781 hemos examinado las doctrinas del marxismo soviético. Ahora nos ocuparemos de las aportaciones filosóficas del marxismo europeo.

## 867. EL «MARXISMO OCCIDENTAL»

En el ámbito de la historiografía contemporánea el término «marxismo occidental» se utiliza en dos distintas maneras, diferenciadas por la menor o mayor amplitud de su significado.

La primera acepción – acuñada, o simplemente divulgada por Merleau-Ponty en *Les aventures de la dialectique* (1955) – entendía por marxismo occidental aquella lectura de Marx desarrollada en los años veinte por autores como Luckács y Korsch. Como es sabido, el pensamiento de estos dos autores, que han seguido derroteros distintos sin llegar a dar vida a una «escuela» en el sentido estricto de la palabra, presenta frente a otras interpretaciones de Marx, empezando por la efectuada por la Segunda Internacional, algunos rasgos propios inconfundibles y algunos núcleos teóricos comunes. Entre estos últimos, sobre los que incidirán sus adversarios para implicarlos en una misma condena, recordamos esquemáticamente los siguientes: 1) la recuperación de la dimensión «filosófica» del marxismo y el rechazo de la mitificación positivista y socialdemocrática de la ciencia; 2) el esfuerzo de pensar Marx a través de Marx y la concepción del marxismo como plexo teórico y epistemológico con una base filosófica autónoma; 3) el abandono de los esquemas

materialistas, mecanicistas, evolucionistas y economicistas del marxismo en el tardío ochocientos; 4) el uso de la dialéctica de matriz hegeliana, en particular de la categoría de totalidad, como «cámara de reanimación» de un marxismo asfixiado y carente de nervio revolucionario; 5) la interpretación del materialismo histórico en términos de un historicismo humanístico que, dejando a un lado los aspectos teológico-providencialistas del idealismo y los naturalístico-deterministas del positivismo, considera la experiencia en la medida de un proceso cuyo verdadero autor o sujeto agente es el hombre social y su praxis transformadora; 6) el rechazo hacia toda forma de marxismo «descarnado», o sea propenso a reducir la historia al solo esqueleto económico, y la insistencia en la «realidad» y en la «importancia» de las ideas y de las formas superestructurales en general; 7) la forma abierta y «heterodoxa» de relacionarse con Marx y con el marxismo.

Alguno de estos rasgos (por ej. el 1 y el 2) son comunes también con el marxismo ruso, el cual, como sabemos (g 860), se opone también a la «sozialistische Weltanschauung» de los teóricos de la Segunda Internacional. Sin embargo el marxismo occidental se diferencia del soviético – que, a través de la «bolchevización» de los partidos adheridos a la Tercera Internacional, entrará también en Europa – por una serie de motivos de fondo. Ante todo, mientras este último tiende a organizarse bajo la forma de un materialismo dialéctico, o sea en una concepción global y omnicomprendiva del mundo (§781), el occidental tiende a restringir el horizonte de validez del marxismo al campo de la sociedad y de la historia, manifestando, en mayor o menor grado, una acentuada desconfianza hacia la dialéctica de la naturaleza de derivación engelsiana y leninista.

En segundo lugar, mientras que para el marxismo ruso la dialéctica constituye una estructura ontológica que se encuentra tras la actividad humana determinándola necesariamente, para el marxismo occidental la dialéctica es algo que existe solamente a través del hombre y de su actividad histórico-social. En otros términos, el marxismo ruso hace hincapié sobre una dialéctica objetiva o bien sobre un sistema de leyes ya dadas que el hombre se limita a reflejar en la teoría y a seguir en la práctica. El «marxismo», escribirá Stalin llevando al extremo este proceso de naturalización y de fetichismo de la dialéctica «entiende las leyes de la ciencia – se trate de las leyes de las ciencias naturales o de las leyes de la economía política – como un reflejo de procesos objetivos que se desarrollan independientemente de la voluntad de los hombres. Los hombres pueden descubrir estas leyes, conocerlas, estudiarlas, tenerlas en cuenta en sus actuaciones, utilizarlas en interés de la sociedad, pero no pueden cambiarlas o abolirlas» (Problemi economici del socialismo nell'URRS, Roma, 1953, ps. 9-10). En cambio, el marxismo occidental rechaza reducir la

10

## DESARROLLOS FILOSÓFICOS DEL MARXISMO EUROPEO

teoría de Marx a una filosofía del objeto (materialismo) o del sujeto (idealismo) y hace hincapié sobre un concepto de dialéctica como naciente totalización derivada de una relación concreta entre sujeto y objeto, hombre y naturaleza. Por lo cual, mientras en el primero de los casos, la dialéctica está ya constituida y preexiste al hombre, en el segundo es constituida por los individuos asociados y existe sólo en virtud de su praxis.

En tercer lugar, mientras el materialismo soviético, partiendo de la hipótesis de un objeto independiente del sujeto, defiende una teoría del conocimiento como «reflejo»,

o sea gnoseología realista y precrítica, el marxismo occidental, concibiendo sujeto y objeto como elementos inte-grantes de una misma totalidad en curso de realización, rechaza la sepa-ración «dualista» o «metafísica» entre pensamiento y ser, y sostiene su unidad «dialéctica» estructural.

Encontramos semejanzas teóricas notables entre marxismo occiden-tal y marxismo italiano. En efecto, casi todos los puntos arriba indica-dos (en particular el 5 y el 6) concurren también en las elaboraciones de un Labriola o de un Gramsci. Por ejemplo, este último, «si bien había desarrollado su propia investigación con plena autonomía y sin haber conocido o siquiera, las obras en cuestión (de Lukács y de Korchs) con todo presenta innegables puntos de contacto con ellas, aunque sólo sea por una matriz cultural idealística e histórica común» (L. Colletti, ob. cit., p. 12). Ello ha conducido a algunos estudiosos a acuñar un signifi-cado más amplio de marxismo occidental. En efecto, según otra acep-ción, el marxismo «occidental» no abarcaría solamente el pensamiento de Lukács y de Korsch, como se expone en *Historia y conciencia de clase* (1923) y en *Marxismo y filosofía* (1923), sino incluiría todas aquellas ex-periencias filosóficas de principios del novecientos (desde el austromar-xismo al marxismo italiano) que se han desarrollado de forma autóno-ma respecto al marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional y al materialismo dialéctico de sello soviético. Obviamente, esta «noción en-sanchada» de marxismo occidental no implica una minimización o entre paréntesis las diferencias (ambientales, culturales, ideológicas, etc.) exis-tentes entre tales filosofías. Ello comporta simplemente una programá-tica confrontación de sus objetivas analogías categoriales y doctrinales. «Es verdad» escribe, por ejemplo, Sergio Moravia, «que entre estos mar-xismos existen muchas y considerables diferencias – sobre todo muy fuer-tes entre austromarxismo por un lado y marxismo húngaro e italiano por otro. Pero también es justo tener en cuenta algunos caracteres y tenden-cias en cierta medida comunes» (*Filosofía, Dal romanticismo al pensie-ro contemporaneo*, Florencia, 1990, vol. III, p. 689). De este significado más amplio de marxismo occidental – implícitamente propuesto por aque-llos que se harán portavoces de formas antitéticas del marxismo (v. el caso del materialismo antihistoricista y antihumanista de Althusser) –

es parte integrante, también, la filosofía de la esperanza de Bloch. Otra manifestación, o propagación, del marxismo occidental en su sentido am-plio, es la Escuela de Frankfurt. (cfr. cap. II).

El hecho de que el marxismo occidental, en todas sus corrientes, se haya desarrollado en aquellos países en donde los comunistas no esta-ban en el poder, no explica la diferente fisonomía global respecto al so-viético. En efecto, mientras este último, sobre todo en su forma peor de «escolástica de Partido», tiene un rostro absolutista y dogmático (re-flejo de la sociedad monolítica y burocrática que la ha producido) el mar-xismo occidental manifiesta, en cambio, un aspecto crítico y antidogmá-tico, al tiempo que teóricamente más «refinado». Es más remitido a la tradición «ortodoxa», tiende a asumir, en varios casos, la semblanza de una «herejía». Por otro lado, mientras el marxismo soviético se nutre exclusivamente (hasta la esclerosis del pensamiento) de las fórmulas en-tumecidas del materialismo dialéctico, el marxismo occidental incluso se remonta, de forma creativa y no superficialmente ecléctica, a algunas de las expresiones de mayor altura de la cultura «burguesa» de principios del novecientos (de Weber a Croce, de la vanguardia artística al psicoa-nálisis, etc.). En fin, mientras el marxismo ruso representa un baluarte ideológico de la dictadura del Partido sobre las masas, el marxismo oc-cidental se inclina (al menos en algunos de sus representantes) hacia po-siciones políticas antiautoritarias y liberales.

## 868. LOS ORÍGENES DEL MARXISMO TEÓRICO EN ITALIA: LABRIOLA

El renacimiento filosófico del marxismo del novecientos ha encontrado en Italia uno de sus terrenos abonados más característicos; es más, y en cuanto concierne a Labriola, una especie de «precursor» (y en efecto, como tal lo reconocerá, por ejemplo, Korsch).

Como es sabido, Italia ha permanecido durante mucho tiempo, a causa del histórico retraso de su capitalismo, bajo la influencia de los anarquistas. Sólo hacia finales del siglo cuenta con la aparición del Partido Socialista y, casi contemporáneamente, el despegue del marxismo teórico. La figura a la que se debe la verdadera y propia «introducción» del pensamiento marxista en Italia y su asimilación «según la forma de ver y la mentalidad de este país» es, sin duda, la de Labriola. Efectivamente, si bien con anterioridad habían empezado a «circular» algunas de las ideas de Marx, el conocimiento, en Italia, del materialismo histórico, había permanecido vago e impreciso. Como escribe Croce, que vivió en primera persona el nacimiento del marxismo teórico en Italia, no se trata de que «no se supiera nada de Marx y de su Capital, del “sobrevalor” y del “materialismo histórico” ya que, en estos últimos años, la divulga-

ción de esas teorías crecía al mismo tiempo que el socialismo, y en periódicos y revistas socialistas se disertaba ampliamente sobre estos temas, intentando exponerlos, razonarlos y difundirlos. Pero solamente entonces Labriola, el único de entre los socialistas italianos que contaba con ingenio y preparación científica de filósofo, inició, en su cualidad de escritor, su obra como teórico del marxismo, ejerciendo acción y suscitando reacciones (Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia, 1895-1900, apéndice a *Materialismo storico ed economico marxista*, Bari, 1946, ps. 271-72).

Antonio Labriola, nace en Cassino en 1843. Una vez finalizados sus estudios básicos en Montecassino, se traslada a Nápoles donde estudia en la facultad de Filosofía y Letras, y donde conoce a Bertrando Spaventa. En 1862, escribe la memoria *Una risposta a la prolusione di Zeller*, en la cual rechaza, desde un punto de vista hegeliano-spaventano, la tesis zelleriana de un «regreso a Kant». Después de haber elaborado una serie de trabajos cuya argumentación se centraba en Sócrates, Spinoza y la libertad, en 1874 es nombrado profesor extraordinario de filosofía moral y pedagogía en la Universidad de Roma. En el decenio 1870-80, manifiesta una viva atención por la filosofía de Herbart y por la investigación sobre la «psicología de los pueblos» desarrollada por la escuela herbartiana. Del investigador alemán, proviene también su interés hacia los temas ético-pedagógicos. En 1877, obtiene plaza de funcionario y asume la dirección del Museo di istruzione e di educazione del Ministero della Pubblica Istruzione. En 1879 realiza un viaje a Alemania con el fin de estudiar la organización de la enseñanza en aquel país, sintonzando cada vez más con las ideas socialistas. En 1887 recibe el encargo de enseñar filosofía de la historia en la Universidad de Roma, pronunciando un discurso de inauguración del curso sobre *Los problemas de la filosofía de la historia*. En 1890 se adhiere definitivamente al marxismo, iniciando un intercambio epistolar con Engels. Ante la proximidad del congreso socialista de Génova, se inspira en la plataforma programática de Turati para la formación del nuevo Partido (si bien, entre ambos, siempre existirán motivos de roce). En 1895 publica *In memoria del Manifesto dei Comunisti* (sobre el cual Engels, expresa un alentador juicio), que aparecerá inicialmente en francés en

«Devenir Social» y, más tarde, por iniciativa de Croce, en italiano. En 1896 publica *Del materia-lismo storico. Dilucidazione preliminare*. En 1897 anticipa en la «Crítica Social» algunos aspectos de su tercer ensayo, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* que aparqce en 1898. Al iniciarse el siglo, una grave enfer-medad de la garganta le impedirá dar clases orales. En 1902 es transferi-do a la cátedra de filosofía teórica. En mayo de 1903 se ve obligado a cesar en su actividad académica. En 1904 muere en Roma, tras una postrera intervención quirúrgica. En su memoria, el órgano teórico de

la socialdemocracia alemana dedicó un editorial sin firma, escrito por Franz Mehring, en el cual se le define «afín al espíritu de un Marx y de un Engels» y substancialmente «libre e independiente» («Neue-Zeit» XXII, 1903-4, vol. I, ps. 858-88; tr. al it. en «Rinascita», XI, 1954, ps. 318-40). También la revista de los socialistas italianos le dedica una bre-ve necrología, escrita por Turati, en la cual, a pesar de manifestar apre-cio por su «erudición» y «delicaggza» de ingenio, no deja de subrayar que no hubiera sido «un militante del Partido, en el más amplio sentido de la palabra» («Critica sociale», XIV, 1904, p. 63; cfr. V. Gerratana, Antonio Labriola e l'introduzione del marxismo in Italia, en ¿. Vv., Storia del Marxismo, cit., vol. II, ps. 621-57).

#### 869. LABRIOLA: LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA

La «conversión» de Labriola al marxismo no fue consecuencia de una elección sin motivo, sino el resultado coherente de una maduración de pensamiento tras una compleja trayectoria filosófica y política: «entre 1879 y 1880 me había convertido casi por completo a la concepción so-cialista; pero más por una concepción general de la historia que por el impulso interior de una laboriosa convicción personal. Un acercarme de forma lenta y continuada a los problemas reales de la vida, el disgusto por la corrupción política, el contacto con los obreros, ha transformado poco a poco el socialismo científico in abstracto en una verdadera so-cialdemocracia» (Lettere a Engels, Roma, 1949, ps. 1-4).

En lo que se refiere al plano específicamente teórico, la inclinación comunista de Labriola se vio favorecida tanto por la primeriza forma-ción hegeliana, de la cual extrae actitud dialéctica e histórica, como por el maduro interés por Herbart, del cual aprovechó la metodología realistico-científica: «Quizás – mejor sin el quizás – me he vuelto co-munista a causa de mi educación (rigurosamente) hegeliana, tras haber pasado por la psicología de Herbart, y la *Volkerpsychologie* de Steint-hal» (Ib., p. 141-42). También resultó decisivo el contacto con el debate acerca del problema del fundamento científico en la investigación histó-rica. En efecto, el problema labriolano de cómo pensar adecuadamente la historia, que se encontraba implícitamente en la base del breve pero significativo escrito de 1887 sobre *I problemi della filosofia della storia*, terminó por resolverse no a través de Darwin, Spencer o Kant, – así como tampoco de Herbart y los herbartianos – sino, sólo por medio de una consciente vuelta a Marx y a su ciencia de la sociedad.

Este itinerario intelectual explica la razón por la cual nuestro autor, una vez convertido al marxismo, no haya experimentado la necesidad

14de buscar en él lo que no había: «En resumidas cuentas, antes de ser so-cialista, yo había tenido inclinación, disponibilidad y tiempo, oportuni-dad y obligación, de ajustar cuentas con el darwinismo, con el positivis-mo, con el neokantismo y con todo

lo científico que se desarrollaba a mi alrededor, dándome la ocasión de desenvolverme entre mis contemporáneos, puesto que dispongo de una cátedra de filosofía en la Universidad desde 1871, y porque, desde tiempo atrás, había sido un estudioso de lo que se precisa para filosofar. Volviéndome al socialismo, no he pedido a Marx el «abc» del saber. Al marxismo no le he pedido sino aquello que verdaderamente puede dar: o sea aquella determinada crítica a la economía que representa; aquellas líneas de materialismo histórico que encierra en sí; aquella política del proletariado que preanuncia (Discurso de filosofía e di socialismo en Scritti filosofici e politici, cit., vol. II, p. 727). En consecuencia, en vez de bastardear el marxismo con injertos acrílicos o bien con el «trío Darwin-Spencer-Marx» (Ib., p. 731), Labriola se esforzó constantemente (y este es quizás el dato más significativo de su obra) en diferenciar con sumo cuidado el pensamiento de Marx y Engels de cualquier otro tipo de corriente filosófica y, en particular, del positivismo, del que él, si bien apreciando la llamada a la ciencia, rechazó las realizaciones efectivas: «La nueva generación sólo conoce a los positivistas que, para mí, son los representantes de una degeneración cretina de tipo burgués» (Lettera a Engels, cit., p. 13-14). En los primeros Ensayos (1895), Labriola intenta demostrar que el Manifiesto no es una profecía milenarista y apocalíptica, sino una previsión «morfológica» – y científicamente fundada – de algunas estructuras y tendencias objetivas de la sociedad presente: «El heroico Fra Dolcino no había surgido de nuevo con el fin de levantar el grito de guerra por la profecía de Gioacchino de Fiore. No se celebraba de nuevo en Münster la resurrección del reino de Jerusalén. No más Taboriti o Millenari. No más Fourier... Aquí ya no es una secta que en acto de religiosa abstención se retrae, púdica y tímidamente, del mundo, para celebrar, en cerrado círculo, la perfecta idea de comunidad; como entre los Frailecillos, allá en las colonias socialistas de América. Aquí, en la doctrina del comunismo crítico, es la sociedad entera que, en un momento de su proceso general, descubre la causa de su mal andar y, en un punto sobresaliente de su curva, la muestra a sí misma para manifestar su propio movimiento. La previsión que el Manifiesto indicaba por primera vez era no cronológica, de premonición o promesa, sino, por decirlo con una palabra que a mí entender lo expresa todo, morfológica» (In memoria del Manifesto dei Comunisti, en Scritti filosofici e politici, cit., vol. II, página. 497).

En el segundo ensayo (1896), Labriola expone las bases de su interpretación del materialismo histórico (que aun sin tener presente la Ideo-

15

logía alemana, refleja fielmente muchas de las ideas claves de Marx). Para Labriola, en la base del marxismo se encuentra la tentativa de tomar, más allá de las distintas ideologías de la historia, «las cosas tal como son», o sea los «verdaderos y propios principios y motivaciones de cada desarrollo humano» (Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare, en Scritti filosofici e politici, cit., vol. II, p. 583). Esto no implica para nada la ecuación marxismo = economicismo vulgar: «Y que se oye decir: en esta doctrina se intenta explicar el hombre en su totalidad sólo mediante el cálculo de los intereses materiales, negando cualquier valor a todo interés por lo que sea ideal» (Ib., p. 533). En verdad, puntualiza nuestro autor sólo el amor hacia lo paradójico, unido al celo que acompaña siempre la divulgación de una nueva doctrina, puede haber inducido a algunos a pensar que, para escribir la historia, sería suficiente poner en evidencia únicamente el momento económico «para tirar luego todo lo sobrante como un paquete inútil, con el cual, los hombres, se hubieran cargado por puro capricho; en suma, como un accesorio, o como simple bagatela, o bien como

un no-ente» (Ib., p. 542). Ciertamente, afirma Labriola con una frase que gustará a Trotsky, «Las ideas no caen del cielo» (Ib., p. 573) y no son las formas de conciencia las que determinan el ser, sino viceversa. Sin embargo, la historia no es solamente «anatomía económica» sino todo el conjunto que sea anatomía reviste y recubre» (Ib., p. 544). Por lo tanto, la historia hay que saberla entender «toda, íntegramente» porque «fruto y piel hacen uno» (Ib., p. 542). En síntesis, «los proyectos meditados, los intereses políticos, los sistemas de derecho, las ciencias, etc., en vez de ser el medio y el instrumento de explicación de la historia son, precisamente, la cosa que se precisa explicar; porque derivan de determinadas condiciones y situaciones. Pero esto no significa que sean simples apariencias o pompas de jabón. El ser de aquellas cosas sucedidas y derivadas de otras no implica que no sean cosas efectivas: tanto es así que han aparecido por siglos a la conciencia no científica y, a la conciencia científica aún en formación, como las únicas que verdaderamente han sido. (ib., p. 553). A pesar de que se proponga «objetivizar» y, en cierto sentido, «naturalizar» la historia, el materialismo histórico, a diferencia de las distintas formas de positivismo materialístico y de darwinismo político-social, no pretende, sin embargo, reducir el hombre a naturaleza y animalidad. En efecto, si bien manifiesta un vivo conocimiento del condicionamiento constante que la naturaleza ejerce sobre el hombre, Labriola sostiene que, a través del trabajo, los individuos dan origen a un ambiente «artificial» que es su mundo específico: «La historia es el hecho del hombre» (Ib., p. 549), «el hombre desarrolla, o sea, produce a sí mismo» (Ib., p. 612). Al mismo tiempo, en contra de cualquier interpretación mecanicista y fatalista del materialismo histórico, Labriola puntualiza que: «no

16 se trata de descubrir y de determinar el terreno social... para después hacer aparecer los hombres como otras tantas marionetas cuyos hilos sólo son movidos por la providencia, sino también por las categorías económicas» (Ib., p. 624). Alejado del determinismo mecanicista, el marxismo también lo está de toda forma de voluntarismo idealista que intente ignorar la realidad objetiva y sus leyes constantes. En efecto, el socialismo científico «no es ya la crítica subjetiva aplicada a las cosas, sino el hallazgo de la autocritica que está en las cosas mismas» (Ib., p. 583). Otra teoría, buscada instintivamente por Labriola, es la de los llamados factores, la cual deriva, a su juicio, de un acto de abstracción gracias al cual «las diversas “caras” de un determinado complejo social de vienen poco a poco liberadas de su cualidad de simples aspectos de un conjunto». A esta «semidoctrina», Labriola, contrapone la óptica dialéctica del materialismo histórico, cuya filosofía implícita es la tendencia crítico-formal al monismo (Ib., p. 719). Obviamente, no a un monismo totalizante que presuma de tener en su mano «el esquema universal de todas las cosas» – según el esquema de los «vulgares evolucionistas» y de los «repetidores de Hegel» sino a un monismo que signifique consideración unitaria del curso histórico. Enemigo de toda metafísica sistemática de la historia, esto es, de toda concepción «de tendencias o diseños», Labriola declara en fin que: «nuestra doctrina no intenta ser la visión intelectual de un gran plano o diseño, sino solamente un método de investigación y de concepción. No es por casualidad que Marx hablaba de su descubrimiento como de un hilo conductor. Y por tal razón, precisamente, es análogo al darwinismo que también es un método, y no es, ni podrá ser, una repetición modernizada de la consuetudinaria y constructiva Naturphilosophie utilizada por Schelling y compañía» (Ib., ps. 559-60). A pesar de estar convencido de que la concepción materialista de la historia expuesta de esta forma, o sea, en la medida de un método e hilo conductor, «acabará por penetrar en las mentes como una conquista definitiva del

pensamiento» (Ib., p. 662), Labriola, no cesa de insistir, de modo crítico y antidogmático, sobre las dificultades conexas a un ingenuo uso científico de la misma: «no se trata de creer que el principio unitario de máxima evidencia y transparencia al que hemos llegado en la concepción general de la historia resulte como un talismán, que de un modo continuo y a primera vista fuera un medio infalible para resolver, en elementos simples, el enorme aparato y complicado engranaje de la sociedad. La estructura económica subyacente que determina todo el resto no es un simple mecanismo del cual surgen, con efectos inmediatos y de forma maquinal y automática, instituciones, leyes, costumbres, pensamientos, sentimientos e ideologías. De aquella estructura subyacente a todo lo demás, el proceso de derivación y mediación es muy complicado a menudo sutil y tortuoso, no siempre descifrable» (Ib., p. 571).

17

El tercer ensayo (1898) lo componen una serie de cartas dirigidas a Sorel, en las cuales nuestro autor, como refleja el título, discurre «sobre el socialismo y la filosofía». La postura de Labriola frente a la filosofía, viene condicionada por modelos positivistas y engelsianos. Efectivamente, él ya no cree en una filosofía autónoma respecto a la ciencia. Tanto es así que, dirigiéndose a Engels, escribe: «Es verdad esto que decís, que la filosofía como un todo en sí está destinada a desaparecer» (Cartas a Engels, cit., ps. 146-50; cfr. Marx y Engels. Correspondencia con Italia, 1848-1859, Milán, 1964, ps. 536-39). La filosofía solamente puede subsistir bajo la forma de filosofía científica, representada por Marx y Engels: «La perfecta identificación de la filosofía, esto es, del pensamiento críticamente consciente con la materia del saber, esto es, la total eliminación de la diferenciación tradicional entre ciencia y filosofía, es una tendencia de nuestro tiempo: tendencia que, más de una vez, queda como simple desideratum. A esta tendencia se referían algunos, precisamente cuando dicen superada la metafísica (en cualquier sentido), mientras que otros, más exactos, supondrán que la ciencia llegada a la perfección es ya la filosofía reabsorbida. La misma tendencia justifica aquella denominación de filosofía científica que, de otro modo, resultaría de un risible barroquismo. Si esta expresión puede tener, alguna vez, una confrontación práctica de probada evidencia, se halla precisamente en el materialismo histórico, como estuvo en el pensamiento y en los escritos de Marx. Allí, la filosofía está tanto en la cosa en sí misma, y fundida con ella para que el lector de aquellos escritos pruebe su efecto, como si el filosofar no fuera sino la función misma del proceder científicamente». (Discurso de socialismo e di filosofía, cit., p. 714). En otros términos, según Labriola, el mérito de Marx en relación a otros científicos (por ejemplo, Darwin) consistirá en la capacidad de ser, al mismo tiempo, «filósofo de su propia ciencia» (Ib., p. 715).

Firme en este planteamiento, nuestro autor puede criticar, tanto la (pretendida) «hiperfilosofía» de los sistemáticos y especulativos, como la (pretendida) «nofilosofía» de los empíricos y los científicos. Contra estos últimos, él observa: «si nosotros podemos confirmar que la ciencia llegada a la perfección es ya la filosofía... nosotros no debemos, con el enunciado de tal postulado, autorizar a nadie a hablar con desprecio de aquello que, en sentido diferenciado, llámase filosofía; como tampoco debemos admitir a todos aquellos científicos que, en cualquier grado de desarrollo mental que se detengan, deban ser ya los triunfadores o los herederos de aquella bagatela que fue la filosofía» (Ib.). Y, recordando un libro de Richard Wahle, que pretendría demostrar que la filosofía había «llegado a su fin», Labriola, en una nota, comenta: «Lástima que el libro sea todo de filosofía de una punta a otra. ¡Significa



que ella, la filosofía, para negarse así misma, debe afirmarse!» (Ib., p. 722).

18En cualquier caso, tanto si se habla de filosofía como «consciencia formal del acto y del procedimiento del conocer y del pensar» (Cartas a Engels, cit., ps. 146-50), como «suma de conocimientos metódicos y formales» (Discorrendo di filosofia e di socialismo, cit., p. 714); como un «reflexionar en abstracto sobre los datos y condiciones de la pensabilidad» (Ib., p. 722) ; o como «Lebens-un Weltanschauung, esto es, concepción general de la vida y del mundo» (Ib., p. 667; cfr. también en el Apéndice a Del materialismo storico, cit., p. 644); Labriola sostiene que la filosofía resulta ser algo fundado solamente en relación con el saber positivo, es decir, según el modelo encarnado por Marx, de una filosofía “refundida” en la propia ciencia e «inmanente a las cosas sobre las cuales se filosofa». Usando una fórmula destinada a tener notable fortuna, primero en Mondolfo y después en Gramsci, Labriola sintetiza su forma de referirse al marxismo afirmando que «el meollo del materialismo histórico» (Ib., p. 702) se encuentra en una filosofía de la praxis que, eliminando «la vulgar oposición entre teoría y práctica» (Ib., p. 689), hace de la historia el campo de acción del esfuerzo y de trabajo humano (Ib., p. 720). Disponiendo, en fin, un esquema que tendría un notable seguimiento en el marxismo teórico italiano, Labriola escribe que la filosofía de la praxis «en cuanto afecta al hombre histórico y social y por tanto, como pone fin a toda forma de idealismo... así resulta también el fin del materialismo naturalista» (Ib., p. 703).

Por lo que se refiere a la dialéctica, Labriola tiende, por un lado, a restringir su significado a «forma de pensamiento que concibe las cosas no por lo que son en (factum, especie fija, categoría, etc.) sino en cuanto devienen», y por lo tanto a un tipo de pensamiento que ha de hallarse «en acto de movimiento» y, por otro lado, prefiere la denominación de método genético: «Crearía que la denominación de concepción genética consigue ser más clara: de hecho resulta más comprensiva porque, de esta forma, abarca el contenido real de las cosas que devienen, como la virtuosidad lógico-formal» (Cartas a Engels, cit., ps. 146-50).

En el segundo ensayo se presenta el «proceso genético» como un procedimiento que consiste en «el ir de las condiciones a los condicionantes, de los elementos de la formación a la cosa formada» (Del materialismo storico, cit., P. 534). Como puede verse, el método genético del que habla Labriola está muy lejos del abigarrado espectro de significados que el término dialéctica abraza en la tradición hegelomarxiana. En consecuencia, como han dicho los críticos, puede decirse que el marxismo italiano, no obstante su admiración por Engels y el Anti-Dühring, se muestra bastante cauto frente a la dialéctica y, en ciertos aspectos hasta desconfiado «como si olfateara, cada vez que se acerca a ella, una trampa metafísica y un recurso, hasta demasiado cómodo, para ha-

19

cer de la filosofía, historia (N. Beato, introducción a R. MoNoor.Fo, Umanismo di Marx, cit., p. xxx).

## 870. LOS DESARROLLOS DEL DEBATE ITALIANO EN TORNO A LA FILOSOFÍA DE MARX: CROCE Y GENTILE.

El naciente socialismo italiano se encontró, casi inmediatamente, con la necesidad de pasar cuentas «filosóficas» con la oposición neidealista de Croce y Gentile, la cual,

ya hacia las postrimerías del siglo, dará por «muerto» aquel marxismo teórico que, en Italia, era apenas «recién nacido». La reacción crociano-gentiliana tomó la forma de un debate acerca de la existencia y la validez de la teoría y la filosofía de Marx. Los resultados de tal debate, que en Italia jugó un papel cultural (y político) decisivo, no pasaron inadvertidos en el extranjero. El mismo Lenin, en un artículo publicado en el Diccionario Enciclopédico ruso Granat (Carl Marx, 1915, después en Obras, Leningrado, 1948, vol. XXI. p. 70) señaló el libro de Gentile sobre Marx como uno de los estudios a tener más en cuenta de los producidos en el ámbito no marxista (cfr. G. Gentile, La filosofía de Marx, en Obras Completas, vol. XXVIII, Florencia, 1955, p. 9). En consecuencia, antes de examinar los ulteriores desarrollos del marxismo italiano, es bueno pararse en las objeciones de Croce y de Gentile.

De los dos estudiosos, el primero en intervenir en la discusión fue Croce. En un principio, el filósofo de Pescasseroli había pasado por un período de entusiasmo por el materialismo histórico: «inflamado por la lectura de las páginas de Labriola, prendido por el sentimiento de una revelación que se abría en mi ansioso espíritu, no esperé más y me lancé por entero al estudio de Marx y de los economistas, así como de los comunistas, tanto modernos como antiguos ...» [Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900), cit. ; p. 274]. Sin embargo ya, en 1899, anunciando la aparición de un libro en el que se recogían sus ensayos marxistas, escribía: «He recogido en un volumen... todos mis escritos sobre Marx, y los he dispuesto – como en un féretro –. Y creo haber concluido el paréntesis marxista de mi vida» (Marxismo ed economía pura, en Materialismo storico ed economia marxista, cit., p. 175).

La interpretación y valoración crociana del marxismo, tal como se anuncia ya desde Sobre la conciencia materialística de la historia de 1896 (refundido más tarde junto a otros trabajos sobre el mismo tema en Materialismo histórico y economía marxista de 1900) se van delineando a través de una serie concatenada de negaciones. Antes que nada, sostiene Croce, el marxismo originario, si se libera de las falsas interpretaciones «teológicas y fatalistas» de sus seguidores, «no es una filosofía de la his-

20toria» (Materialismo histórico y economía marxista, cit., p. 2; cfr. también p. 9). En efecto, la posibilidad de una filosofía de la historia presupone la posibilidad de una reducción conceptual del curso de los acontecimientos, capaz de establecer la pretendida ley de la historia. Ahora, sigue diciendo, si es posible reducir conceptualmente los diversos elementos de la realidad que aparecen en la historia, es asimismo posible hacer filosofía de la moral o del derecho, de la ciencia o del arte y, a la vez, una filosofía de sus realizaciones recíprocas, «no es posible elaborar conceptualmente el complejo individualizado de estos elementos, o sea, el hecho concreto que es el curso histórico», en cuanto, rigurosamente hablando, «el movimiento histórico no se podría reducir, más que a un solo concepto, que es el de desarrollo, vaciándose de todo aquello que es el contenido propio de la historia» (Ib., p. 3). En consecuencia, el materialismo histórico no es tampoco una forma de hegelianismo invertido, consistente en substituir «la omnipresente Idea por la omnipresente Materia» (Ib., p. 7). Antes bien, Croce tiende abiertamente a minimizar la relación lógica (no la conexión de hecho) entre Hegel y Marx: «el vínculo entre los dos conceptos me parece a mí, más que otra cosa, meramente psicológico, porque el hegelianismo era la precultura del joven Marx, y es natural que cada uno acerque los pensamientos nuevos a viejos, como desarrollo, como corrección, como antítesis» (Ib., p. 5). El materialismo histórico como también lo atestigua su repulsión ante una «fórmula doctrinal satisfactoria, no es tampoco una verdadera y propia teoría» (Ib., p. 9). Esto

explica la razón por la cual Engels (y con él Labriola) lo haya definido como «un nuevo método». Sin embargo, también sobre esta cuestión, Croce manifiesta su desacuerdo: «Debo confesar que tampoco el nombre de método me parece del todo justo. Cuando los filósofos idealistas se esforzaban por deducir racionalmente los hechos históricos, aquello sí era un nuevo método; pero los historiadores de la escuela materialista utilizan los mismos instrumentos intelectuales y siguen los mismos caminos que los historiadores por así decir filólogos, y únicamente incluyen en su trabajo algunos datos nuevos, algunas nuevas experiencias. Por lo tanto, se diferencian en el contenido pero no en la forma metódica». El marxismo, como Croce intenta demostrar en los ensayos siguientes, tampoco es «ciencia» económica. En efecto, si para Gentile, como veremos, Marx resulta ser un mediocre filósofo porque es excesivamente materialista y economista, para Croce resulta un mediocre economista porque es excesivamente filósofo y político. En otros términos, en vez de construir una economía rigurosamente científica, Marx «hace gala de una metafísica de la economía» (Ib., p. 143) para uso y consumo de su óptica proletaria, que juega con un parangón elíptico entre una sociedad abstracta toda ella trabajadora, tomada como tipo, y una sociedad con capital privado» (Ib., p. 297). De ahí, el carác-

21

ter faccioso (y substancialmente «equivocado») de sus teorías sobre el valor, la plusvalía, y la caída tendencial de la balanza del beneficio. Por lo demás, declara Croce, «el materialismo histórico surgió de la necesidad de darse cuenta de una determinada configuración social, y no por un propósito de búsqueda de los factores de la vida histórica; y se formó en la mente de políticos y revolucionarios y no de fríos y sosegados sabios de biblioteca» (Ib., p. 13). En fin, el materialismo histórico no es identificable, tout-court, con el socialismo, puesto que, si lo despojamos debidamente de cualquier supervivencia de finalidad y de proyectos providencialistas, no aporta ningún apoyo, ni al socialismo ni a ninguna otra dirección práctico-política. En otros términos, para pasar del materialismo histórico al socialismo, son necesarios otros componentes, tales como «motivos de interés económico no menos que éticos y sentimentales, juicios morales y entusiasmos de fe» (Ib., p. 17).

Entonces, si no es una filosofía, ni una teoría ni un método, ni una ciencia, ni una promesa ideal que lleve directamente al socialismo, ¿qué es el materialismo histórico, según Croce?. Dicho de otro modo, ¿cuál es «el núcleo sano y realista del pensamiento de Marx» una vez que ha sido liberado de los “zigzagueos” metafísicos y literarios de su autor, y las poco cautas exégesis y deducciones de su escuela»? (Ib., p. IX). Según nuestro autor, y aquí reside el aspecto afirmativo de su disertación sobre Marx, el materialismo histórico es un «simple canon de interpretación histórica» que «aconseja dirigir la atención al llamado substrato económico de la sociedad, para entender mejor sus configuraciones y vicisitudes» (Ib., p. 80). Un canon que «no comporta ninguna anticipación de resultados, sino solamente una ayuda para buscarlos, y de uso totalmente empírico» (Ib., p. 81). En otras palabras, el materialismo histórico, entendido como conjunto de indicaciones heurísticas sobre posibles nuevas direcciones de investigación, no puede ser otra cosa que: «una suma de nuevos datos, de nuevas experiencias que entran en la conciencia del historiador» (Ib., p. 10).

Sobre la base de estas consideraciones y del efecto provocado por las ideas revisionistas procedentes de Alemania, en donde acababa de aparecer *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899) de E. Bernstein, Croce pensó entonces dar por descontada la «crisis» doctrinal del

marxismo, si bien evidenciando simpatéticamente objetiva importancia histórica y cultural: «yo me ale-gro – escribía a finales de siglo – de haber pasado por aquella doctrina; y, si no hubiera pasado, notaría un vacío en mi mentalidad de hombre moderno» (Ib., p. 175). En los años siguientes, en cambio, el juicio cro-ciano sobre las ideas de Marx, también en relación con la evolución del comunismo soviético, se hará cada vez más duro. En 1938, hablando de cómo «nació» y de cómo «murió» el materialismo teórico en Italia, el

22liberal Croce, en antítesis con el «mundo de los sueños» del socialista Labriola, declara por ejemplo: «Con amarga sonrisa releo ahora aque-llas imaginaciones sobre la abolición del Estado por la sociedad que ten-dría lugar con el comunismo; sobre la plena libertad que, sucediendo al milenarismo dominio de la necesidad, disfrutarían todos los hombres; so-bre la desaparición de los delitos y de las penas, etc.; cuando se tiene ante los ojos el país en el cual el comunismo marxista ha hecho sus prue-bas el más pesado y totalitario Estado que recuerde la historia, o sea, interviniendo en todas aquellas formas de la vida sobre las cuales el Es-tado no tiene ningún derecho, y regentándolas con la aplicación cotidiana de la más drástica de las penas, la de muerte, infligida indistintamen-te a los no comunistas, a los comunistas y a los ultracomunistas» (Ib.,

p. 306, nota).

Siempre en el mismo ensayo, luego de haber acordado sintéticamente lo que él debía a Marx, Croce insiste en su valoración globalmente críti-ca y «liquidadora» de la doctrina marxista en general: «Así yo cerré mis estudios sobre el marxismo, de los que he obtenido casi siempre la defi-nición del concepto del momento económico, o sea, de la autonomía que hay que reconocer a la categoría de lo útil, lo que me resultó de gran ayuda en la elaboración de mi “Filosofía del Espíritu”. Pero del marxis-mo – propiamente dicho –, a excepción, naturalmente, del conocimien-to que mediante él hice de un aspecto del espíritu europeo en el siglo die-cinueve, y a excepción de las sugerencias historiográficas de las que ya he hablado, – teóricamente no saqué nada, porque su valor era pragmá-tico y no qientífico, y científicamente sólo ofrecía una pseudoeconomía, una pseudofilosofía y una pseudohistoria» (Ib., ps. 312-13; sursivas

nuestras).

Inmediatamente después de Croce, en el debate interviene Giovanni Gentile, el cual, en 1897, escribió Una crítica del materialismo histórico, que se publicó más tarde, en 1899, junto al ensayo La filosofía de la pra-xis dentro de la obra La filosofi'a de Marx. A diferencia de Croce y en polémica con él (tal y como queda documentado en el epistolario de los dos filósofos), Gentile está persuadido, al igual que Labriola, de que el marxismo está provisto de un intrínseco espesor filosófico. En efecto, ya en el primero de los ensayos, valorando de forma positiva aquella re-lación Hegel-Marx que, como se ha visto, Croce había interpretado de modo negativo, Gentile sostiene que el marxismo tiene la forma de una verdadera y propia filosofía de la historia: «Lo que hay de esencial en el hecho histórico es para Hegel la Idea, que se desarrolla dialécticamen-te; para Marx, la materia (el hecho económico) que se desarrolla del mis-mo modo; y si Hegel, con su Idea, podía realizar una filosofía de la his-toria, puede también hacerlo Marx, y debe concedérsele que, es precisamente su ciencia y no el empuje de la fe lo que le permiten prever

aquello que pueda suceder en la sociedad presente, cuando ello suceda» (La filosofía de Marx, cit., ps. 41-42).

En el segundo ensayo, Gentile, desarrollando otra objeción de fondo contra Croce, confirma que el materialismo histórico no puede entenderse como un canon empírico útil «en muchos casos, y en otros no», sino más bien como un instrumento a aplicar siempre, caso por caso, por aquellos que pretendan escribir realísticamente de historia, «es decir, no como un canon especial y de valor relativo, sino como un canon general y de valor absoluto (Ib., p. 95).

Ahora apremia él, un canon de valor absoluto, sin el cual «la novedad del materialismo se desvanece, acabando por confundirse con aquel realismo iniciado en la historia moderna por nuestro Maquiavelo», no puede mantenerse en pie, independientemente de una filosofía de la historia, que lo justifique y que sea su fundamento racional: «¿Qué quiere decir, en realidad, que cada problema histórico se resuelve por la ecuación del hecho a una x económica más o menos difícil porque es más o menos de inmediato encuentro, sino que toda realidad histórica tiene un Inicio del cual depende todo el resto, una substancia única, causa de los infinitos modos que en el desarrollo histórico se manifiestan? ¿Y qué otra cosa es esta afirmación, sino el núcleo de una intuición filosófica? (Ib., ps. 95-96). En conclusión, «he aquí el dilema: o el canon es especial y relativo y el materialismo histórico viene negado; o el canon es general y absoluto, y el materialismo histórico es, precisamente, una filosofía de la historia» (Ib., p. 96).

Según Gentile, la «llave maestra» de la construcción filosófica de Marx reside en el concepto de «praxis», o sea, en una noción desconocida por el materialismo tradicional, el cual, según revela el marxismo, cometería el error «de creer que el objeto, la intuición sensible, la realidad exterior es un dato en vez de un producto; de modo que el sujeto, entrando en relación con él, debería limitarse a una pura visión o a un simple reflejo, permaneciendo en un estado de simple pasividad» (Ib., p. 76). En otros términos, el materialismo anterior a Marx, y que este último demolió en su Tesis sobre Feuerbach (de la cual, Gentile proporciona una traducción y un comentario), no se había apercebido de que el objeto es una construcción del sujeto, y de que el sujeto, al ir realizando el objeto, se hace a sí mismo. En efecto, escribe nuestro autor forzando idealísticamente el discurso de Marx, «la praxis es actividad creadora, por lo cual verum et factum convertuntur. Es un desarrollo necesario, porque procede de la naturaleza y de la actividad, y se centra en el objeto, correlato y producto de la actividad. Pero este objeto que se viene realizando en virtud del sujeto, no es más que un duplicado de éste, una proyección de sí mismo, una Selbstentfremdung (Ib., p. 87). En consecuencia, observa Gentile, el concepto de praxis resulta «tan viejo como el mismo

## DESARROLLOS FILOSÓFICOS DEL MARXISMO EUROPEO

25

idealismo (Ib., p. 72). Marx, en cambio, si bien derivándolo de éste, se propone pensarlo en términos materialísticos, aplicando a la materia lo que Hegel había referido al espíritu: «Hegel decía que la idea, el espíritu es activo; y que su desarrollo dialéctico es la razón del devenir de la realidad. Marx no hace otra cosa que substituir el espíritu por el cuerpo, la idea por el sentido; y los productos del espíritu, en los que, según Hegel, consistía la verdadera realidad (y que en Marx se convierten en ideologías), por los hechos económicos que son los productos de la actividad sensitiva

humana en la búsqueda de la satisfacción de todas aquellas necesidades materiales a las que Feuerbach había reducido la esencia del hombre» (Ib., ps. 156-157). Sin embargo, asignando a la materia los atributos del espíritu, el fundador del socialismo científico habría terminado por involucrarse, según Gentile, en una contradicción profunda e insalvable. En efecto, el nuevo materialismo de Marx, que concibe la realidad como praxis y devenir, está obligado a tomar la forma de un materialismo «histórico». Pero de este modo, replica Gentile, (que parte del supuesto según el cual la actividad y la historicidad competen propiamente sólo al espíritu), tal materialismo, por el solo hecho de ser histórico, ya no es materialismo. ¿Y, en verdad, ¿no había dicho Hegel que el espíritu es historia? El espíritu, no la materia. ¿Se puede, como pretendió Marx, transportar la historia desde el espíritu hasta la materia?» (Ib., p. 162). En síntesis, la operación de Gentile consiste en hacer de Marx un «idealista nato» (Ib., p. 164), para luego, concluir que él: es un idealista incoherente y un hegeliano infiel. Y dado que para el filósofo de Castelvetro la única filosofía «verdadera» es la idealista, deduce que el pensamiento de Marx está minado por el «error». Dicho de otro modo, si Croce había querido demostrar que Marx, más allá del «coqueteo» hegeliano (que molesta al carácter científico de su economía), no es propiamente un filósofo, Gentile ha querido demostrar que es un mal filósofo. Partiendo de dos posturas diferentes (y en ciertos aspectos antitéticas) los dos maestros del idealismo italiano llegan a conclusiones no muy dispares, es más, en términos de política cultural, substancialmente análogas.

## 871. MONDOLFO: EL MARXISMO COMO HUMANISMO

Hablando de la «muerte» del marxismo teórico italiano, Croce no sólo no ha sido un buen profeta (como se ha observado más de una vez) sino que también (como ha notado Norberto Bobbio) ha resultado ser un historiador infiel. En efecto, a partir de los años en torno a 1910, el discurso iniciado por Labriola, lo retoma Mondolfo en clave «humanística».

Nacido en Senigallia en 1877, Rodolfo Mondolfo estudia en Flo-

rencia en la sección de filosofía y filología, laureándose en 1899 con Felice Tocco. En Florencia frecuenta un grupo de jóvenes entre los cuales se encuentran Gaetano Salvemini y Cesare Battisti, adheriéndose al partido socialista. Después de haber dado clases en el Instituto, consigue obtener la docencia en Padua (donde se «respiraba» aire positivista). En 1905 es docente en Turín. Después de 1907 y 1910 hace de sustituto de Roberto Ardigo, en Padua. Regresa a Turín, y en 1914 se traslada de forma definitiva a Bolonia, donde ocupará la cátedra durante 25 años. Convencido antifascista, a partir de 1925 se ve obligado a renunciar a sus estudios marxistas. Se dedica, entonces, al estudio de la filosofía antigua, llegando a ser uno de los especialistas italianos más competentes sobre el pensamiento griego. En 1939, a consecuencia de las leyes racistas, abandona Italia y se refugia en Argentina, dando

clases en las uni-versidades de Córdoba y Tucumán. Reintegrado más tarde a su cátedra italiana, prefiere permanecer en Sudamérica, donde morirá en 1976, casi a la edad de 99 años. Autor de numerosas obras, se ha ocupado tanto de filosofía griega (El pensamiento antiguo, 1928; El infinito en el pensamiento de los griegos, 1934; Problemas del pensamiento antiguo, 1936; Sócrates, 1955; La comprensión del sujeto humano en la antigüedad clásica, 1955) como de filosofía renacentista y moderna. Notables son sus estudios sobre la escuela cartesiana, sobre Hobbes, Condillac, Helvétius, Ardigo, sobre el pensamiento político del renacimiento y sobre Rousseau (Rousseau en la formación de la conciencia moderna, 1914). Sus aportaciones a la profundización del marxismo son representadas por El materialismo histórico en Federico Engels, (1912, 2ª ed. 1952) y por una serie de ensayos que en un principio aparecieron en Siguiendo las huellas de Marx, (1919, 3ª ed. 1923) y fueron recogidos posteriormente en el volumen Humanismo de Marx. Estudios filosóficos 1908-1966 (1968).

Al igual que para Labriola, también para Mondolfo el marxismo fue el fruto de una lenta conquista del pensamiento. Sin embargo, «mientras que para Labriola el marxismo había sido un descubrimiento, casi una conversión, y no tanto una salida sino una afortunada entrada, para Mondolfo fue una gradual conquista y una conclusión obligada. El camino de Labriola hacia Marx se había desarrollado en el interior de la gran filosofía alemana y a través de su disolución en las ciencias del espíritu; el de Mondolfo, a través del estudio de la filosofía política moderna, desde Hobbes a Rousseau. El distinto itinerario explica la razón por la cual, en Labriola el marxismo aparece como una ruptura y en Mondolfo representa en cambio un punto de llegada» (N. Boato, Introducción a R. Mondolfo, Humanismo de Marx, Turín 1968, p. XII). Como hemos visto, Mondolfo ha sido influenciado por la atmósfera positivista de finales de siglo. Pero esto no significa, como se ha dicho muchas veces (también por causa de los juicios de Gramsci) que hubiera sido posi-

26tivista. En efecto, aun apreciando lo «positivo» y el rigor científico, y aun poniendo el énfasis en el momento objetivo de la acción, Mondolfo se ha esforzado al mismo tiempo por tener presente, contra toda forma de materialismo y de determinismo, el momento subjetivo y activo de la praxis. Por lo demás, su perspectiva escasamente positivista, resulta evidente en El materialismo histórico en Federico Engels, un escrito encaminado a demostrar que no sólo Marx, sino tampoco Engels, podía ser interpretado según los cánones de un basto positivismo y de un angosto objetivismo materialista y fatalista, olvidando la doble cara, objetiva y subjetiva, de la necesidad histórica: «He aquí el concepto pleno de la necesidad, como solamente una concepción crítico-práctica puede dar: el aspecto objetivo corresponde al momento de la crítica (en el sentido kantiano), que nos da el conocimiento de los límites a la acción (negación); el subjetivo corresponde al momento de la praxis que, bajo el impulso de la necesidad nos da la acción (negación de la negación)» *Il materialismo storico in Federico Engels, Florencia 1952*).

También Mondolfo, como otros autores del Novecientos, se mueve en la búsqueda del pensamiento genuino de Marx. También Mondolfo cree en la necesidad improrrogable de una filosofía marxista: «se precisa entonces de una conciencia teórica, el socialismo precisa de su filosofía» (*Humanismo de Marx, cit., p. 121*). En efecto, según su forma de ver, el marxismo sí contiene un programa político, «pero es un programa político que no puede separarse de un determinado concepto filosófico: así, el programa político, depende de la forma en la cual se interpreta el pensamiento de Marx. Programa político y filosofía están tan estrechamente unidos que el primero

cambia según el cambiar de la interpretación del segundo» (N. Bobbio, *Introduzione a Umanismo di Marx*, cit., p. XXIII).

Tanto es así que, en antítesis a Croce, que había reducido el materialismo histórico a «puro canon metodológico de la historiografía», Mondolfo define el marxismo como «una intuición general del universo: die neue Weltanschauung según la expresión de Engels» (II materialismo storico in Federico Engels, Florencia, 1952, p. IX, cfr. *Umanismo di Marx*, cit., p. 280). Remitiéndose de nuevo de forma explícita a la perspectiva trazada «magistralmente» por Labriola en sus ensayos, «verdaderamente los más importantes de toda la literatura sobre el tema» (II materialismo storico in Federico Engels, cit., p. 186 y p. xnt). Mondolfo descubre en el pensamiento de Marx (que él se esfuerza en estudiar con precisión filológica) una forma de «filosofía de la praxis» alternativa al materialismo y al idealismo. Sin embargo, lo que en Labriola era apenas un ligero indicio, en Mondolfo se vuelve punto de apoyo de una interpretación «humanística» del marxismo que, sobre la base de la *Thesen über Feuerbach* (en particular de la III), ve en el hombre el objeto, y al mismo tiempo

po el sujeto de sus propias condiciones de vida. «Sujeto y objeto», escribe,

cuya realidad se encuentra en la praxis: su oposición no es más que la condición dialéctica de su proceso de desarrollo, de su vida. Por ello el sujeto no es una *tabula rasa* pasivamente receptiva: es (como sostiene el idealismo) una actividad que por otro lado se afirma (y esto en contra del idealismo) en la sensibilidad o actividad humana subjetiva, la cual pone, modela o transforma el objeto, y con ello se va formando a sí mismo» (*Umanismo di Marx*, cit., p. 12). En otros términos, «el conocimiento y la acción no son considerados por Marx como una recepción pasiva de la acción del ambiente. Marx dice que el ambiente debe ser modificado por el hombre mismo, y no es únicamente el ambiente el que influye sobre el hombre, sino, recíprocamente, el hombre crea el ambiente y lo modifica, de modo que existe siempre una acción efectiva del hombre y no sólo una receptividad pasiva» (Ib., p. 314).

El núcleo central de la interpretación mondolfiana de Marx reside pues en el concepto de la praxis que se invierte: «¿Cómo se modifica el ambiente histórico, social?. Se modifica a través de la actividad del hombre, que Marx llama la praxis, que comprende toda forma de actividad humana, teórica y práctica al mismo tiempo. Esta actividad del hombre que modifica continuamente la situación existente, al modificar las circunstancias se modifica a sí misma, produce un cambio interior en su propio espíritu, hasta que su producto reacciona sobre su mismo ro-

ductor. S 'f

o . e verifica una acción recíproca, un intercambio de acciones, o sea, lo que Marx llama «la inversión de la praxis»...» (Ib). En otros términos, por praxis que se invierte, Mondolfo entiende la acción recíproca en virtud de la cual el objeto de la acción del hombre se convierte en causa y el productor resulta condicionado por su propio producto, en el ámbito de un proceso sin fin, en el cual reside la substancia misma de la historia, en conjunto entendida como acontecimiento de autotransformación (*Selbstveränderung*) del hombre. Como puede verse h



u a e que Mondolfo, acercándose al materialismo histórico, ha sido influido, también terminológicamente, por el ensayo gentiliano sobre Marx. Como es sabido, Gentile, que se basaba en el texto (no crítico) publicado por Engels en el apéndice a Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, había traducido infielmente la frase conclusiva de la III Tesis con «praxis invertida» (La filosofía i Marx, cit., ps. 68-71; ed. de Pisa, 1899, ps. 58-61), explicando, en el curso del ensayo, que por «praxis invertida» debería entenderse «praxis que se invierte», dando origen, de tal modo, a una ulterior equivocación. Marx notaba que la coincidencia entre el variar de las circunstancias y la actividad humana puede ser concebida y racionalmente explicada, únicamente como praxis que se invierte (ed. de Pisa, p. 75). La

infidelidad, o el error, consistía precisamente en traducir el alemán *umwülzende Praxis* por “praxis invertida” o “praxis que se invierte” en lugar de «praxis inversora» o «praxis que invierte». Mondolfo, siguiendo a Gentile, había caído (él que era tan preciso) en la misma imprecisión filológica, agravada por si fuera poco, por una propensión manifiesta al «coqueteo» con algunos conceptos-básicos de la filosofía del Acto.

Sin embargo, como ha precisado N. Tabaroni, la conexión Mondolfo-Gentile «no ha de ser sobrevalorada hasta el extremo de cambiarla por una dependencia casi íntegra de Mondolfo para con Gentile», en cuanto «positivismo e idealismo concurren en determinar la orientación filosófica de Mondolfo, sino que ésta los trasciende y se configura según una propia y original estructura» (Rodolfo Mondolfo. *Per un realismo critico-pratico*, Padua 1981, p. 14). Además, por lo que se refiere al hecho de la traducción infiel, hay que recordar que Mondolfo, si bien reconociendo el error y el «perfecto ajuste gramatical de la observación» (tanto más evidente después de que la edición crítica de la *Gesamtausgabe* hubiera corregido *umwülzende* por *revolutionäre*) ha insistido en la validez general de su primitiva traducción-interpretación, considerándola perfectamente ajustada al «espíritu» de la doctrina de Marx: la expresión italiana – *prassi che si rovescia* – puede ser (si queremos mantenernos al pie de la letra) inexacta traducción de la expresión alemana *umwalzende Praxis*, pero (si contemplamos el espíritu de la doctrina) nos parecerá una formulación exacta de aquel concepto de *Selbstveränderung*, que en la expresión final de la III glosa (edición crítica) es explicado precisamente por medio de la *revolutionäre Praxis*, y en aquel final de la glosa I por medio del sinónimo *praktisch-kritischen Tätigkeit* («Praxis que invierte» o «praxis que se invierte»? Apéndice a *II materialismo storico* in *Federico Engels*, cit., ps. 401-03). En otros términos, según Mondolfo, la presencia, en Marx, del concepto-clave de autotransformación del hombre «compensaba con creces el vacío abierto por el reconocimiento del error precedente, y servía para redimensionar la acusación de alteración idealística del marxismo» (N. Tabaroni, cit., p. 21).

Coherentemente con sus perspectivas humanísticas, en Mondolfo, a diferencia de lo que sucede en Labriola, hay un mayor y más coherente subrayado antideterminista de la actividad del hombre. Por ejemplo, en el segundo ensayo sobre el materialismo histórico, Labriola había hablado de «autocrítica que está en las cosas», en el tercero de «semovimiento de las cosas» o de una historia que se haría por lo general «sin el conocimiento de los mismos hombres» Mondolfo, retoma polémicamente estos pasajes (cfr. N. Bobbio, *Introduzione*, cit., ps. xxvi-xxviii). El primero, porque haría pensar «en una fuerza, inmanente a la realidad... contra la cual, los hombres que

serían arrastrados por ella, nada podrían» Il materialismo storico in F. Engels, cit., p. 216); el segundo,

29

porque con él, «aparecería renovada la posición de aquel materialismo simplista que el mismo Labriola dice superado» (Ib., p. 47, nota I). Con todo, Mondolfo no cree que Labriola haya caído en manos del determinismo y del fatalismo, porque a su juicio, más allá de todas las incoherencias terminológicas y de concepto, permanecerá viva en el filósofo na-politano la idea del hombre como artífice de la historia. En el artículo de 1924 Recordando Antonio Labriola, Mondolfo, atenuando la polémica, puntualiza: «Porque si también él habla, alguna vez, (con palabras que pueden hacer pensar en la deformación arriba indicada del materialismo histórico) del proceso histórico como de una autocrítica de las cosas, él no entiende las cosas como aquello que existe independiente-mente de los hombres, como materia económica en sí; sino, como una realidad plena y concreta que abarca y comprende en sí a un tiempo los hombres que trabajan y el resultado de su acción» (Umanismo di Marx, cit., p. 244). En todo caso, según Mondolfo, «el marxismo se sitúa más allá del materialismo, con el cual se le confunde, y del idealismo, del cual intenta decididamente separarse; más allá del objetivismo que niega el momento voluntarístico, y del subjetivismo, que condena la acción humana a activismo, más allá del realismo fatalista que alienta posiciones de inmovilismo conservador, y del utopismo revolucionario. En una progresión de determinaciones, cada vez más comprometidas, la filosofía de Marx es concepción crítico-práctica de la historia, no únicamente crítica y no únicamente práctica» (N. BOBIO, Introduzione, cit., p. xvt). De los dos momentos de la historia, el objetivo y el práctico, Mondolfo, conectando con el debate sobre la revolución rusa, tendería a subrayar siempre más el primero. En efecto, si contra el reformismo había acentuado el momento antideterminístico y voluntarístico, frente a la revolución rusa, que había «quemado las estepas» de la dialéctica histórica, él se encontrará, acentuando el momento objetivo y antivoluntarístico. Tanto es así que, si en relación al reformismo su posición se acerca a la de Labriola, en el período de la revolución confluye con la de Turati (Ib., p. xxxix). De ahí el rechazo de la teoría y de la praxis leninista por parte reputadas como no-marxistas. De ahí, también las críticas a Gramsci y a su visión totalizante del partido como moderno Príncipe: «la colocación de un Príncipe en el trono o en el altar de la veneración popular convierte a las élites políticas, burocráticas, tecnocráticas investidas de tal autoridad en dominadoras de las masas y de las conciencias. Esta vía solamente puede conducir al totalitarismo como en Rusia» (Umanismo di Marx, cit., p. 408). Con Mondolfo y Labriola el marxismo teórico en Italia ha asumido, filosóficamente hablando, su típica fisonomía de historicismo humanístico y realístico: «En la tradición del marxismo italiano, sigue puntuali-

## LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA 3031

zando Bobbio, las dos interpretaciones del marxismo como historicismo o como humanismo (para las dos, el enemigo común es el naturalismo) se unen y se integran recíprocamente. Por esto se puede hablar con una fórmula sintética de historicismo humanístico. El marxismo se convierte, según esta perspectiva, en la última y más

coherente forma de historicismo humanístico, por cuanto invierte a Hegel sustituyendo el Espíritu por el hombre concreto, y corrige a Feuerbach ampliando la indagación de las relaciones del hombre con la naturaleza a las relaciones del hombre consigo mismo; o, con otras palabras, hace humanístico, sirviéndose de Feuerbach, el historicismo de Hegel, y hace historicista, sirviéndose de Hegel, el humanismo de Feuerbach. Que se trata de un rasgo característico del marxismo italiano es tan notorio y reconocido que al marxismo italiano se le achaca in primis que niega al marxismo el carácter de historicismo y de humanismo. Y además, precisamente esta interpretación del marxismo más allá de Hegel, consigue incorporar en la propia tradición dos momentos fundamentales del pensamiento italiano: Maquiavelo y Vico. En Croce y Gramsci, más Maquiavelo que Vico. En Labriola, Gentile y Mondolfo, más Vico que Maquiavelo. Pero tanto el indagador de la “verdad efectiva”, como el filósofo del verum-factum se han convertido ya en los dos númenes tutelares del marxismo italiano: más uno u otro, según se ponga el acento, bien sobre el aspecto realístico, bien sobre el aspecto historicista» (Introduzione, cit., ps. xLvn-

XLVIII).

De este historicismo humanístico y realístico forma parte integrante también aquel enfoque de superestructura que, presente ya en Labriola, resulta central en Gramsci.

## 872. GRAMSCI: VIDA Y OBRAS

La figura más importante del marxismo teórico italiano es la de

Gramsci.

Antonio Gramsci nace en Ales (Cagliari) en 1891. Terminada la enseñanza superior, en 1911 concurre a una bolsa de estudios que ofrecía el «Collegio Carlo Alberto» de Turín a los estudiantes con menos recursos económicos de Cerdeña. Conseguido este objetivo, se traslada a la capital del Piamonte donde se inscribe en la facultad de Letras, en la que no terminará sus estudios absorbido por completo por la militancia política en las filas del movimiento socialista. Animador de los comités de empresa turineses, funda en 1919 «L'Ordine Nuovo» que, en la cabecera, trae como lema «Instruíos, porque tendremos necesidad de toda vuestra inteligencia. Agitaos, porque tendremos necesidad de vuestro entusiasmo. Organizaos, porque tendremos necesidad de toda vuestra fuerza».

Cada vez más crítico ante la política del Partido Socialista, en 1921, en Livorno, se encuentra entre los fundadores del Partido Comunista de Italia (más tarde Italiano), sección de la Tercera Internacional. Pasa un año, entre 1922 y 1923, en la Unión Soviética donde conoce a Lenin. De regreso a Italia en 1924, es elegido diputado y funda «L'Unita». El 8 de noviembre de 1926, a pesar de su inmunidad parlamentaria, es detenido por la policía a causa de las leyes de excepción promovidas por el fascismo. Permanecerá detenido unos días en la cárcel de Regina Coeli, siendo enviado después a Ustica donde pasará cinco años de confinamiento. En 1927 el Tribunal especial para la defensa del Estado lo inculpa de conspiración e instigación a la guerra civil. El 20 de enero es transferido a San Vittore de Milán, donde sufrirá repetidos interrogatorios. La proximidad de Tatiana Schucht, hermana de su esposa Giulia, le es de gran consuelo. En efecto, es realmente a ella a quien comunicará, en una carta del 19 de marzo, la idea de un plan de estudios para seguir durante su permanencia en la cárcel: «había que hacer alguna cosa für ewig, según una compleja concepción de Goethe que recuerdo atormentaba mucho a nuestro Pascoli. En suma, quisiera ocuparme intensamente y sistemáticamente, según un plan preestablecido, de cualquier tema que absorbiese y centralizase mi vida interior» (Lettere dal carcere, Turín, 1965, p. 58 y sgs.).

Procesado en Roma entre el 28 de marzo y el 4 de junio de 1918 junto a un grupo de dirigentes comunistas, es condenado a 20 años, 4 meses y 5 días de reclusión (fue en aquella ocasión cuando el representante del ministerio público Michelle Isgro dijo «que era preciso impedir que este cerebro funcione». En julio del mismo año Gramsci es conducido al penal de Turi (Bari). En la cárcel, a pesar de la falta de «cualquier satisfacción que haga la vida digna de ser vivida» él rechaza cualquier compromiso con el fascismo y mantiene una extraordinaria lucidez de pensamiento, tal y como lo atestigua la redacción de los Cuadernos, iniciada en 1929. Gracias a una amnistía publicada con ocasión de la celebración del «decenio» del régimen fascista, en 1932 obtiene una reducción de la pena a 12 años y 4 meses. Sin embargo, su salud empeora. En agosto de 1931 y en marzo de 1933 se ve aquejado por dos gravísimas crisis. A consecuencia de una campaña internacional en su favor, cuyo epicentro fue París, es trasladado desde la cárcel de Turi a la clínica Cusumano de Formia y, a continuación, a la clínica Quisisana de Roma, a la que llegará a finales de agosto de 1935. En abril de 1937 será dado de alta. Pero Gramsci (aquejado de la enfermedad de Pott, de tuberculosis pulmonar, de hipertensión, de crisis anginosas, gota, y de otras molestias) está llegando a su fin. La noche del 25 de abril sufre un derrame cerebral. Dos días después, en la tarde del 27, muere, con solo cuarenta y seis años.

32

DESARROLLOS FILOSÓFICOS DEL MARXISMO EUROPEO

33

De entre sus obras recordemos en primer lugar los ensayos y los artículos anteriores a su arresto, que póstumamente han sido recogidos en varios volúmenes (Escritos de juventud, 1914-1918; Bajo la Mole; El Nuevo Orden, 1919-1920; Socialismo y fascismo; El Nuevo Orden, 1921-1922; La constitución del partido comunista, 1923-1926). A estos trabajos debemos añadir Algunos temas de las cuestiones meridionales, compuesto, sin estar terminado, en 1926 y publicado en 1930. Los escritos más conocidos de Gramsci, también a nivel internacional, son Cartas desde la cárcel y 33 Cuadernos de cárcel (repletos de una escritura fina y pequeña,

correspondientes a cerca de 4.000 páginas mecanografiadas) aparecidos póstumamente después de la segunda guerra mundial. Los Cuadernos fueron publicados anteriormente en forma de volúmenes ordenados temáticamente (El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce; Los intelectuales y la organización de la cultura; El Renacimiento; Nota sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno; Literatura y vida nacional; Pasado y Presente). Más tarde, en la edición crítica Einaudi (a cargo de V. Gerratana) aparecen ordenados cronológicamente.

### 873. GRAMSCI: EL MARXISMO COMO «VISIÓN DEL MUNDO» Y LA CRÍTICA A BUCCHARIN Y A CROCE.

Gramsci se ha ocupado de distintos ámbitos disciplinarios, que van de la política a la crítica literaria. Principalmente, en lo que se refiere a la filosofía, se ha expresado a través de los Cuadernos de cárcel, en particular en las secciones recogidas bajo el título de: El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce.

La «filosofía» de Gramsci, por su fragmentariedad, es una construcción compleja en la que convergen influencias y solicitaciones dispares derivadas no sólo de la tradición marxista, sino también de las filosofías contemporáneas (Croce, Sorel, Bergson, etc.). Su propuesta teórica manifiesta sin embargo una fisonomía original, que la distancia de modo inequívoco de las formas de pensar, arriba indicadas. En efecto a pesar de haberse formado dentro del ambiente cultural del neoidealismo, Gramsci ha conquistado, ante él, como ante cualquier otra experiencia especulativa, una substancial autonomía crítica que le ha permitido indicar, con frescura y rigor, tanto los puntos de convergencia como, sobre todo, los de contraste.

En la base del pensamiento maduro de Gramsci se encuentra la idea de un marxismo como «visión del mundo». Según el pensador sardo, todos los hombres son filósofos: «se puede imaginar un entomólogo especialista, sin que todos los demás hombres sean “entomólogos” empí-

ricos; un especialista en trigonometría, sin que la mayor parte de los hombres se ocupen de trigonometría... pero no se puede pensar en ningún hombre que no sea también un filósofo, que no piense; porque precisamente, el pensar es una cosa propia del hombre como tal (a menos que sea patológicamente idiota)» (Quaderni del carcere, ed. crítica, Turín, 1975, vol. II, c. 10, ps. 142-143). En efecto, también sin ser filósofos en el sentido profesional de la palabra, todos los individuos participan de «una filosofía espontánea» que está contenida en: 1) el mismo lenguaje, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados y no sólo palabras vacías de contenido; 2) el sentido común y el buen sentido; 3) la religión popular y todo aquel sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y de trabajar presentes en el llamado «folk-lore» (Quaderni, vol. II, c. 11, p. 1375). En otras palabras, la filosofía

espontánea del hombre medio, que se concretiza en un conjunto caótico o e concepciones dispares, es absorbida inconscientemente y pasivamente por los distintos ambientes culturales y sociales en los que cada uno se ve automáticamente implicado desde su entrada en el mundo consciente (su pueblo, su parroquia, etc.). A diferencia de la filosofía de los no-filósofos (en el sentido técnico), la filosofía de los filósofos se presenta, en cambio, como una elaboración coherente y consciente que emerge del trabajo ordenado del cerebro y que desemboca en una crítica del sentido

común.

El marxismo es precisamente una filosofía en esta última acepción del término. Es verdad, observa nuestro autor, «la filosofía de la praxis ha nacido bajo la forma de aforismos y criterios prácticos... porque s f d ador dedicó su esfuerzo intelectual a otros problemas, especialmente económicos». Sin embargo «en estos criterios prácticos y estos aforismos se encuentra implícita toda una concepción del mundo, una filosofía» (Quaderni, vol. II, c. 11, p. 1432). En consecuencia y en contra de roce, que había reducido el materialismo histórico a un simple canon práctico de interpretación histórica, privado de una auténtica valía filosófica, Gramsci veía en él «una filosofía independiente y original» (Quaderni, vol. III, c. 16, p. 1855). Análogamente, y en contra a A. Grazia-dei, que había situado a Marx como unidad de una serie de grandes científicos, él comenta: «error fundamental; ninguno de los otros ha producido una concepción original e integral del mundo. Marx inicia intelectualmente una era histórica que durará probablemente siglos, esto es hasta la desaparición de la Sociedad Política y la llegada de la Sociedad regulada» (Quaderni, vol. II, c. 7, p. 882). En otras palabras según Gramsci, «Marx es un creador de Weltanschauung» (Quaderni, vol. II, c. 7, p. 881). Convicción repetida también en una carta dirigida a su esposa el 13 de febrero de 1930, en la que declara que, el materialismo histórico no es «una regla práctica de investigación histórica» sino «una con-

34cepción del mundo en su totalidad» (Lettere dal carcere, cit., p. 323).

Esta forma de concebir el marxismo viene acompañada por la defensa de su autonomía teórica y categorial. En efecto, en contra de la tendencia «ortodoxa» que acaba por llevar el materialismo histórico al materialismo vulgar (v. G. V. Plekhanov) y contra la tendencia «revisionista» que intenta conectar la filosofía de la praxis al kantismo, o a otras escuelas filosóficas no positivistas y no materialistas, incluido el tomismo, Gramsci se propone hacer valer el principio de la autosuficiencia filosófica del marxismo. De ahí la convergencia objetiva entre Gramsci y Labriola. En efecto, si bien existen entre el pensador sardo y el de Cassino evidentes «intervalos» históricos y teóricos (formación cultural, ambiente político, etc.), no se puede negar que, entre ellos, existen grandes analogías en el planteamiento filosófico. Tanto es así que Gramsci, reconociendo su propia deuda con el padre del marxismo teórico italiano, escribe: «Labriola, al afirmar que la filosofía de la praxis es autosuficiente e independiente de cualquier otra corriente filosófica, es el único que ha intentado construir científicamente la filosofía de la praxis» (Quaderni, vol. II, c. 11, ps. 1507-08). Por lo demás, añade nuestro autor, pensar que la filosofía de la praxis no es ya una estructura de pensamiento completamente autónoma y en contraste con todas las filosofías y religiones tradicionales, significa no haber “roto los lazos” de verdad con el viejo mundo, si no es, incluso, haber “capitulado” ante él (Quaderni, vol. II, c. 11, p. 1434). En síntesis, el materialismo histórico es una filosofía que «se basta a sí misma», puesto que, tal y como escribe Gramsci acentuando su visión totalizante del marxismo, «contiene en sí todos los elementos fundamentales no sólo para construir una total e integral concepción del mundo, una total filosofía y teoría de las ciencias naturales, sino también para vivificar una organización práctica integral de la sociedad, es decir para llegar a ser una civilización total, integral». (Ib.).

Dado que el materialismo histórico es una concepción global del mundo (y no sólo metodología) ¿cuáles son, filosóficamente hablando, sus características más importantes?. La respuesta a esta pregunta equivale a la elaboración, por parte de Gramsci, de un modelo histórico y antipositivista de marxismo. Desde sus primeros escritos, no sin influencias crocianas, sorelianas y bergsonianas, Gramsci había contrapuesto «a la ley natural, al fatal andar de las cosas de los pseudocientíficos» la «voluntad tenaz del hombre» (Seritti giovanili, Turín, 1958, ps. 84-85), acusando a los viejos socialistas, y a su óptica económico-determinista invadida de «fatalismo de positivista», de haber esterilizado a Marx. Las nuevas generaciones, decía Gramsci, «también han leído y estudiado los libros que, en Europa, se han escrito después del florecimiento del positivismo, y han descubierto... que la esterilización realizada por los socialistas positivistas de las doctrinas de Marx no ha resultado precisa-

35

mente una gran conquista cultural... Las nuevas generaciones parece que quieren volver a la genuina doctrina de Marx, según la cual el hombre y la realidad, el instrumento de trabajo y la voluntad, no se han desprendido, sino que se identifican en el acto histórico. Creen por lo tanto que las reglas del materialismo histórico sirven únicamente post-factum para estudiar y entender los sucesos del pasado, y que no deban convertirse en hipotecas para el presente y para el futuro» (Ib. ps. 153-154). Y, re-mitiéndose a la revolución bolchevique contra «El Capital» (de Marx), es decir, el rechazo leninista a estar sujeto a las reglas preestablecidas por el materialismo histórico, Gramsci defendía la exigencia de un marxismo libre de «incrustaciones positivistas y naturalistas», o de poner «como máximo factor de la historia no los hechos económicos en bruto, sino al hombre» (Ib., p. 150).

En los Quaderni del carcere este modelo antipositivista de marxismo adquiere la forma de un riguroso historicismo humanístico, para el cual, en la base de todo se encuentra la praxis, es decir, la actividad humana global entendida como centro activo a través del cual la historia se hace y la dialéctica se realiza: «la filosofía de la praxis es el “historicismo absoluto”, la absoluta realización mundana y terrestre del pensamiento, un absoluto humanismo de la historia» (Quaderni, vol. II, c. 11, p. 1437). Pero si el materialismo histórico, en cuanto filosofía de la praxis (como él prefiere llamar al marxismo, a modo de Labriola) es un historicismo humanístico, será también una filosofía coherentemente dialéctica. Como es conocido, Gramsci, no ha ofrecido a propósito de la dialéctica un tratamiento específico, lo cual no impide que, tal y como ha tratado de demostrar Norberto Bobbio, ésta tenga en su pensamiento «una importancia fundamental» (Nota sobre la dialéctica en Gramsci, en «Società», XIV, n. 1, febrero 1958, ps. 21-24; ahora en Saggi su Gramsci, Milán, 1990, p. 26). En efecto, es precisamente a través de la dialéctica (utilizada en el triple sentido hegeliano-marxiano-engelsiano de «acción recíproca», de «proceso para tesis, antítesis y síntesis» y de la «conversión de la cantidad en cualidad y viceversa» que Gramsci se ha esforzado en caracterizar el marxismo como «nuevo modo de pensar» y «nueva filosofía» (cfr. Quaderni, vol. II, c. 11, p. 1464). Este planteamiento ha conducido a Gramsci al rechazo de toda forma de filosofía mecanicista y predialéctica. De ahí la cerrada polémica en contra del Ensayo popular de Nikolaj Bucharin (publicado por primera vez en Moscú en 1921, con el título de La teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista) al cual acusa de estar falto de «cualquier tipo de tratamiento de la dialéctica» (Quaderni, vol. II, c. 11, p. 1424). De esta omisión nuestro autor presenta dos motivos. El primero reside en el

hecho de que Bucharin, acabaría por concebir el materialismo histórico como escindido en dos ramas: por un lado, una teoría de la historia y de la

política entendida como sociología (construida según el método de las ciencias naturales), y por otro lado una filosofía propiamente dicha, la cual no sería más que el materialismo metafísico, mecánico o vulgar (Quaderni, vol. II, c. 11, ps. 1424-25). El segundo motivo es de naturaleza psicológica y consiste en el hecho de que Bucharin no habría querido enfrentarse a la forma de pensar del hombre medio: «El ambiente ineducado y grosero ha dominado al educador, el vulgar sentido común se ha impuesto a la ciencia, y no viceversa; si el ambiente es educador, éste deberá ser educado a su vez, pero el Ensayo no entiende esta dialéctica revolucionaria» (Quaderni, vol. II, c. 11, p. 1426).

Con su forma de proceder, el estudioso ruso se había apercebido de que, separada de la teoría de la historia y de la política, la dialéctica se convierte en una especie de lógica formal (o de escolástica dogmática) y la filosofía en una especie de metafísica. Al contrario, rebate Gramsci, entre las grandes conquistas del marxismo está, precisamente, el concepto de la dialéctica como «doctrina del conocimiento y substancia medular de la historiografía y de la ciencia de la política» (Quaderni, vol. II, c. 11, p. 1425) y la identificación de la filosofía con la historia (y con la política). En efecto, puesta la ecuación historicista entre naturaleza humana e historia (Quaderni, vol. II, c. 7, p. 885), la filosofía no puede hacer menos que identificarse con una «metodología general de la historia» (Quaderni, vol. II, c. 11, p. 1429), es decir, en la perspectiva de Gramsci, que no debemos confundir con la de Croce, con una doctrina que es método y «Weltanschauung» al mismo tiempo. Una doctrina, se entiende, que es ella misma histórica, es decir, el fruto de determinadas circunstancias que, del mismo modo que han generado su aparición, determinarán su ocaso: c

La controversia con Bucharin testimonia el rechazo de Gramsci a interpretar el marxismo en términos puramente materialísticos. Tanto es así que, aludiendo a la definición corriente del marxismo como materialismo histórico, sostiene la necesidad de «poner el acento sobre el segundo término: “histórico” y no sobre el primero de origen metafísico» (Quaderni, vol. II, c. 11, p. 1437). Desde el punto de vista de Gramsci, el materialismo, con su hipótesis de un mundo objetivo independiente del hombre, sería una especie de mala metafísica derivada de una creencia

37

de tipo religioso: «Todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza y el universo han sido creados por Dios antes de la creación del hombre y que entonces el hombre se ha encontrado con un mundo hecho, catalogado y definido de una vez para siempre» (Quaderni, vol. II, c. 11, p. 1412). En realidad, argumenta Gramsci, tras las huellas de la filosofía moderna, la idea de objetividad extra-histórica y extra-humana (alcanzable desde un hipotético «punto de vista del cosmos en sí») o es una metáfora o es una forma de misticismo, por cuanto «nosotros sólo conocemos la realidad en relación con el hombre y dado que el hombre es devenir histórico, también la conciencia y la realidad son un devenir...» (Quaderni, vol. II, c. 11, p. 1416). En otras palabras, declara nuestro autor, utilizando una terminología de matriz idealista: «Objetivo, significa siempre “humanamente objetivo”, lo cual puede corresponder exactamente a “históricamente subjetivo”, esto es, objetivo significaría “universalmente subjetivo” » (Quaderni, vol. II, c. 11, ps. 1415-16).

Como puede notarse, la distancia entre Gramsci y el Lenin del Materialismo



empírocriticista (que centra todo su discurso sobre la tesis de cosas existentes «fuera de nosotros» e «independientemente» de nuestra conciencia) es filosóficamente remarcable. Por lo demás, también ante Engels y su hipótesis de una dialéctica de la naturaleza, nuestro autor se muestra más bien desconfiado: «Es cierto que en Engels (Antidüh-ring) se hallan muchos puntos que pueden llevar a las desviaciones del Ensayo. Se olvida que Engels, a pesar de que le haya mucho tiempo tra-bajado, ha dejado poco material sobre la obra prometida para demos-trar la dialéctica ley cósmica y se exagera al afirmar la identidad de pen-samiento entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis» (Quaderni, vol. II, c. 11, p. 1449).

Otro punto básico de referencia política del historicismo de Gramsci es Benedetto Croce, al que critica no sólo por sus posiciones filosóficas sino también por su función cultural que había ejercido de hecho en la historia italiana. (§874).

Inicialmente, escribe Gramsci, él había sido «de tendencia más bien crociana» (Quaderni, vol. II, c. 10, p. 1233) y había participado como tantos otros intelectuales «en el movimiento de refor-ma moral e intelectual promovido en Italia por Benedetto Croce» (Let-tere dal carcere, cit., p. 464). Después, aún manteniéndose fiel al plan-teamiento histórico-inmanentista del antiguo maestro, había terminado por llevar a cabo, con respecto a él, lo mismo que había realizado Marx con respecto a Hegel y a la filosofía clásica alemana: «por lo que toca a la concepción filosófica de Croce es necesario rehacer la misma reduc-ción que los primeros teóricos de la filosofía de la praxis han realizado por lo que toca a la comprensión hegeliana», «para nosotros, los italia-¿os, ser herederos de la filosofía clásica alemana representa ser herede-

38

## DESARROLLOS FILOSÓFICOS DEL MARXISMO EUROPEO

ros de la filosofía crociana, que representa el momento mundial actual de la filosofía clásica alemana» (Quaderni, vol. II, c. 10, ps. 1233-34).

En lo concerniente al aspecto doctrinal, Gramsci desaprobaba el «cro-cismo» a causa de los residuos metafísicos y teológicos, o sea, por su incapacidad de llevar hasta el fondo la lucha contra la transcendencia: «Hay que reconocer el esfuerzo de Croce por adherir a la vida la filoso-fía idealista, y entre sus positivas aportaciones al desarrollo de la cien-cia, habrá que destacar su lucha contra la transcendencia y la teología en sus formas peculiares al pensamiento religioso-confesional. Pero que Croce haya tenido éxito en su intento y de modo consecuente no se pue-de admitir: la filosofía de Croce queda como una filosofía «especulati-va» y esto no es tan sólo una huella de transcendencia y de teología, sino que es toda la transcendencia y toda la teología, apenas liberadas de la más grosera corteza mitológica» (Quaderni, vol. II, c. 10, p. 1225). Ade-más, critica a Croce por el uso abstracto, y por ello falso, de la dialécti-ca: «Croce se afirma “dialéctico”... no obstante, el punto a dilucidar es éste: ¿en el devenir, ve él el devenir mismo, o el “concepto” de deve-nir?» (Quaderni, vol. II, c. 10, p. 1240). En consecuencia, al historicis-mo «especulativo» del pensador idealista (acusado también él de «dárse-las de arreglamundos») contrapone el historicismo “realista” del marxismo: «la filosofía de la praxis deriva, ciertamente, de la concep-ción inmanentista de la realidad, pero depurada de todo aroma especu-lativo y reducida a pura historia, o historicidad o a puro humanismo» (Quaderni, vol. II, c. 10, p. 1226).

En segundo lugar, siempre por lo que se refiere al plano doctrinal, Gramsci critica a Croce por haber aislado el movimiento superestructu-ral de la historia ético-política

de su concreta base económica y de clase. Esto no significa, sin embargo, que él considere la historia ético-política crociana como una «futilidad que se debe rechazar». En efecto, ella no representa solamente una (saludable) reacción al «economismo» y al «me-canicismo fatalista», sino que es utilizada para llamar la atención, aun-que sea bajo la forma deformada de la «especulación», sobre la importancia de las ideas y de los intelectuales en la vida concreta de la sociedad: «El pensamiento de Croce, pues, debe, por lo menos, ser apreciado como valor instrumental, y así puede decirse que ha llamado enérgicamente la atención sobre los hechos de cultura y de pensamiento en el desarrollo de la historia, sobre la función de los grandes intelectuales en la vida or-gánica de la sociedad civil y del Estado» (Quaderni, vol. II, c. 10, p. 1235).

#### 874. GRAMSCI: HEGEMONÍA Y REVOLUCIÓN

39

De la confrontación gramsciana con Croce emerge cómo la filosofía de la praxis no intenta reducir a «apariencias» los hechos sobrenaturales: «Se puede decir que la filosofía de la praxis no sólo no excluye la historia ético-política, sino incluso que la fase más reciente de su desarrollo consiste en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la “valorización” del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquéllos meramente económicos y meramente políticos» (Quaderni, vol. II, c. 10, p. 1224). En este punto encontramos aquello que puede ser considerado como uno de los aspectos históricos más originales (y críticamente debatidos) del marxismo de Gramsci: la reflexión sobre los mecanismos de la «hegemonía» y sobre las formas a través de las cuales se debería realizar, en Italia, la conquista del poder por parte de la clase trabajadora.

Según Gramsci (como se deduce de sus esquemáticos apuntes sobre la materia), la supremacía global de una clase no sólo se manifiesta a través del dominio y de la fuerza, sino también por medio del consenso y de la capacidad ideal de dirección con respecto a las clases aliadas y subalternas: «El criterio metodológico sobre el cual es preciso fundamentar el propio examen es éste: que la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos maneras, como “dominio” y como “dirección espiritual y moral” » (Il Risorgimento, Turín, 1949, 1966, p. 70; cfr. Quaderni, vol. III, c. 19, p. 2010). Ahora bien, si el primero es ejercido a través de los aparatos coercitivos de la sociedad política, la segunda se hace valer mediante los «aparatos hegemónicos» de la sociedad civil, tales como: la escuela, la Iglesia, los partidos, los sindicatos, la prensa, el cine, etc. La escuela, por ejemplo, no hace más que inculcar en la mente los valores que son típicos de la burguesía, exactamente igual a como la Iglesia Católica se preocupa por reunir en un único bloque las fuerzas dominantes y las subalternas, aun a costa de hablar lenguajes religiosos distintos.

A diferencia de Marx y de buena parte de la tradición marxista (v. Lenin), que identificaban la “sociedad civil” con la esfera de las relaciones económicas y estructurales de la existencia, Gramsci tiende pues a identificar la “sociedad civil” con el complejo de las instituciones superestructurales que operan como momento de elaboración de las ideologías y de las técnicas de consenso. Sin embargo, como precisa N. Bobbio, el relieve que Gramsci ha dado a estas técnicas «no quiere decir que haya abandonado la tesis marxista de la prioridad de la estructura económica; si acaso, demuestra que él ha querido diferenciar con mayor fuerza, en el conjunto de

los elementos superestructurales, el momento de

40

la formación y de la transmisión de los valores (hoy lo llamaríamos de la «socialización») del más propiamente político de la coacción»; «Gramsci, en suma, se ha servido de la expresión “S. civil” no para contraponer la estructura a la superestructura sino para distinguir, mejor de cuanto lo hicieran los marxistas anteriores, en el ámbito de la superestructura el momento de la dirección cultural del momento del dominio político» (ver “Sociedad Civil”, en *¿. Vv. Dizionario di politica*, Turín, 1983, p. 1087). Entendida como capacidad de dirección moral e intelectual, gracias a la cual una clase obtiene el consentimiento de la mayoría del pueblo en la dirección de la vida social y política de un país, la hegemonía se configura no sólo como una necesaria modalidad de ejercicio del poder (distinguible analíticamente de la de dominio) sino también como un indispensable previo estratégico para toda clase en ascensión. En otros términos, el grupo revolucionario, según Gramsci, deberá esforzarse por hacerse dirigente ya antes de la conquista del poder gubernativo y de ser dominante: «De la política de los moderados aparece claro que puede y debe haber una hegemonía incluso antes de la llegada al poder», «un grupo social puede, es más, debe ser dirigente antes de conquistar el poder gubernativo (es ésta una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); luego, cuando lo ejerce, y aunque lo tenga en un puño, se vuelve dominante pero tiene que seguir siendo también dirigente» (cfr. *Quaderni*, vol. III, c. 19, ps. 2010-11). La misma acción revolucionaria es precisamente posible cuando la clase en el poder, a pesar de ser aún dominante, puede que ya no sea dirigente, habiendo perdido la capacidad de resolver los problemas colectivos y de imponerse en los planos intelectual y moral. Éste es, precisamente, el caso de la burguesía, a la que el proletariado debe contraponer un «bloque histórico» de fuerzas heterogéneas cimentadas por la nueva visión comunista del mundo.

A propósito del concepto de hegemonía, puede afirmarse pues (siguiendo aún la lección de Bobbio) que si en Lenin prevalece el significado de dirección política, en Gramsci domina el de la dirección cultural. Teniendo presente además que: «a) para Gramsci el momento de la fuerza es instrumental y, por tanto, subordinado al momento de la hegemonía, mientras en Lenin, en los escritos de la revolución, dictadura y hegemonía van juntas y, en cualquier caso, el momento de la fuerza es primario y decisivo; b) si para Gramsci la conquista de la hegemonía precede a la conquista del poder, en Lenin la acompaña o incluso la sigue» (Gramsci e la *connessione della società civile*, en *Aa. Vv., Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma, 1969, p. 96) ahora en *Saggi su Gramsci*, cit. p. 61).

La doctrina de Gramsci, dando el máximo valor al momento superestructural e ideal de la lucha de clases, comporta una atención específica al problema de los intelectuales. En efecto, si la sociedad tiende a

41

producir «intelectuales» que tienen el deber de aportar «homogeneidad y conocimiento de su propia función» al grupo que los ha designado, tendremos, inevitablemente, los intelectuales «persuasores» o «encargados» de la clase dominante, dirigida a mediar el consenso en función conservadora, o bien los intelectuales ligados al partido comunista, e inclinados a difundir entre las clases explotadas el verbo revolucionario. Estos últimos, a diferencia de los representantes

de la cultura elitista (hay que pensar en el caso de la cultura italiana que ha sido incapaz, según Gramsci, de llegar a ser verdaderamente «nacional y popular») serán intelectuales «orgánicos», capaces de expresar las exigencias y las necesidades de las masas.

En la óptica gramsciana, el intelectual orgánico por excelencia es, obviamente, el Partido comunista que, representando la totalidad de los intereses de los trabajadores, se configura como su guía político, moral e ideal. Por esta capacidad que tiene para unificar las instancias populares, y por su firme tendencia hacia un supremo fin político, Gramsci denomina al Partido Comunista «el moderno Príncipe», advirtiendo que, mientras en Maquiavelo éste se identifica con un individuo concreto, para los comunistas coincide con un organismo en el cual se concretiza la voluntad colectiva de la clase revolucionaria. Voluntad que, para Gramsci, asume un carácter normativo absoluto: «El moderno Príncipe, desarrollándose, trastorna todo el sistema de relaciones intelectuales y morales, por cuanto su desarrollo significa propiamente que todo acto es concebido como útil o dañino, como virtuoso o pérfido sólo en la medida en que tiene como punto de referencia el moderno Príncipe, y sirve para aumentar su poder o para contrarrestarlo. El Príncipe toma el lugar, en las conciencias, de la divinidad o del imperativo categórico, se convierte en la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de la vida entera y de todas las relaciones acostumbradas» (Note sul Machiavelli, sulla politica e lo Stato dal moderno, Turín, 1953, ps. 6-8; cfr. Quaderni, vol. III, c. 13, p. 1561).

Coherente con su doctrina de la hegemonía, Gramsci ha llegado a sintetizar su propuesta estratégica afirmando que en Occidente el choque revolucionario nunca es frontal y limitado a trincheras, o sea, a la fachada del Estado; sino que, más bien, debe dirigirse en profundidad, mediante una enervante «guerra de posiciones» contra las «fortalezas» y «casamatas» del enemigo, o sea, contra el conjunto de las instituciones de la sociedad civil. En definitiva, el objetivo del partido comunista es el de «desgastar» progresivamente la supremacía de clase de la burguesía, conquistando los puntos vitales de la sociedad civil y poniendo las premisas indispensables para su propia candidatura al poder.

Gramsci ha ofrecido un ejemplo de los conceptos de hegemonía y de bloque histórico también a propósito de la cuestión meridional: un pro-

42blema que ha permanecido en el centro de las meditaciones del pensador sardo. Escribe que «el proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consiga crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar, contra el capitalismo y el Estado burgués, a la mayoría de la población trabajadora, lo cual significa, en Italia, y según las reales condiciones existentes de relación de clases, en la medida en la cual consiga obtener el consenso de las masas campesinas» (Alcuni temi della questione meridionale, en La costruzione del partito comunista, Turín, 1971, p. 140). Pero, en Italia, especifica Gramsci, la cuestión campesina está unida por un lado a la cuestión del Vaticano (o sea, la influencia de la Iglesia sobre las masas) y por otro lado a la cuestión meridional. En efecto, la clase obrera italiana tiene la posibilidad de convertirse en clase dirigente si la cuestión meridional se convierte en una cuestión «nacional». Esto se debe a la peculiar situación sociopolítica de la península, basada en un gran bloque histórico fundado en la alianza entre los capitalistas del Norte y los terratenientes del Sur. Bloque que es la consecuencia de la forma en que se ha realizado la unificación italiana, dirigida y hegemonizada por los moderados, mientras que el Partido de acción, de impronta mazziniana y garibaldina, no ha sabido hacerse «jacobina», o sea, unirse a las masas

rurales y plantear la cuestión agraria.

Ahora, si se quiere batir al bloque industrial-agrario que ha reducido a la Italia meridional y a las Islas a «colonias de explotación» – impidiendo al mismo tiempo que se puedan convertir en una «base militar de la contrarrevolución capitalista» – resulta indispensable superar la vieja división entre la clase obrera del Norte y los campesinos del Sur. De ahí la oposición de Gramsci al partido socialista, acusado no sólo de haberse permitido olvidar el carácter esencial y «nacional» de la cuestión del Sur y de haber aislado las reivindicaciones obreras del Norte de las campesinas del Sur, sino también de haber otorgado valor a las más fraudulentas ideologías anti-meridionales: «Es conocida la ideología que ha sido difundida de forma capilar por los propagandistas de la burguesía en las masas del Norte: El Mediodía es la losa que impide que el desarrollo civil de Italia sea más rápido; los meridionales son seres biológicamente inferiores, semibárbaros o bárbaros del todo, por destino natural: si el Mediodía está atrasado, no es por culpa del capitalismo o de cualquier otra causa histórica, sino de la naturaleza que ha hecho a los meridionales vagos, incapaces, criminales, bárbaros, moderando esta suerte madrastra con la explosión, puramente individual, de grandes genios, que son como solitarias palmeras en un árido desierto. El Partido Socialista fue, en gran parte, el vehículo difusor de esta ideología burguesa en el proletariado septentrional; el Partido Socialista dio su aprobación a toda la literatura “meridionalista” de la caterva de escritores de la lla-

43

mada escuela positivista, tales como los Ferri, los Sergi, los Niceforo y fps Orano, así como sus seguidores de menor importancia... una vez más la ciencia era orientada a aplastar a los pobres y a los oprimidos, pero esta vez esta ciencia se nutría de los colores socialistas, tenía la pretensión de ser la ciencia del proletariado» (Ib.). Obviamente, el problema de la soldadura política entre los asalariados del Norte y los campesinos del Sur, implicando el esfuerzo de arrancar a las masas rurales de la hegemonía cultural ejercitada por la burguesía y por la Iglesia, pone una vez más en primer plano la cuestión de los intelectuales, o sea aquel grupo que ha representado hasta el momento el engranaje de conjunción entre propietarios y campesinos, representando la armadura flexible pero resistentísima del bloque conservador: «La sociedad meridional es un gran bloque agrario constituido por tres capas sociales: la gran masa campesina, amorfa y dividida, los intelectuales de la pequeña y mediana burguesía rural; y los grandes propietarios de la tierra y los grandes intelectuales. Los campesinos meridionales se hallan en perpetuo fermento, pero, como masa, son incapaces de dar una expresión centralizada a sus aspiraciones y a sus necesidades. La capa media de los intelectuales recibe de la base campesina los impulsos para su actividad política e ideológica. Los grandes terratenientes, en el campo político, y los grandes intelectuales en el campo ideológico centralizan y dominan en última instancia todo este complejo de manifestaciones. Como es natural, es en el campo ideológico donde la contradicción se verifica con mayor eficacia y decisión. Por esto Giustino Fortunato y Benedetto Croce representan las claves del sistema meridional y, en cierto sentido, son las figuras más activas de la reacción italiana» (Ib., p. 150).

#### 875. LUKÁCS: VIDA Y OBRAS.

El marxismo occidental de los años veinte (§867) encuentra en Lukács su mayor representante.

György Lukács nace en Budapest en 1885, segundo hijo de un director de banco perteneciente a la nobleza. En 1906 consigue la licenciatura en leyes. En 1909 obtiene el doctorado en filosofía. No pudiendo soportar el estancado clima político-cultural húngaro, se traslada primero a Berlín, frecuentando junto a su coetáneo Ernst Bloch el seminario privado de Georg Simmel, del cual, en una necrológica de 1918, escribía: «Georg Simmel ha sido sin duda el más importante e interesante exponente de la crisis en toda la filosofía moderna. Tan grande ha sido su fascinación sobre todos los pensadores filosóficos realmente dotados de la última generación... que prácticamente ninguno se ha podido sus-

traer al hechizo de su pensamiento» [Georg Simmel (Nachruf) en «Pester Lloyd», 2 de octubre 1918; trad. ital., Sulla povertà di Spirita. Scritti (1907-1918), Bolonia, 1918, p. 165]. En 1912-14 reside en Heidelberg, donde encuentra a M. Weber y escucha las lecciones de Windelband y de Rickert. Su interés por Kierkegaard y, bajo el influjo de Bloch, por Hegel, lo lleva a concebir un proyecto de estudio sobre los dos filósofos. Al mismo tiempo, como testimonian sus primeros escritos, manifiesta un interés muy acusado por la literatura (en particular por Dostoievski) y por la estética. La primera guerra mundial y la Revolución de Octubre le acercan al marxismo. En 1918 se inscribe en el Partido comunista húngaro. Durante la república de Béla Kun, se convierte en comisario para el desarrollo del pueblo (ministro de educación). Después de la derrota de la Comuna húngara se refugia en el extranjero, viviendo durante algunos años entre Viena y Berlín. Fracasado su primer matrimonio, se casa con Gertrud Bortstieber, con la que compartirá durante más de cuarenta años una ferviente comunión «de vida y pensamiento», «de trabajo y de lucha». En 1923 entrega a la imprenta *Historia y conciencia de clase*, la cual le atraerá los rayos de la ortodoxia comunista y socialdemócrata. En 1924 es condenado por Zinoviev en el quinto Congreso de la Internacional Comunista. Lukács acepta la condena. En 1928 publica la Tesis de Blum, por la que será acusado de desviaciones hacia la derecha, siendo excluido del Comité Central del Partido Comunista Húngaro. Para evitar esta expulsión, agacha de nuevo la cabeza (1929).

A principios de los años treinta trabaja en Moscú en el Instituto Marx-Engels-Lenin, dirigido por Rjazanov, donde tiene la ocasión de conocer adecuadamente el pensamiento juvenil de Marx. Desde 1931 a 1933 vive en Berlín. Después de la toma del poder por Hitler, se refugia en Rusia. Concluye una farragosa «autocrítica» por las «tendencias idealistas» de *Historia y conciencia de clase* y se convierte en colaborador del Instituto de Filosofía de la Academia Soviética de las Ciencias. Al finalizar la guerra regresa a Hungría ocupando la cátedra de Estética y de Filosofía de la Cultura, en Budapest. En 1951 abandona la vida política, por desacuerdos con la línea de Stalin. En 1956 toma parte activa en la revolución húngara, convirtiéndose en ministro de Educación en el gobierno Nagy. Fracasado el movimiento revolucionario, es deportado a Rumanía, pero en abril de 1957 regresa a Budapest reintegrándose a su actividad universitaria. En el decenio siguiente se dedica por entero a sus estudios y a la composición de una obra de ontología que no conseguirá imprimir. Muere en Budapest en 4 de junio de 1971. Algún tiempo después sus restos son sepultados en el cementerio de Kerepesi, donde reposan los más grandes exponentes del movimiento socialista húngaro.

45

Lukács es autor de una imponente mole de escritos. Entre ellos, recordamos: *Historia*

del desarrollo del drama moderno (1911), El alma y las formas (1911), Cultura estética (1913), Teoría de la novela (1916-1920), Historia y conciencia de clase (1923), La novela histórica (1937-38, 1955), Goethe y su tiempo (1947), El joven Hegel (1948), Ensayo sobre el realismo (1948-1955), Los caminos del destino (1948), Karl Marx y Federico Engels como históricos de la literatura (1948), Thomas Mann (1949), Realistas alemanes del siglo XIX (1951), La destrucción de la religión (1954), Contribuciones a la historia de la estética (1954), Sobre la categoría de la particularidad (1957), Estética (1963), Ontología del ser social (póstuma, trad. ital., Roma, 1976-81). En los años sesenta se encontraron algunos escritos inéditos de Lukács redactados entre 1912 y 1918: Filosofía del arte (Milán, 1971, Neuwied, 1974) y Estética de Heidegger (Milán, 1971, Neuwied, 1975). Más tarde, en la caja fuerte de un banco de Heidelberg, se hallaron un Diario (5 de abril de 1910/16 de diciembre de 1911) y cartas correspondientes al mismo período. La edición completa (Werke) de sus trabajos filosóficos ha sido llevada a cabo por la editorial Luchterhand de Neuwied.

#### 876. LUKÁCS: EL PENSAMIENTO DEL PERÍODO PRE-MARXISTA. «EL ALMA Y LAS FORMAS» Y «TEORÍA DE LA NOVELA».

Antes de inscribirse al Partido comunista húngaro (1918) y de su adhesión al marxismo teórico (confirmada en Historia y conciencia de clase), Lukács escribió algunas obras que dan testimonio de una rica y ya formada personalidad filosófica.

Es de lamentar que estos escritos hayan permanecido durante mucho tiempo ignorados o desconocidos. Por otra parte, su autor ha mostrado muy poco interés en que se conocieran y apreciaran. Es más, entre las razones de su escasa difusión, destaca la postura de Lukács, en su madurez, que parece considerar las fases de su biografía intelectual y política anteriores a su adhesión al marxismo "ortodoxo" como cosa privada, novela de una conciencia errante que todavía no ha alcanzado la paz del saber absoluto. En segundo lugar, su oposición a que fueran impresos sus escritos de juventud [mantenida hasta 1963] y las presiones para impedir su traducción (con una actitud paternalista de quien instalado e

los n  
os luminosos reinos de la verdad, desea evitar que otros, más ignorantes, sean inducidos a error), han llevado a que estos escritos, por la imposibi-

lid  
idad de hallar ediciones originales, quedarán materialmente fuera de toda posible consideración» (C. PiAmor, ree. de El alma y las formas y de Teoría de la novela, en «Revista de Filosofía», 1964, n. 1, p. 88). Hoy, gracias al gran número de traducciones, que los han hecho universalmen-

46te accesibles, al menos entre los especialistas y los estudiosos, gozan de una cada vez mayor consideración, principalmente en virtud de su especial visión crítica y desencantada de la existencia, que resulta singularmente chocante con el optimismo dogmático de sus obras de madurez. La atmósfera cultural en que se desenvuelve el joven Lukács, típico representante de la intelectualidad prebélica centroeuropea, viene caracterizada por autores tales como Kierkegaard y Hegel por un lado, y por pensadores como Simmel, Weber, Dilthey, Windelband y Rickert. Esto

no quiere decir que se le pueda asociar mecánicamente a una de estas «fuentes», o que se le pueda encerrar (como ya ha sucedido) en las redes de la filosofía de la vida o del historicismo alemán contemporáneo. Su juvenil síntesis de pensamiento manifiesta, en efecto, una tal originalidad de fondo que le proporciona una clara personalidad en relación con tales experiencias especulativas. El corpus del Lukács premarxista comprende múltiples trabajos (publicados o inéditos) que, en esta obra, no nos es posible examinar en extenso. En consecuencia, nos limitaremos, sobre todo, a *El alma y las formas* y a *la Teoría de la Novela*, pero sin olvidarnos de otros documentos (desde *El drama moderno*, 1911, a *Cultura estética*, 1923; de *la Filosofía del arte*, 1912-14, a *la Estética de Heil- delberg*, 1916-18).

*Die Seele und die Formen* (1911) es una colección de ensayos precedidos de una carta a L. Popper, que tienen por tema: R. Kassner, S. Kierkegaard, Novalis, T. Storm, S. George, C. L. Philippe, R. Beer-Hofmann, L. Sterne y P. Ernst. A pesar de su fragmentariedad y pluralidad de discurso, de temas y de problemas, el texto revela la existencia de un aparato filosófico que va girando alrededor de los conceptos-figura de «vida», (vida o existencia «común»), de alma (vida «verdadera» o «viviente») y de «forma». La vida, entendida como vida «común», tiende a coincidir en una de sus principales acepciones, con la esfera de la «simple existencia» o de la existencia «empírica», o sea, con la vida en sus atributos de incompletud o extrañamiento, entendido, este último, como «carácter metafísico esencial – apasionadamente rechazado y sin embargo puesto como inevitable – de la existencia humana» (G. MÁRKUS, *El alma y la vida, el joven Lukács y el problema de la cultura*, en *¿¿. Vv, La Escuela de Budapest: sobre el joven Lukács*, Florencia, 1978, p. 87). El concepto de alma reviste, a su vez, dos significados de fondo. Por un lado es «el principio creador y formador de toda institución social y de cada obra cultural» (Ib., p. 86) ; según una forma de pensar que «se aproxima a la de Simmel, tal y como es expresada en *Der Begriff und die Tragodie der Kultur*, donde la Seele juntamente con las objetivaciones espirituales, constituye el universo de la Kultur» (A. De SIMONE, *Lukács y Simmel: el desencanto de la modernidad y la antinomia de la razón dialéctica*, Lecce, 1985, p. 70). Por otro lado, en un sentido

47

existencial más pleno (y típico de Lukács), el alma es la esfera de la individualidad genuina que busca salirse del extrañamiento de la vida cotidiana a través de una obra de «plasmación» de la existencia, capaz de transformar la insignificante casualidad de los sucesos en «destino», o sea, en una totalidad necesaria que tiene el centro en sí misma. La relación entre *Leben* y *Seele* tiende pues a desembocar, en el joven Lukács, en un dualismo entre la vida común (*das gewöhnliche Leben*) y la vida auténtica (*das lebendige Leben*).

En el ámbito de este dualismo, el alma no se identifica tanto con lo que el hombre es (o sea, psicológicamente, con el flujo de los *Erlebnisse*), como con aquello que puede ser: «Alma significará, pues, el desarrollo máximo, la cumbre suprema alcanzable por las capacidades peculiares de la voluntad de cada individuo, por las capacidades y por los “*seelischen Energien*”, aquello en lo que el hombre puede y debe convertirse para alcanzar su verdadera y propia personalidad» (E. MATAS-SR, *Il giovane*



Lukács. Saggio e sistema, Nápoles, 1979, p. 45). Ahora bien, si el alma es el lugar a través del cual se expresa el deseo humano (la Sehnsucht) de plenitud y de absoluto, las «formas», en sentido exis-tencial, representan los modos específicos a través de los cuales el indivi-duo intenta evadirse de lo relativo: «La forma es el único camino para llegar a lo absoluto de la vida» (El alma y las formas, trad. ital. en L'ani-ma e le forme. Teoria del Romanzo, Milán, 1972, p. 53). Dicho de otro modo, las formas se identifican con aquellas estructuras dotadas de sen-tido (Sinngelbilde) gracias a las cuales el hombre intenta transfigurar el caos amorfo de la vida en un cosmos ordenado y cumplido. Alma, caos y formas, o sea, el camino que lleva «de la casualidad a la necesidad»; he aquí, según el joven Lukács, el trayecto obligado de toda vida y de todo individuo problemático (Ib., p. 44).

Sin embargo, como demuestra el esfuerzo de Kierkegaard para poeti-zar su propia vivencia con Regina Olsen, cada tentativa del hombre por plasmar su propia vida a través de las formas, trocando «el vértice de su existencia por un llano trazado de camino existencial» (Ib., p. 241), parece destinada a «estrellarse contra los escollos de la existencia». En efecto, si bien el proyecto humgno de dar forma a la vida produce el mun-do de la cultura y de las obras, está destinado a ser derrotado, puesto que la vida, termina por vengarse de las formas y acaba por condenar-las. Esto resulta particularmente evidente en el caso de aquella forma por excelencia como es la obra de arte. De hecho, aun configurándose como una esfera en la cual las antinomias y las imperfecciones de la exis-tencia común hallan un espacio de composición, el arte se ve obligado a suavizar el insalvable conflicto entre vida y obras, o sea, la práctica imposibilidad de poner un puente entre la vida y las formas. Sobre el tema de la Unerlostheit del artista, esto es, de su «exclusión de la salva-

48ción», Lukács, en sus escritos de juventud, incide una y otra vez. Por ejemplo, en los manuscritos de Filosofía del arte, al hablar de la nostal-gia platónica de las formas que es propia de los artistas, escribe que «la perfección que ellos confieren a sus obras, el elemento revivido con ex-cesiva intensidad que va a desembocar en su obra, a ellos no les sirve. Están condenados al silencio, en mayor medida que los otros hombres... y, mientras que sus obras representan la realización más alta a la que se puede llegar, ellos son, en cambio, los seres más infelices, puesto que pueden disfrutar de la salvación menos que nadie» (trad. ital., Milán, 1971, p. 96).

Este destino del arte obligado a oscilar entre «la exultante sensación de poderlo reducir todo a forma y la angustiada constatación de cada forma es una pieza en el ajedrez de la vida y de la historia» (A. AsoR RosA, Il giovane Lukacs, teorico dell'arte burghese, en «Contropiano», 1968, n. 1, ps. 59-104; ahora en Intelletuali e classe operaie, Florencia, 1973, p. 278), encuentra una representación emblemática en la condición de los románticos alemanes. En efecto, en su intento de «poetizar el destino» a través de un «panpoetismo/panlirismo», capaz de convertir el universo en una gigantesca «sinfonía», Lukács únicamente percibe una patética ilusión destinada a desvanecerse bajo los golpes de la suerte: «La concreta realidad de la vida desapareció ante sus ojos y fue substituída por otra poética, puramente espiritual. Crearon un mundo homogéneo, orgánico y unitario, y lo identificaron con el concreto. Le transmitieron aquel no sé qué de angelical entre cielo y tierra, de luminoso e incorpóreo, pero de este modo la enorme distancia entre poesía y vida, se les perdió. No la recuperaron nunca, puesto que, en su heroico y frívolo vuelo hacia el cielo, se lo habían olvidado en tierra... Así, para ellos, el límite no fue nunca una tragedia como para los que vivimos hasta el fondo la vida, ni fue el medio para crear una verdadera y auténtica obra»; «para ellos, el límite llegó a ser una ruina, el despertar de un bello y

fe-bril sueño, un final trágico-triste»; «la tierra desapareció bajo sus pies, sus sólidas y monumentales construcciones poco a poco se transformaron en castillos en el aire, para luego desvanecerse como niebla bajo el sol»; «muchos se convirtieron en epígonos de su propia juventud, algunos se salvaron resignándose a arribar a los puertos más tranquilos de las viejas religiones... Aquellos que, una vez se habían comprometido a transformar por entero el mundo y a crear uno nuevo, eran ya santuarios convertidos» (L' anima e le forme, cit., ps. 83-84).

En cambio, según Lukács, la única existencia auténtica es la trágica, o sea, la existencia de aquél que, más allá de cualquier utópica esterilización del ser, es consciente de la negatividad del vivir y de la imposibilidad de resolver la imperfección de lo real en la perfección de la forma: «La existencia es una anarquía del claroscuro: en ella nada se realiza en

49

su totalidad, jamás nada llega a cumplirse... todo resulta destruído y de-sintegrado, nada llega a florecer si no es en la vida real. Vivir, es decir poder .vivir alguna cosa hasta el fondo. La existencia es el menos real y el menos vital de todos los modos de ser imaginables; solamente puede llegar a ser descrita por la negación, únicamente diciendo: siempre se pone en medio alguna cosa, como un estorbo... Schelling escribía: “Nosotros decimos que una cosa dura en el tiempo porque su existencia es inadecuada a su esencia”. La verdadera existencia es siempre no real, nunca es posible por lo empírico de la misma existencia» (Ib., p. 228). En consecuencia, la única vida provista de valor es aquella 'que «asume como modo de ser la propia negación» (C. PIANctor.A, cit., p. 91), o sea, que vive en el signo del jaque y de la muerte.

En otros términos, allá donde la existencia común no alcanza jamás el límite y conoce la muerte únicamente como algo espantosamente amenazante que trunca de improviso su flujo, para la existencia trágica (tal como la describe en *Metaphysik der Tragodie*: Paul Ernst) «la muerte – el límite en sí y para sí – es siempre una realidad inmanente, indisolublemente conectada con cualquier evento suyo» (L' anima e le forme, cit., p. 239). Y esto, no solamente en el sentido negativo, o sea, como «empujón-hacia-la-muerte de toda acción iniciada», o como preanuncio de los momentos de muerte («en los cuales el alma ha renunciado ya a la vasta riqueza de la existencia y se agarra únicamente a lo que pertenece más visceralmente»), sino también en el sentido positivo de afirmación de la vida: «La experiencia del límite es el despertar del alma a la consciencia, a la autoconsciencia: existe porque es limitada; existe solamente porque y en la medida en que es limitada» (Ib.). Como se puede ver, con este tipo de reflexión, que se mueve en una esfera donde, a modo de Kierkegaard, «almas desnudas dialogan solidariamente con desnudos destinos» (Ib., p. 231) Lukács, según una conocida tesis de L. Goldmann, delinea una especie de problemática protoexistencialista y pre-heideggeriana, la cual trata en síntesis una serie de motivos (el límite, la pieza de ajedrez, la muerte, etc.) que más tarde serán desarrollados por la cultura europea del novecientos (*Introduction aux premiers écrits* de G. Lukács, en «*Les temps modernes*», 1962, ps. 254-80; trad. ital. en introducción a Lukács, *Teoría del romance*, Milán, 1962).

Este filón trágico-pesimista del pensamiento de Lukács, que desemboca en la tesis de la «imposible posibilidad de la salvación a través de las formas» (T. Perlini, introducción a *Filosofía dell' arte*, cit., p. xvii) y que tiene su base en un método de análisis de lo real que, F. Fehér, ha denominado «aproximación metahistórico-lebensphilosophisch-ontológico-existencial» (“*Filosofía de la historia del drama*” etc.,

en Aa. Vv., *La Scuola di Budapest: sul giovane Lukács*, cit., p. 273), aun representando el motivo más característico y original de esta fase de la teoría

50de Lukács, con todo no se configura como su única y definitiva palabra. En efecto, a su lado y en contradicción con él, en el Lukács pre-marxista también encontramos otro filón de pensamiento globalmente menos pe-simista sobre las suertes de la cultura y basado en una interpretación histórico-sociológica o histórico-filosófica, de la crisis. En otras palabras, junto «a la concepción de la lucha sin esperanza, las obras de juventud de Lukács presentan también, siempre, la perspectiva de la posibilidad de plasmar la vida a través de la cultura» (G. Márkus, cit., p. 98), o sea, una postura que, evitando el desfiladero entre la autenticidad (trá-gica) y la no-autenticidad (banal), permita bajo la insignia de la «medie-dad» una acción de trabajo en el mundo (cfr., F. PAsTORE, *Crisi della borghesia, marxismo occidentale e marxismo sovietico nel pensiero filo-sofico di G. Lukács*, Milán, 1978, ps. 15-56). Al mismo tiempo y paralelamente a una investigación realizada según los cánones de un «mapa transcendental del espíritu» dirigida a delinear estructuras necesarias y por lo tanto inmodificables, del destino humano, hallamos también en Lukács una investigación conducida según la medida del análisis histórico-filosófico y dirigida a trazar estructuras contingentes y, por lo tanto, mo-dificables – por lo menos de derecho – del extrañamiento humano. Este segundo filón de pensamiento y de investigación, ya presente en algunos escritos anteriores (por ejemplo en: *El drama moderno*; cfr. F. Fehér, cit.) y también en parte en: *El alma y las formas* (v. carta a J. Popper y ensayo sobre T. Storm), pasa a primer plano en *Die Theorie des Romans*, escrita en 1914-15, aparecida en revista en 1916 y publica-da en 1920. Mientras que en *Die Seele und die Formen*, es evidente la influencia de Kierkegaard, en *Die Theorie des Romans*, resulta prepon-derante la presencia de Hegel. El mismo Lukács ha declacrado haberla escrito en el ámbito de un replanteamiento de las tesis hegelianas de la Fenomenología (cfr. *La mia via al marxismo*, 1933, trad. ital. en «*Nuo-Yi Argomenti*», 1958, n. 33, p. 1 y sgs.). Esbozando una especie de filosofía de la historia de los géneros lite-rarios a la luz del devenir social, Lukács ve en la grecidad, o en el «esta-do épico del mundo» de hegeliana memoria, un cosmos acabado y per-fecto que no sufre ningún desgarró o escisión entre hombre y mundo, interioridad y exterioridad, yo y tú, alma y acción. Puntualiza en efecto el filósofo que, en la edad universal del epos cada parte está armónica-mente unida al todo, y que «ser y destino, aventura y cumplimiento, existencia y esencia son entonces conceptos idénticos»; «félices tiempos aque-llos en que se podía leer en el firmamento el mapa de los caminos a seguir, practicables e iluminados por la luz de las estrellas. Para ellos todo re-sulta nuevo, aunque familiar, aventurado, pero no obstante completa-mente conocido. Ancho es el mundo, pero resulta s,er como la propia casa». La llegada de la tragedia y de la filosofía coincide con la pérdida

51

de esta tan orgánica felicidad. En efecto, mientras el epos presupone la inherencia de la esencia en la existencia, la tragedia, respondiendo a la pregunta «¿cómo puede la esencia volverse viviente?», ya ha perdido la «inmanencia de la esencia» (Ib., p. 269). El substrato problemático de la tragedia se manifiesta en toda su evidencia en la filosofía cuando «la esencia, separada totalmente de la vida, se convierte en la única y abso-luta realidad trascendente» (Ib., p. 270).

Esta ruptura entre sentido del ser y ser, entre valor y vida, que apare-ce por primera

vez en Grecia, llega a su pleno y exasperado cumplimiento en el mundo moderno, que tiene a la novela como forma artística emblemática, entendida como «epopeya de una época para la cual la totalidad extensiva de la vida ya no es dada inmediatamente, para la cual la inmanencia del sentido de la vida se ha vuelto problemática, aunque todavía anhele la totalidad» (Ib., p. 289). Anhele que se pone de manifiesto por medio de la Sehnsucht, por una «patria perdida» (metáfora de una condición de vida pre-alienada y pre-escindida) de la que el individuo advierte la privación: «La epopeya configura una totalidad de vida concluida en sí misma; la novela trata de descubrir y reconstruir la totalidad oculta de la vida» (Ib., p. 293). En síntesis, la novela, en cuanto reflejo artístico del drama histórico de la Modernität, refleja las peregrinaciones de una conciencia individual (y ya no colectiva) que, interiormente problemática, va a la búsqueda de la esencia perdida: «el espíritu fundamental de la novela, el que determina su forma, se objetiva como psicología de los héroes novelescos: ellos están buscando siempre» (Ib.).

Esbozando una tipificación de las formas de la novela Lukács fija tres géneros: a) el del «idealismo abstracto» (Cervantes, Balzac, etc.), en el que el héroe tiene un alma excesivamente estrecha con respecto a la complejidad del mundo; b) el del «romanticismo de la desilusión» (Jacobsen, Goncharov, Flaubert, etc.), en el que el protagonista tiene un alma demasiado ancha con respecto al mundo; c) el de «educación» (Goethe), en el cual, si bien dentro de la escisión, tiene a su vez (v. el Wilhelm Meister), un atisbo de conciliación del individuo problemático con la realidad concreta y social (Ib., p. 363).

Aun presuponiendo una fundamentación hegeliana de base, evidente a partir de cuanto hasta ahora se ha dicho, la Teoría de la Novela se diferencia de ella por rechazar una pacificación final del espíritu consigo mismo. Rechazo sobre el cual ha pesado otra vez la herencia de Kierkegaard, subrayada explícitamente por Lukács, que habla de una «kierkegaardización de la dialéctica histórica hegeliana», afirmando que «para el autor de Die Theorie des Romans Kierkegaard tuvo siempre una importancia notable. Mucho antes de que éste se hubiera puesto de moda ya había tratado él sobre la relación entre vida y pensamiento en Kierke-

gaard..., y en Heidelberg, en los años inmediatamente anteriores a la guerra, había empezado un escrito que trataba sobre la crítica de Kierkegaard a Hegel, el cual no llegó a terminar (Worwort), 1962, en la reed. alemana de Theorie des Romans, Berlín-Spandau, 1963, ps. 13-14). Lukács, en efecto, gracias al establecimiento del nexo entre la estructura (alienada) de la civilización moderna y la estructura (problemática), la novela pretende evitar cualquier solución idealista de la crisis, puntualizando que la metamorfosis, «nunca se puede realizar a partir del arte... La novela es la forma que – usando las palabras de Fichte – corresponde a la época de la perfecta culpabilidad y esta forma no podrá dejar de ser soberana hasta que el mundo sea sometido a una tal constelación» (Teoría del romance, cit., p. 383).

Tal y como escribe C. Cases, sobre la obra de Lukács, esbozada al principio de la primera guerra mundial, pesa sin lugar a dudas un cierto «halo de pesimismo» (Su Lukács, vicende di una interpretazione, Turín, 1985, p. 111). Además, no olvidemos que «si existe una utopía en este libro, ésta, se realiza en el pasado y no en el futuro» (Ib., p. 113). Esto no quita que, hacia el final del libro, nuestro autor hable del «presentimiento de una irrupción en una nueva época de la historia mundial» (Teoría del romance, cit., p. 383). Época que en Tolstói se había entrevisto, en el simple nivel de la polémica, de la nostalgia y de la abstracción, mientras que en Dostoiévski sería por primera vez definida como pura y simple observación de la realidad (Ib.).

Conforme a su juvenil «pensar duro», Lukács deja sin embargo en suspenso el interrogante final de «si nos ha-llamos efectivamente en el momento de abandonar el estado de culpabi-lidad o si simples esperanzas nos anuncian la llegada de una nueva era, síntomas de un futuro tan débil que la estéril fuerza de aquello que se limita a existir puede destruirlos como si se tratara de un juego» (Teoría del romance, cit., ps. 383-84). De todo cuanto se ha dicho, aparece como evidente que, si «los primeros caminos recorridos por el Lukács de Die Seele und die Formen, llevaban inevitablemente a la consideración de una existencia como una partida de ajedrez ontológicamente necesaria» (C. Pianciola, cit., p. 89; las cursivas son nuestras), el segundo camino re-corrido por Lukács en Die Theorie des Romans, es el de un «connubio entre Hegel y Kierkegaard», el cual, si bien evitando fáciles optimismos, ha dejado a sus espaldas la anterior desesperanza metahistórico-metafísica en favor de un punto de vista histórico-filosófico en el cual la totalidad deja de ser un ente irreal y la esperanza resulta posible. En otros térmi-nos, con la Teoría de la novela se realiza aquel «giro que va de lo trágico a lo utópico» (T. Perlini, cit., p. XIII) que sirve de base para el com-promiso revolucionario.

Más tarde, hablando de estos escritos, Lukács dirá: «encuentro en mi mundo ideal de entonces... tendencias simultáneas, por un lado, a una

53

asimilación del marxismo y a una activación política y por otro, una in-tensificación constante de los planteamientos problemáticos caracteriza-dos en el sentido de un puro idealismo ético» (Prefacio de 1967, en *Historia y conciencia de clase*, trad. ital., Milán, 1967, p. vrn). Y escribe a propósito de su sensibilidad juvenil hacia el problema moral (conecta-do con el problema de la “estilización” de la existencia): «la ética repre-sentaba un estímulo en la dirección de la praxis, de la acción y, por con-siguiente, de la política. Y ésta, a su vez, en la dirección de la economía, la cual cosa conduce a una profundización teórica y, por lo tanto, en un último análisis, a la filosofía del marxismo» (Ib., ps. tx-x). Por lo demás, una orientación de este género «empezó a hacerse sentir en el trans-curso de la guerra, luego de la explosión de la revolución rusa» (Ib., p. x). Al joven Lukács, como a tantos de sus contemporáneos, la revolu-ción les pareció, en verdad, como el tan esperado cambio de época en el mundo moderno: «La teoría de la novela..., todavía se produjo en un estado de general desesperación, no hay porqué maravillarse de que el presente aparezca en ella fichteanamente como una condición de total contaminación y de que cualquier perspectiva o vía de salida reciba el carácter de una vana utopía. Sólo con la revolución rusa se ha abierto, también para mí, en la realidad misma, una perspectiva de futuro»; «no-sotros vimos..., que – finalmente – se había abierto para la humanidad una vía que conducía más allá de las guerras y del capitalismo».

Concluyendo: alrededor de los años veinte, a los ojos de Lukács, el marxismo comenzó a configurarse como una forma, incluso como la For-ma, capaz de plasmar de modo auténtico la vida humana. De ahí su firme confianza en la Revolución y, más tarde, en el Partido (tanto es así que ni siquiera frente las aberraciones del comunismo Lukács llegará a considerar que también el marxismo pudiera ser una forma destinada «a romperse contra los escollos de la existencia».

### 877. LUKÁCS: «HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE».

El marxismo teórico de Lukács encuentra en *Historia y conciencia de clase*, obra con la cual termina su «Weg zu Marx» y comienza el verda-dero y auténtico período de

«aprendizaje del marxismo» (cit., p. vn), un primer y básico documento filosófico. En efecto, aunque sin representar una «ruptura» total con anteriores escritos – en los cuales, si bien bajo el pretexto de un «idealismo ético» y de un «capitalismo romántico», circulaba ya el tema de la ruptura moderna de la totalidad y de la nostalgia por una posible recomposición – la obra capital del 23 se configura sin duda alguna como «la primera confrontación entre Lukács y Marx» (G. Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Bari, 1970, p. 23). Una

54«confrontación» dirigida a proporcionar «una interpretación de la teoría de Marx en el sentido de Marx» («eine Interpretation, eine Auslegung der Lehre von Marx im Sinne von Marx») y una refundación global del marxismo más allá de la alternativa entre dogmatismo y revisionismo (*Historia y conciencia de clase*, cit., p. xt.vtu, cfr. *Werke*, vol. II, p. 164).

A la pregunta: «¿Was ist orthodoxer Marxismus?» (tal como reza el título del primer ensayo), Lukács, esforzándose por suministrar un tipo de definición no-ortodoxo de la ortodoxia, responde que esta última no reside en la aceptación acrítica de todos los resultados de la investigación marxiana ni, tampoco en la «exégesis de un texto “sagrado” » (Ib., p. 2). En efecto, según Lukács, más que una labor de contenidos, el ser-marxista es una cuestión de método: «Por lo que concierne al marxismo, la ortodoxia se refiere exclusivamente al método. Se trata de la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el correcto método de investigación que este método puede ser potenciado, desarrollado y profundizado únicamente en la dirección indicada por sus fundadores. Pero también: que todas las tentativas de superarlo o de “mejorarlo” no han tenido ni podrán tener otro efecto que el de convertirlo en superficial, banal y ecléctico» (Ib.).

Ahora, el «nervio inicial» (*Lebensnerv*) del procedimiento de Marx, aquél que lo conecta estrechamente con Hegel, es la dialéctica (Ib., p. XLVIII; cfr. *Werke*, p. 165). Lukács hace que emerja la capacidad heurística de este método en contraposición a las orientaciones de la ciencia burguesa y revisionista. Esta última se inspira en las ciencias naturales y se presenta como un saber riguroso y objetivo, dirigido a analizar hechos o complejos de hechos de sectores disciplinarios separados. Aun teniendo de su parte el sufragio de las «apariencias», este tipo de ciencia (positivista) se olvida, sin embargo, de que los hechos, o sea, aquellos «ídolos a los que toda la literatura revisionista ofrece sacrificios» (Ib., p. 7), no son realidades primarias e inmediatas, sino el resultado secundario de determinados procesos sociales. De ello se sigue que la ciencia burguesa-revisionista es una ciencia reificante por excelencia, en cuanto transforma los productos de la actividad humana en datos naturales. Tal ciencia reificante, a su vez, no es más que el espejo de una sociedad reificada en la cual las realizaciones sociales se han escapado del control de los hombres (según un proceso que Marx ha descrito en términos de «fetichismo de las mercancías» mostrando cómo en el capitalismo las relaciones entre los hombres toman la forma fantástica de relaciones entre las cosas). En otras palabras, la ciencia burguesa-revisionista no se da cuenta de que es propio de la esencia del capitalismo producir fenómenos de un modo conforme a su propio modelo (alienado) de saber. En efecto, en virtud del carácter fetichista de las formas económicas y de

55

la reificación de todas las relaciones humanas, es inevitable que, automáticamente, surjan hechos aislados, «complejos aislados de hechos», sectores parciales (economía,

derecho, etc.) con leyes propias, que aparecen estar ya ampliamente predispuestos en sus formas fenoménicas inmediatas a una indagación heurística de este género» (Ib., p. 9). La no cientificidad de la ciencia burguesa, aparentemente «científica», se deriva pues de la no consideración del carácter histórico de los hechos que se hallan en su base (Ib.) y de olvidar que los hechos «no sólo se comprenden como productos del desarrollo histórico en constante transformación, sino que son también – precisamente en la estructura de su objetividad – producto de una determinada época histórica: la del capitalismo» (Ib., p. 10).

A la indagación ahistórica y analítica-abstrayente de la ciencia capitalista, y a sus métodos atomísticos y parcializantes, dirigidos al aislamiento y a la elaboración cuantitativa de los datos, es necesario oponer, según Lukács, una investigación dialéctica basada en la centralidad metodológica de la categoría de la totalidad, o sea, un modelo heurístico capaz de avanzar más allá de la pseudoconcreción alienada de los hechos: «Esta consideración dialéctica de la totalidad que, aparentemente se aleja tan netamente de la realidad inmediata, que en apariencia constituye la realidad de una manera tan “no-científica”, es el único método de captar la realidad y reproducirla en el pensamiento». En consecuencia, según Lukács, el centro conceptual y teórico del marxismo ya no se encuentra en la teoría de la relación entre estructura y superestructura – objeto de crítica por parte de Weber – sino en la utilización del instrumento dialéctico: «Lo que distingue de forma decisiva el marxismo de la ciencia burguesa no es el predominio de las motivaciones económicas en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad (sondern der Gesichtspunkt der Totalität). La categoría de la totalidad, el dominio determinante y omnilateral del todo sobre las partes es la esencia del método que Marx ha asumido de Hegel, reformándolo de un modo original y poniéndolo en la base de una ciencia completamente nueva» (Ib., p. 35; Werke, p. 199).

Considerada a la luz del nexo categorial entre parte y todo, la historia aparece en Lukács como un proceso unitario articulado en una serie de «formas de objetualidad» (Gegenständlichkeitsformen) conexas a la actividad humana: «La historia es... historia de la ininterrumpida sub-versión de las formas de objetividad que plasman la existencia del hombre» (Ib., p. 245; Werke, p. 372). En consecuencia, comprender «dialécticamente» un cierto momento del proceso histórico, esto es, en su función íntima en el interior de la realidad, significa fijar su pertenencia a una determinada forma de objetividad y establecer sus relaciones con las anteriores y con las sucesivas, sin perder nunca de vista el hecho de que, para

56el marxismo, en la base de la historia no hay una fuerza sobrehumana trascendente o inmanente, sino el hombre mismo: «desde este punto de vista, la historia se convierte realmente en historia del hombre», puesto que «en ella, nada sucede que no pueda ser reconducido al hombre, a las relaciones de los hombres entre sí, como último fundamento del ser y de la explicación» (Ib., p. 246).

Aun creyendo decididamente en el método dialéctico, Lukács, a diferencia de Engels (y del materialismo soviético), limita su ámbito de aplicación a la estricta realidad histórico-social, aceptando así, siguiendo los pasos del historicismo alemán contemporáneo, la distinción-contraposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. En efecto, según el Lukács de Historia y conciencia de clase, es solamente en el interior del mundo humano, o sea, en virtud de la praxis y de la relación sujeto-objeto, donde se produce algo como la dialéctica: «Esta limitación del método a la realidad histórico-social es muy importante. Los equívocos que se

originan de la exposición engelsiana de la dialéctica se apoyan principalmente del hecho de que Engels – siguiendo el falso ejemplo de Hegel – extiende también el método dialéctico al conocimiento de la naturaleza; mientras que en el conocimiento de la naturaleza no se hallan presentes las determinaciones decisivas de la dialéctica: la interacción entre sujeto y objeto, la unidad de teoría y praxis» (Ib., p. 6, nota 7). A diferencia de cierta vulgata marxista, él considera además que las categorías dialécticas del materialismo histórico no resultan válidas para todos los sistemas sociales del pasado y del futuro, sino únicamente para los del presente, o sea, para aquella formación históricamente-transitoria que es el sistema capitalista.

Lukács presenta el método dialéctico como resultado de la crisis del pensamiento burgués y de la correspondiente afirmación del proletariado como clase consciente de sí misma. En efecto, solamente situándose desde el punto de vista del proletariado – por lo tanto del marxismo – resulta posible, según Lukács, captar la verdad sobre la historia y elevarse a la consideración de la totalidad: «La totalidad del objeto solamente puede postularse si el sujeto que la postula es a sí mismo una totalidad; si para pensarse así mismo, pues, el sujeto está obligado a pensar el objeto como una totalidad. En la sociedad moderna solamente las clases representan este punto de vista de la totalidad como sujeto» (Ib., p. 37). «Solamente con la aparición del proletariado llega a cumplirse el conocimiento de la realidad social. Y esto por el hecho de que se ha encontrado en el punto de vista del proletariado el punto a partir del cual la sociedad resulta visible como un todo. Sólo porque para el proletariado es una necesidad de vida, una cuestión de existencia, obtener la mayor unidad posible sobre la propia situación de clase; sólo porque esta situación únicamente resulta comprensible en el conocimiento de la so-

57

ciudad entera – conocimiento que es premisa indispensable de sus acciones – en el materialismo histórico ha surgido, al mismo tiempo, la teoría de las “condiciones para la liberación del proletariado” y la teoría de la realidad del proceso general del desarrollo social» (Ib., p. 28). En síntesis, conciencia de clase y ciencia global del proceso histórico son coincidentes.

La tesis fundamental de Historia y conciencia de clase es, ni más ni menos, la que se expresa en el título; el sujeto de la historia, el principio o la fuerza que hace la historia es la conciencia de clase. Esta última actúa al principio de forma oscura e inconsciente, luego determina de forma clara y distinta los acontecimientos de la historia cuando en la sociedad capitalista el proletariado toma conciencia de sí mismo como clase y asume la tarea de transformar la sociedad capitalista en una sociedad sin clases. La conciencia de clase no se identifica propiamente ni con un partido, ni con un grupo o una comunidad de individuos, a pesar de que el partido tenga la función de ser el portador o la forma histórica (Ges-talt) de la conciencia de clase del proletariado. Es más, si bien denunciando los peligros del centralismo y de la burocracia, Lukács termina por tomar distancias ante el espontaneísmo luxemburgiano y por defender «la disciplina del Partido Comunista, la absorción incondicional en la praxis del movimiento de la personalidad general de cada uno de sus adheridos» (Ib., p. 395). Ello no quita que en Historia y conciencia de clase el sujeto primario del proceso histórico sea la clase en cuanto portadora de la conciencia, mientras que el partido sólo es su aspecto objetivizado (cfr. Lubomír SOCHOR, Lukács e Korsch: La discusión filosófica de los años veinte, en *¿. Vv. Storia del marxismo*, cit., vol. III, 1, p. 726).

Según Lukács, solamente el proletariado tiene conciencia de clase. La burguesía no



puede tenerla o sólo puede tenerla «falsa». En efecto, ella no puede llegar a considerar científicamente el sentido de la historia a causa del significado objetivamente antiburgués que ésta manifiesta. Es más, la burguesía está condenada a negar tal significado, a camuflarlo, a mistificarlo con oportunas ideologías, y su «conciencia de clase», si se la puede llamar así, es abstracta porque está fundada sobre la escisión entre teoría y práctica. En cambio, la conciencia que el proletariado toma de la realidad social, de su propia posición de clase y de la vocación histórica que surge de ésta, «son producto del mismo proceso de desarrollo, que el materialismo histórico – por primera vez en la historia – ha reconocido en su realidad y adecuadamente» (Ib., p. 30). Por lo tanto, si con el nacimiento del proletariado se ha determinado una posibilidad formal de comprensión de la historia que, al mismo tiempo, está encauzada a la solución de sus problemas, con la evolución del proletariado esta posibilidad se ha convertido en una posibilidad real en el sentido

58que ha llevado a un conocimiento de la realidad con el cual la clase obrera no precisa perseguir ideales sino solamente “liberar” los elementos de la nueva sociedad. En este sentido Lukács afirma que «la teoría objetiva de la conciencia de clase es la teoría de su posibilidad objetiva» (Ib., p. 104); pero esto significa también que la verdadera conciencia de clase del proletariado equivale a la supresión del proletariado: «el proletariado no se realiza si no es suprimiéndose». Obviamente, para Lukács, negar que la burguesía pueda tener conciencia de clase significa negar que ésta pueda determinar el curso de la historia, de la cual sólo la conciencia de clase es el sujeto, y por lo tanto, poner al proletariado como único sujeto de la historia y único resolutor de la crisis mundial (Ib., p. 99).

Estas tesis constituyen la estructura básica de la obra maestra de Lukács, que ha tenido notoria resonancia no sólo por sus afirmaciones en positivo, sino también por sus declaraciones en negativo, o sea, a causa de las doctrinas que lo han diferenciado del materialismo vulgar y soviético. No hay por que asombrarse, pues, si ha sido acusado por parte de la ortodoxia marxista de idealismo y de revisionismo, de «limitar la ortodoxia marxista a método, y de devaluar los resultados obtenidos por aquel método; de rechazar la teoría del reflejo; de negar la dialéctica de la naturaleza y de proclamar un dualismo metodológico; de contraponer Marx a Engels; de negar la causalidad económica y la objetiva ley causal» (Lubomír Sochor, ob. cit., p. 738). A diferencia de Korsch, Lukács no se ha defendido públicamente de estas acusaciones. Al contrario, ha terminado por suscribirlas plenamente sometiéndose a una serie de pesadas autocríticas que, incluso después de la muerte de Stalin, han quedado para siempre sin ser retractadas, y es más, algunas veces explícitamente confirmadas. Extremadamente significativa a este propósito es la Introducción de 1967. Evaluando los «errores» de su obra, tenida por «intrínsecamente fallida» (Storia e coscienza di classe, cit., p. xLIII), Lukács denuncia, ante todo, la tendencia «a interpretar el marxismo exclusivamente como teoría de la sociedad, como filosofía de lo social, y a ignorar o rechazar su posición con respecto a la naturaleza» (Ib., p. xv), o sea, a la propensión a situarse en una posición de colisión contra «los fundamentos de la ontología del marxismo» (Ib.), olvidando que es precisamente la concepción materialista del mundo la que ejerce de divisoria filosófica entre la Weltanschauung marxista y la burguesa. Este error de partida, prosigue Lukács, va acompañado de la falta de individualización de la fisonomía concreta de la economía, a la cual se le ha abstraído «su categoría marxista fundamental: el trabajo como mediador (als Vermittler) del intercambio orgánico de la sociedad con la naturaleza» (Ib., p. xvii; Werke, p. 19). Todo esto influye también, en sentido restrictivo y deformante, sobre

tendría algo de «excesivo» (Überschwüngliches) que en verdad correspondería ciertamente «al utopismo mesiánico» del comunismo de izquierdas de entonces, pero no a la auténtica doctrina de Marx: «De una manera comprensible desde el punto de vista del periodo histórico, en la lucha contra las concepciones burguesas y oportunistas en el interior del movimiento obrero que exaltaba un conocimiento aislado de la praxis, presuntamente objetivo pero que efectivamente estaba separado de cualquier praxis, mi polémica... se dirigía contra la exaltación y sobrevaloración de la contemplación. La crítica marxista de Feuerbach reforzó todavía más mi actitud. Sólo no aprecié que, sin una base en la praxis real, en el trabajo como su forma originaria y su modelo, la exaltación del concepto de praxis se convierte necesariamente en la de una contemplación idealística» (Ib., p. xvtr-xtx).

Además, continúa Lukács, aun confiriendo a la conciencia de clase – cuidadosamente diferenciada de aquello que más tarde se llamará «sondeo de opinión» – su incontestable objetividad práctica, el libro corresponde a una conciencia de clase idealmente típica o «atribuida por derecho» (zugeordnetes Bewusstsein). Por lo cual, a diferencia de Lenin y de su tesis de una introducción de la conciencia de clase desde el exterior: «La conversión de la conciencia “atribuida por derecho” en praxis revolucionaria, aparece aquí... como un puro y simple milagro» (als das reine Wunder) (Ib., p. Xtx, Werke, p. 21). Otro límite consiste en la influencia negativa de la herencia hegeliana. En efecto, aun representando una encomiable tentativa de reactualización del aspecto revolucionario de Marx a través de la renovación y del desarrollo del método de Hegel, no había podido elaborar en sentido coherentemente materialista las conquistas de la dialéctica: «Es, sin duda, un gran mérito de Historia y conciencia de clase haber devuelto a la categoría de la totalidad, que la “cientificidad” del oportunismo socialdemocrático había dejado caer totalmente en el olvido, aquel lugar metodológicamente central que había tenido siempre en las obras de Marx. Que en Lenin obraran tendencias análogas me era desconocido en aquel tiempo... Pero, mientras Lenin, también sobre este problema, renovaba efectivamente el método de Marx, yo incurría en cambio en un exceso (hegeliano) contraponiendo a la prioridad de la esfera económica la centralidad metodológica de la totalidad» (Ib., p. xxt).

Otro límite de Historia y conciencia de clase reside en el concepto de «alienación». Si bien con el mérito de haber vuelto a llevar tal problemática, que se había perdido por más de medio siglo, al centro de la crítica revolucionaria del capitalismo (hecho más relevante si se piensa que en 1923 aún no se habían publicado los Manuscritos económico-filosóficos de Marx) la obra de 1923, con su teoría del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia de la humanidad, se movería todavía en

60una órbita hegeliana, o sea, en una especie de «hegelianismo más hegeliano que Hegel» (Überhegeln Megels) (Ib., p. xxv; Werke, p. 25), basado entre otras cosas en la misma tendencia a identificar el extrañamiento con toda y cualquiera objetividad en general: «la alienación es la objetividad en cuanto tal, el escándalo, por usar las palabras de Marx, es que haya un mundo» (G. Bedeschi, ob. cit., p. 40). Ahora, observa Lukács, «este fundamental y grosero error (Dieser fundamentale und grobe Irrtum) con toda seguridad ha contribuido en notable medida al éxito de Historia y conciencia de clase. Como hemos dicho, el desenmascaramiento en el pensamiento

del extrañamiento estaba entonces en el aire; muy pronto se convirtió en una cuestión central de la crítica de la cultura que investigaba la condición del hombre dentro del capitalismo presente. Para la crítica filosófico-burguesa de la cultura, baste pensar en Heidegger, era del todo obvio sublimar la crítica social en una crítica puramente filosófica, hacer del extrañamiento, por su esencia social, una eterna “condición humana”, utilizando un término establecido solamente más tarde. Está claro que esta forma de presentar las cosas en Historia y conciencia de clase, aunque tuviera otros fines, resulta todo lo contrario y favoreció actividades en este sentido. El extrañamiento, identificado con la objetivación, era más bien entendido como una categoría social – y era el socialismo quien tendría que superarlo – y sin embargo la insuperabilidad de su existencia en las sociedades clasistas y sobre todo sus fundamentos filosóficos, lo acercaban a la “condición humana” (Ib., p. xxv; Werke, p. 26).

En realidad, replica marxianamente Lukács contra toda duradera confusión entre objetivación y alienación, el extrañamiento es solamente aquella particular modalidad (negativa) que la objetivación social asume en el sistema capitalista: «fui colaborador científico del Instituto Marx-Engels de Moscú. Favorecido desde entonces por... inesperados golpes de fortuna, tuve la posibilidad de leer el texto, ya totalmente descifrado, de los Manuscritos económico-filosóficos...; todavía hoy recuerdo la turbadora impresión (den unwütlenden Eindruck) que causaron en mí las palabras de Marx sobre la objetividad como propiedad material primaria de todas las cosas y de todas las relaciones..., mientras que el extrañamiento es un tipo particular de objetivación que se realiza en determinadas circunstancias sociales. Con esto se derrumbaban definitivamente los cimientos teóricos de todo aquello que representaba la particularidad de Historia y conciencia de clase. Este libro se me volvió por completo desconocido (vollig fremd), lo mismo que me había sucedido en 1918-19 con mis anteriores escritos. De golpe tuve claro que si quería realizar los elementos teóricos que se me presentaban tenía que empezar otra vez desde el principio» (Ib., p. XL; Werke, ps. 38-39).

En antítesis, o en compensación de este derrumbamiento de convicciones filosóficas (al que hay que añadir la negación del carácter de “re-

61

flejo” del conocimiento, de la que nuestro autor hace ahora enmienda) el Lukács posterior a Historia y conciencia de clase había ido acentuando su confianza (alguien ha hablado de «fe») con respecto a la función del Partido. En efecto, ya en 1924, en un breve escrito dedicado a Lenin, exaltado como aquel que había restablecido la doctrina de Marx «en su pureza», Lukács manifiesta una casi total adhesión a su doctrina del partido, viendo en los comunistas «la conciencia de clase del proletariado hecha figura visible» e insistiendo en la imposibilidad de separar la clase del partido, el cual «a partir del conocimiento de la totalidad social, representa los intereses de todo el proletariado» (Lenin. Teoria e prassi nella personalità di un rivoluzionario, trad. ital., Turín, 1970, p. 33 y 41). De este modo, con este concepto de representación objetiva, por parte del partido, de los intereses de todo el proletariado independientemente de la conciencia empírica de éste y de sus diferenciaciones, Lukács «muestra una dirección de desarrollo práctico y también teórico que... desplazaba el sujeto fundamental de la praxis revolucionaria de la clase guiada por el partido al partido que interpreta los intereses objetivos del proletariado» (M. Salvadori, El pensamiento comunista después de Lenin, en Aa. Vv., Storia delle idee politiche, economiche e sociali, Turín, 1972. 3ª ed., 1989, p. 382).

## 878. LUKÁCS: «EL JOVEN HEGEL» Y «LA DESTRUCCIÓN DE LA RAZÓN».

Seguidamente a la condena de Historia y conciencia de clase y a su incorporación en los cuadros oficiales de la ortodoxia marxista-leninista Lukács, aun sin abandonar su interés por el debate teórico y por las «co-nexiones filosóficas entre la economía y la dialéctica», prefirió dedicarse a estudiar principalmente historiografía filosófica y crítica literaria. La primera obra fundamental del nuevo curso lukacsiano es: *Der junge He-gel. Ueber die Beziehung von Dialektik und Oekonomie* que, a pesar de haberse publicado una vez terminada la guerra, se remonta a finales de los años treinta. En ella Lukács se propone reconstruir, desde un punto de vista marxista, la evolución del pensamiento de Hegel hasta la Fenomenología del espíritu, desacreditando aquello que él llama «la leyenda de las relaciones entre Hegel y el romanticismo» (*Die Legenden von der Beziehung Hegels zur Romantik*), esto es, la imagen diltheyana de un Hegel romántico y místico (*Il giovane Megel e i problemi della societa capitalistica*, Turín, 1960, p. 14; cfr. *Werke*, vol. VII, p. 22).

Oponiéndose a las lecturas teológicas, o más bien «inmanentes» del sistema hegeliano y centrándose sobre todo en los escritos inéditos de Jena, Lukács se propone acreditar la tesis marxista de un Hegel profundamente inmerso en su propio tiempo. En efecto, escribe con convicción,

### LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

6263

«Hegel no sólo tiene la que es sin duda en Alemania la más alta y justa comprensión (hochste und gerechteste Einsicht) de la esencia de la Revolución Francesa y del período napoleónico, sino que también es el único (einzige) pensador alemán que se ha ocupado seriamente (ernsthaft) de los problemas de la revolución industrial en Inglaterra, el único que ha puesto los problemas de la economía clásica inglesa en relación con los problemas de la filosofía, con los problemas de la dialéctica» (Ib., p. 21; *Werke*, p. 28); «En la comprensión dialéctica de estos problemas, Hegel se halla igualmente lejos de la llaneza de Bentham, como de la falsa y reaccionaria “profundidad” de los románticos. Él se esfuerza más bien en entender teóricamente la verdadera estructura interna, las verdaderas fuerzas motrices de su época (die wirklichen treibenden Krafte sei-ner Gegenwart), del capitalismo, y en penetrar en la dialéctica de su mo-

vimiento» (Ib.).

Obviamente, añade Lukács, sería un error limitar esta tendencia de la filosofía hegeliana a aquellas observaciones en las que él se ocupa directa y explícitamente de los problemas de la sociedad capitalista, puesto que tal confrontación determina la entera estructura de su sistema, la calidad y la grandeza de su dialéctica. Es más, la ambición de Lukács es mostrar concretamente «qué gran importancia (welche groBedeutung) había tenido en el joven Hegel la comprensión de los problemas económicos para el surgimiento del pensamiento conscientemente dialéctico» (Ib., p. 22; *Werke*, p. 29), según la «genial concepción» esbozada por Marx en los

Manuscritos, cuando sostiene que en la Fenomenología He-gel llega a tomar al hombre real como resultado de su propio trabajo (Ib.). Aun presentando marxianamente la filosofía hegeliana como un movimiento de pensamiento análogo a la economía clásica, a Lukács no se le ocultan sin embargo sus límites. En efecto, mientras que en la eco-nomía inglesa los problemas efectivos de la sociedad burguesa aparecen en su concreta legalidad económica, Hegel no hace otra cosa que apor-tar el abstracto reflejo (die abstrakte Widerspiegelung) de sus principios generales (Ib.). En otros términos, a pesar de tener el mérito de recono-cer en la contradictoriedad el carácter general «de cada vida, de todo el ser y de todo el pensamiento» (Ib., p. 161), la dialéctica hegeliana del devenir histórico es siempre una dialéctica idealista, con todas aquellas deformaciones y errores que el idealismo necesariamente comporta. En otras palabras en la obra de Hegel existe un núcleo válido (= la dialécti-ca) dentro de una envoltura inadecuada (= el idealismo), o sea, a la ma-nera de Engels, una contradicción entre método y sistema (Ib., p. 543).

Ahora, mientras que la dialéctica, según Lukács, refleja el dinamis-mo de la Francia revolucionaria, el idealismo refleja la estaticidad de la Alemania conseꝑvadoꝑa. De aquí el teorema de fondo, o el principio di-rectivo de base, de la investigación lukacsiana sobre Hegel: «Los rasgos

fecundos y geniales (fruchtbaren und genialen) de la filosofía clásica ale-mana están más que estrechamente conectados en el reflejo teórico de los grandes eventos mundiales de este período. Del mismo modo, las par-tes débiles (Schattenseiten), no sólo del método general idealista sino tam-bién de su concreta aplicación en cada uno de sus puntos, no son más que reflejos de la Alemania retrasada (des zurückgebliebenen Deuts-ehland). A partir de esta complicada interacción hay que elaborar la viva conexión dialéctica en el desarrollo de la filosofía clásica alemana» (Ib., p. 20; Werke, p. 27).

Segun Lukács, Hegel puede ser situado históricamente en el mismo plano que Goethe (Ib., p. 783). Por lo demás, observa Lukács, no es ca-sual que entre los estudios preliminares de la Fenomenología del espíritu se encuentren amplios análisis del Fausto de Goethe. En ambas obras se expresa, en efecto, una análoga tentativa de abrazar enciclopédica-mente'los momentos de la evolución del género humano hasta el estado entonces alcanzado. No sin razón Puskin ha llamado al Fausto una «Ilíada de la vida moderna», y la tesis schellinghiana de una «Odisea del espíri-tu» se adapta bien a la Fenomenología: «Goethe y Hegel viven el inicio del último grande y trágico período (am Anfang der letzten tragischen groꝑenPeriode) de la evolución burguesa. A ambos se les presentaron ya las contradicciones insolubles de la sociedad burguesa, la separación del individuo y del genio en la formación de esta evolución. Su grandeza consiste, por un lado, en mirar impávidos estas contradicciones buscan-do encontrar para ellas la expresión poética y filosófica más alta. Ellos viven, por otra parte, el inicio de este período, por lo que aún les es posi-ble – no sin artificios y contradicciones – crear representaciones amplias y sintéticas... de la experiencia del género humano, de la evolución de la conciencia genérica de la humanidad. Wilhem Meister y Fausto son, en este sentido, documentos tan imperecederos de la evolución de la hu-manidad como la Fenomenología, la Lógica y la Enciclopedia...» (Ib., p. 784; Werke. p. 692).

Tal como ha sostenido N. Bobbio, uno de los aspectos más intere-santes del trabajo de Lukács consiste en la tentativa «rigurosa» y al mis-mo tiempo «temeraria» de acercar

Marx a Hegel: «La cuestión se puede exponer, en los términos más simples, de la siguiente forma: el camino más natural para realizar este acercamiento se ha considerado que es el de “hegelianizar” a Marx. Lukács sigue el camino inverso: “marxifica” a Hegel. Se podían hallar residuos hegelianos en Marx (era la vía más fácil). Lukács, en cambio, halla semillas marxistas en Hegel. En esto re-side la novedad de la interpretación» (Da Mobbés a Marx, Nápoles, 1964, p. 207). En 1954 Lukács publica *Die Zerstörung der Vernunft*, uno de los escritos más notables y discutidos de la historiografía contemporánea y que

64

## DESARROLLOS FILOSÓFICOS DEL MARXISMO EUROPEO

65

representa, todavía hoy, la investigación más amplia de la historia de la filosofía realizada desde un punto de vista marxista.

Objeto específico del libro es el filón irracionalista de la cultura occidental del ochocientos y del novecientos. En la Introducción, dedicada a trazar una panorámica del irracionalismo como «un fenómeno internacional del período imperialista», Lukács enumera los principios metodológicos de su investigación. La historia de la filosofía, declara, no es jamás, a la manera de los «historiadores burgueses», una simple historia de «ideas» o de «personalidades». En efecto, «los problemas y los modos de resolverlos están establecidos por la filosofía, por el desarrollo de las fuerzas productivas (von der Entwicklung der Produktivkräfte), por la evolución social, por el desarrollo de las luchas de clase» (*La distruzione della ragione*, trad. ital., Turín, 1959, p. 3; *Werke*, Bd. IX, p. 9). En otros términos, los caracteres decisivos de cualquier filosofía, proyectada como superestructural *filia temporis*, no pueden ser localizados «si no es basándose en el conocimiento de estas primarias fuerzas motrices (dieser primären bewegenden Kräfte)» y teniendo presente que «también en filosofía se juzgan no las opiniones, sino las acciones, o sea, la expresión objetiva del pensamiento, su eficacia históricamente necesaria» (Ib., p. 4). Al contrario, si se intenta plantear y explicar el nexo de los problemas filosóficos basándose en un llamado desarrollo «inmanente» de la filosofía, se produce obligatoriamente «un disfraz idealista» (*eine idealistische Verzerrung*) de la historia del pensamiento (Ib., p. 4; *Werke*, p. 9). En consecuencia, con estas tesis perentorias, Lukács no ha pretendido «establecer si, y cuando, una cierta filosofía ha sido la expresión de necesidades, aspiraciones e ideales de un cierto grupo político y socialmente condicionado» sino que ha asumido «como postulado incontestable que la filosofía es siempre ideología, o sea, que es siempre la expresión de determinadas relaciones de clase ya constituídas» (P. Rossí, *La distruzione della ragione e la crisi della filosofia tedesca*, en «*Rivista di Filosofia*», 1956, p. 343; las cursivas son nuestras).

Aplicando su concepción «ideológica» de la filosofía al estudio de las corrientes irracionalistas, Lukács sostiene que «las distintas fases del irracionalismo han nacido como respuestas reaccionarias a los problemas de la lucha de clases» (*La distruzione della ragione*, cit., p. 10). En efecto, continúa el filósofo, la irracionalidad es un fenómeno que caracteriza gran parte de la cultura burguesa de la época imperialista, aunque, el contenido y la forma de su reacción al progreso de la sociedad asuma una fisonomía particular según el nivel de desarrollo político-social alcanzado por cada país y por las «condiciones de lucha que vienen impuestas por la burguesía

reaccionaria» (Ib.).

Por «irracionalismo» Lukács entiende una «familia» de filosofías hermanadas por algunos rasgos, tales como la «devaluación del intelecto

y de la razón, la exaltación acrítica de las instituciones, la aristocrática gnoseología, el repudio del progreso histórico-social, la creación de mitos, etc.» (Ib.). En otras palabras, «el irracionalismo... da rigidez a los límites de la conciencia dialéctica, haciéndolos límites de la conciencia general, llega a falsear el problema, que así se vuelve insoluble, en una respuesta “sobrerracional”. Equiparar intelecto y conocimiento, los límites del intelecto con los límites del conocimiento en general, hacer intervenir la “sobrerracionalidad” (de la intuición, etc.) donde es posible y además necesario avanzar en la dirección de un conocimiento racional: he aquí las características más generales del irracionalismo filosófico» (Ib., p. 94). Lo que define el irracionalismo, en su calidad de superestructura ideológica del imperialismo, es pues, en primer lugar, la depreciación de la razón. Y puesto que, según Lukács, la razón tiende a coincidir de hecho con la razón hegeliano-marxiana, se comprende entonces cómo cada desacuerdo con este tipo de razón se configura, a sus ojos, como una repulsa de la razón tout court: «Para él, en efecto, es irracionalista toda aquella filosofía que no reconozca el descubrimiento de la dialéctica en la forma establecida por Hegel y cumplidamente reafirmada después por Marx (P. Rosset, ob. cit., p. 351). Tanto es así, que los grandes protagonistas del pensamiento contemporáneo acaban por ser (tertium non datur) el pensamiento dialéctico y el irracionalismo, el cual ha surgido y ha actuado en continua lucha con el materialismo y con el método dialéctico» (La destrucción de la razón, cit., p. 6).

De ahí el esquema dualista o el «bisturí maniqueísta» que se encuentra, implícita o explícitamente, en la base de la obra de Lukács; de un lado, el pensamiento marxista y dialéctico, guardián de la razón e instigador del progreso; por otro, el pensamiento burgués, enemigo de la razón y aliado de las fuerzas más retrógradas de la sociedad (A. Negri, rec. a La destrucción de la razón, en «Giornale critico della Filosofia italiana», 1960, ps. 442-54).

Con estas premisas, Lukács, mediante un trabajo de análisis y de crí-

tica verdaderamente notable que da testimonio de una erudición histórico-filosófica

– d

sófica fuera de lo común, pasa revista a una serie de figuras dispares

– e Schelling a Gobineau, de Schopenhauer a Jaspers, de Simmel a Heidegger, de Scheler a H. St. Chamberlain, de Spengler a Rosenberg, etc.–

esfor ' d

orándose por mostrar como a través de estos abiertos o enmascarados enemigos del pensamiento dialéctico se va efectuando una especie de «destrucción de la razón» (tal como reza efectivamente en el título de la obra) que halla su postrer florecimiento en el nazismo, entendido como «la vulgarización demagógica de todos los motivos del pensamiento de la decidida reacción filosófica, la coronación ideológica y política del desarrollo del irracionalismo» (Ib., p. 11).

Paralelamente a sus investigaciones histórico-filosóficas, Lukács ha ido profundizando sus meditaciones sobre la literatura y el arte, llegando a fundar una estética marxista verdadera y propia. Lukács está convencido de que el arte, como toda forma ideal y de conciencia, es siempre, a su manera, un reflejo de la realidad objetiva, capaz de reflejar «la totalidad de la vida humana en su movimiento, en su desarrollo y en su evolución» (Carl Marx und Friedrich Engels als Literatur Historiker, trad. ital. en *El marxismo e la crítica letteraria*, Turín, 1953, p. 42). En efecto, argumenta Lukács, el arte, análogamente a la ciencia, constituye una actividad que emana de la vida (social) y a ella vuelve: «El reflejo científico de la realidad objetiva y el estético son formas de reflejo que se van elaborando y diferenciándose cada vez mejor en el curso del desarrollo histórico, y que hallan su base así como su cumplimiento último en la vida misma... Ellos forman pues, en su pureza relativamente reciente, sobre la que se funda su universalidad científica o estética, los dos polos del reflejo general de la realidad objetiva (die beiden Pole der generellen Widerspiegelung) de los que el de la vida cotidiana constituye el fértil medio» (Estética, trad. ital., Turín, 1975, vol. I, p. 4; Werke, Bd. 11/1, p. 34). La pureza del reflejo científico y estético se distingue pues, netamente por un lado de las formas mixtas y complicadas de la vida cotidiana, pero por otro lado, y al mismo tiempo, estos confines se borran continuamente, puesto que las dos formas diferenciadas de reflejo... Se mezclan nuevamente con las formas de expresión de la vida cotidiana, haciéndose cada vez más amplias, diferenciadas, ricas, profundas, y llevando así de forma continua la vida cotidiana misma a un más alto nivel» (Ib.).

En cualquier caso, el arte, en todas sus fases, es un fenómeno social. «Su objeto es la base de la existencia social de los hombres: la sociedad, en su intercambio orgánico con la naturaleza, a través, naturalmente, de las relaciones de producción, del trato interhumano condicionado por estas relaciones» (Ib., vol. I, p. 145). A diferencia del reflejo generalizante de la ciencia, cuyo objetivo es «el de comprender conceptualmente la leyes universales», el reflejo individualizante del arte pretende «representar mediante imágenes una particularidad» (Prolegomeni a un'estetica marxista. Sulla categoria della particolarita, trad. ital., Roma, 1957, p. 187). Además, mientras que la ciencia, como ya había afirmado Lukács en sus escritos de juventud, exhibe «los hechos y sus conexiones», el arte ofrece «almas y destinos» (L'anima e le forme, cit., p. 15), resultando más cercano a la vida que la ciencia» (Prolegomeni a un'estetica marxista, cit., p. 195). Dicho de otro modo, la ciencia, en virtud de su carácter desantropomorfizante, «tiende a reproducir el ser como tal, lo

## DESARROLLOS FILOSÓFICOS DEL MARXISMO EUROPEO

67

más inmune posible a cualquier añadido subjetivo, mientras que el ser buscado por toda "posición" estética es siempre el mundo del hombre» (Estética, cit., vol. II, p. 547).

En virtud de su naturaleza reflejante y mimética, el arte, según Lukács, tiende siempre a ser realista. «La meta de casi todos los grandes escritores fue la reproducción artística de la realidad; la fidelidad a la realidad, el apasionado esfuerzo



por restituirla en su totalidad e integri – dad fueron, para todo gran escritor (Shakespeare, Goethe, Balzac, Tolstoi) el verdadero criterio de la grandeza literaria» (Il marxismo e la critica letteraria, cit., p. 39). Esto sin embargo no significa que el arte sea un espejo inmediato del mundo, esto es, una especie de copia fotostática de la «corteza» de los fenómenos: «desde un punto de vista gnóstico, desde el punto de vista de la relación de la conciencia con la realidad – insiste una vez más – la teoría del reflejo fotográfico no es válida» (Estetica., cit., vol. I, p. 165). En efecto, el «particular» que forma el ‘objeto específico del arte no es un particular cualquiera, sino el particular típico, o sea, el que reproduce, mediante personajes o situaciones emblemáticas, los rasgos predominantes de su ámbito de consideración. Como tal, el «tipo» artístico no debe confundirse con la «media», o sea, con la generalización estadística de lo que ocurre en la vida diaria, puesto que éste, en virtud de su estructura de individual universalizado y de universal individualizado, tiene la capacidad de captar en el fenómeno, la esencia y, en lo individual lo universal: «en la realidad, fenómeno y esencia constituyen una unidad realmente inseparable, y, la gran tarea del pensamiento es la de extraer conceptualmente la esencia de esta unidad y, de este modo, hacerla cognoscible. El arte, a su vez crea una nueva unidad de fenómeno y esencia, en la cual la esencia se halla contenida y oculta en el fenómeno – como en

la realidad – y, al mismo tiempo, penetra todas las formas fenoménicas de un modo tal que éstas, en cada manifestación suya, – lo que no sucede en la realidad misma – revelan inmediatamente y claramente su esencia» (Prolegomeni a un’estetica marxista., cit., p. 196); «el medio operante de la particularidad, en cuanto individualidad superada y por

lo

o tanto también conservada en la superación, es lo bastante cercano

a la vida como para poderlo poner en relación inmediata con el individuo o singular; por otro lado, la universalidad, superada pero no obstan-

te conservada como movimiento universalizante, eleva a toda individuo !

ualidad más allá de su particularismo privado; la substraer de sus lazos

y relaciones meramente particularistas y, por lo tanto, crea en los objetos y en sus nexos representados un particular reino intermedio en el cual la apariencia inmediata de la vida se une orgánicamente al clarifi-

¿arse del mundo fenoménico, al esplendor de la esencia» (Estetica., vol. II, ps. 553-54).

68En consecuencia, en virtud de su naturaleza mediadora, la particularidad típica tiene la capacidad de unir los contrarios y de ponerse como adecuado reflejo de la fisonomía profunda de una cierta época: «El tipo se caracteriza por el hecho de que en él convergen y se entrelazan en viva, contradictoria unidad... todas las contradicciones más importantes, sociales, morales y psicológicas de una época... En la representación del tipo, dentro del arte típico, se funden lo concreto y la norma, el elemento humano eterno y el históricamente determinado, la individualidad y la universalidad social. Por esto, en la creación de tipos, en la presentación de

caracteres y situaciones típicas, las tendencias más importantes de la evolución social reciben una adecuada expresión artística» (II marxismo e la critica letteraria, cit., p. 43).

Todo esto significa que el realismo no puede ser confundido con el naturalismo. Por lo demás, puntualiza Lukács, el ideal naturalista de un reflejo fotográfico del mundo constituye una pretensión quimérica: «Si esta distinción entre el naturalismo y el realismo es de gran importancia para la estética..., resultaría sin embargo simplista y deformante identi-ficar sin más el naturalismo con el reflejo fotográfico de la realidad. Que es, por cierto, lo que los teóricos del naturalismo afirman a menudo; y es cierto que, en ocasiones, se intenta, en el plano de la praxis artística, la máxima aproximación posible a la superficie fenoménica inmediata de la vida cotidiana... pero la reproducción fotográfica de la realidad objetiva sigue siendo, también aquí, un mero ideal, lejos de convertirse en realidad. Quien estudia atentamente las obras naturalistas, según esta «fidelidad» mecánica en la reproducción, hallará que no sólo la compo-sición de la obra en su conjunto presupone ya una serie de elecciones, exclusiones, acentos, etc., como en cualquier otra obra de arte..., sino que también en cada particularidad es posible constatar una transfor-mación que va más allá de la reproducción fotográfica. Bastará confron-tar, en relación con estos caracteres estilísticos, dos corrientes naturalis-tas cualesquiera para que nuestra observación se vea confirmada» (Estética., vol. I, ps. 164-65).

En cuanto esfuerzo engelsiano de «reproducción fiel de caracteres tí-picos en circunstancias típicas», el arte, según Lukács, constituye una estructura que va más allá de las opiniones y de la elección ético-política de un autor. En efecto, como pone en evidencia el caso de Balzac, un autor, aun siendo subjetivamente reaccionario puede llegar a reconocer «realísticamente» el rostro y las tendencias estructurales de una época, y ser por lo tanto objetivamente progresista. En contra de las formas más groseras del llamado «realismo socialista», Lukács, situándose en el punto de vista del mismo «realismo crítico», escribe: «Sabemos que la relación entre concepción del mundo y actividad literaria es extrema-damente compleja. Hay casos en los cuales una concepción del mundo

69

política y socialmente reaccionaria no puede impedir la creación de gran-des obras maestras realistas, y otros en los que la posición política avan-zada de un escritor burgués asume formas que obstaculizan su realismo artístico» (II marxismo e la critica letteraria., cit., p. 182). Esto no quita que «el verdadero gran arte», en cuanto realista, termine siempre, según Lukács, por radicarse dentro de la onda del progreso social. En efecto, observa, todos los grandes realistas han acabado por obedecer, en subs-tancia, el mandato de Hamlet: tener frente a los ojos un espejo y, con la ayuda de la imagen reflejada, promover la mejora de la humanidad (Saggi sul realismo, trad. ital., Turín, 1950, p. 26).

El rechazo de Lukács a concebir de forma excesivamente rígida la re-lación entre arte y política, tanto más precioso si se tiene en cuenta que se sitúa «dentro de un período en el cual él “realismo socialista”, conce-bido en las formas más rústicas e ingenuas y en la oleografía más vacua y retórea, constituían las ordenanzas de toda una política cultural» (G. BEDESCHf; ob. cit., p. 99), no excluye sin embargo – según una tesis crí-tica ampliamente compartida – que el filósofo húngaro, en virtud de su privilegiación del arte «artístico» (y de las consiguientes ecuaciones realismo = socialismo, anti-realismo = capitalismo) hubiera manifestado

una substancial incomprensión ante los grandes escritores del novecien-tos (como por ejemplo Proust, Joyce, Kafka), percibiendo en las van-guardias artísticas del siglo el punto extremo del irracionalismo y del ni-hilismo de la clase burguesa en su ocaso.

El último trabajo de Lukács es *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, un@ obra póstuma (obtenida de un manuscrito de más de 2.000 páginas) que hasta la fecha ha tenido escasa influencia en el debate filo-sófico actual, pero que, en la intencione del autor tenía que llegar a re-presentar el punto de apoyo de una proyectada «reestructuración del marxismo» capaz de oponerse con eficacia a la proliferación de las filosofías burguesas (sobre todo al neopositivismo). Convencido de que el marxismo, también con objeto de una adecuada elaboración del problema ético, tenía necesidad de una «ontología fundada y fundadora» Lukács (no sin influencias explícitas por parte de N. Hartmann) se propone esbozar una teoría de los niveles del ser y de su estratificación ascendente. A su juicio, el ser – entendido no como una vacía categoría abstracta, sino como totalidad concreta o «complejo de complejos», dialécticamente articulada en totalidades parciales y dinámicas – presenta tres grados ontológicos de existencia objetiva: la naturaleza inorgánica, la vida biológica y el ser social. Cada uno de estos niveles, aún diferenciándose de los demás, está conectado a ellos según un vector de desarrollo (de carácter necesario-causal y no teleológico) en el cual, el superior presupone al inferior: «El ser orgánico se apoya en la existencia de la naturaleza inorgánica; ambas resultan luego el presupuesto ineluctable del ser so-

## LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA 7071

cial» (*Ontologia dell'essere sociale*, trad. ital. a cargo de A. Scarponi, Roma, 1967-81. vol. I, p. 30; cfr. también *Le basi ontologiche del pensiero e dell'attività del l'uomo*, 1869, trad. ital. en *L'uomo e la rivolu-*

*zione*, Roma, 1973, p. 22).

Esto no significa sin embargo que el superior pueda ser «explicado» a través del inferior: «la ontología marxista del ser social excluye la trans-posición simplista, vulgar-materialista de las leyes naturales a la sociedad, como estuvo de moda, por ejemplo, en los tiempos del “darwinismo social” (*Ontologia dell'essere sociale*, cit., I, p. 266). En efecto, el ser social, gracias a la mediación del trabajo, abandona el papel de simple epifenómeno de las series causales objetivas (que se mantiene aún en los animales superiores) para adquirir su propia dimensión: «las formas de objetividad del ser social se desarrollan a medida que surge y se manifiesta la praxis social a partir del ser natural, volviéndose cada vez más declaradamente sociales. Este desarrollo es, no obstante, un proceso dialéctico que se inicia mediante un salto con la postulación teleológica del trabajo y que no puede tener analogías con la naturaleza. El hecho de que en la realidad este proceso sea muy largo, con innumerables formas intermedias, no quita que el salto ontológico tenga lugar. En el acto de la posición teleológica del trabajo hay, en sí, el ser social. El proceso histórico de su despliegue, sin embargo, implica la importantísima transformación de este ser en sí

en un ser para sí, implicando entonces la tendencia a superar las formas y los contenidos de ser mera-mente naturales a formas y contenidos sociales más puros, más peculia-

res» (Ib.).

La «posición teleológica» (die teleologische Setzung) del trabajo se configura pues, en esta postrera obra de Lukács, como la categoría on-tológica central del desarrollo de la sociedad y como la piedra angular de la antropogénesis (cfr. N. Tertulian, Lukács. La rinascita dell'on-tologia, Roma, 1968, ps. 47-83).

## 880. KORSCH: EL CARÁCTER DIALÉCTICO Y TOTALIZANTE DEL MARXISMO

La otra figura destacada del materialismo occidental de los años

veinte es la del «herético» Korsch.

Karl Korsch nació en 1886 en Tostedt, en la estepa de Lüneburg. Una vez terminados los estudios secundarios, estudia jurisprudencia, economía y filosofía, residiendo en Munich, Berlín, Ginebra y Jena. En 1910 se doctora en derecho, con una tesis que trata sobre El peso de la prueba en la confesión cualificada (Bonn, 1911). De 1912 a 1914 vive en Gran Bretaña en donde entra en contacto con la Fabian Society. Al estallar

el conflicto bélico, regresa a Alemania, como oficial. Terminada la guerra se une al USPD (Partido Socialdemócrata Independiente) de tendencia centrista y ortodoxa. Después de la escisión del USPD, en 1920, entra en el VKPD (Partido Comunista Alemán Unificado). Docente en la universidad de Jena, se cualifica como uno de los mayores teóricos del «movimiento conciliar» nacido de la fallida revolución de noviembre de 1918. En 1919 escribe ¿Was ist Sozialisierung?, donde defiende la hipótesis de una «autonomía industrial» capaz de situarse más allá de la alternativa entre «nacionalización» y «sindicalización», entre planificación centralizada y autonomía empresarial.

En 1924, después de la publicación de Marxismo y filosofía, es violentamente atacado tanto por parte de Zinoviev (en el V Congreso mundial de la Internacional Comunista) como por Kautsky y Wells (en el Congreso del partido socialdemócrata), quienes lo acusan, respectivamente, de «revisionismo» y de «comunismo». Diputado al Reichstag de 1924 a 1928, Korsch, que coordina el órgano teórico del partido comunista «Die Internationale» (1924-1925), radicaliza ulteriormente sus críticas al partido y al Estado soviético. En 1926 se encuentra entre los poquísimos diputados

qu; votan en contra del tratado ruso-alemán, considerándolo como una «alianza del militarismo alemán con el imperiahsmo bolchevi-que». En el mes de mayo del mismo año es expulsado del partido comu-nista. En 1927 aparece el último número de la revista «Kommunistische Politik» que 21 dirigía. Después de haber intentado inútilmente levantar una organización internacional de extrema izquierda, Korsch, impoten-te y marginado, se ve obligado a asistir a la «bolchevización» de los par-tidos comunistas y al triunfo de Stalin. Sus contactos se limitan a unos pocos intelectuales de izquierda, entre los cuales se encuentra el amigo-discípulo Bertolt Brecht, al que le unirá un compañerismo destinado a durar hasta la desaparición del dramaturgo. En julio de 1933, por orden de los nazis, es expulsado de la universi-dad, viajando entances por diversos países de Europa. En 1936 emigra a los Estados Unidos, donde recibirá ayuda económica, además de la aportada por el trabajo de su esposa Hedda, por parte de la fundación Weil (la misma que sostiene el Instituto de Horkheimer y Adorno). Al poco tiempo empieza a colaborar en «Living Marxism» y en otras varias revistas americanas de izquierda. Más tarde ocupará también cargos aca-démicos. En 1950 regresa a Europa para una serie de conferencias que testimonian su alejamiento de las originarias perspectivas marxistas. Los últimos años de su vida están caracterizados por la enfermedad y por 8raves problemas mentales. Muere en 1961 en Massachusetts, llevándo-se con él la imagen de «autor maldito» y de exponente cumbre del «mar-xismo herético». La producción de Korsch es más bien fragmentaria y ¿¿ntiene un gran número de artículos y de recensiones sobre los temas

72

más variados. Entre los escritos que más se refieren a la filosofía, recor-damos: Puntos esenciales de la concepción materialística de la historia (1922), Marxismo y filosofía (1923), La concepción materialistica de la historia. Una polemica con Karl ICaustky (1929), Karl Marx (1938), así como algunos escritos inéditos del período 1929-39 (recogidos por G. E. Rusconi en *Dialettica e scienza nel marxismo*, Bari, 1974).

En la base de los escritos filosóficos de Korsch hay la persuasión del carácter «global» del análisis marxista. Desde Puntos esenciales de la con-cepción materialística de la historia (*Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung*), que pone bien en evidencia su peculiar forma de referirse a Marx, él escribe que para los eruditos burgueses el marxismo no sólo representa un obstáculo de «primer grado» sino también una di-ficultad de «segundo grado», esto es, un impedimento epistemológico, en cuanto no se deja colocar en ninguna de las áreas tradicionales del sistema de las ciencias burguesas. Tanto es así que «a pesar de que se intentara preparar expresamente para él y para sus acompañantes más próximos un nuevo compartimiento llamado sociología, no permanece-ría en él tranquilamente sino que continuara separándose para alinearse en todos los demás. “Economía”, “filosofía”, “historia”, “teoría del derecho y del Estado” ; ninguno de estos compartimientos es capaz de conteneilo, pero ninguno quedaría a resguardo de sus incursiones si se intentara colocarlo en cualquier otro» (trad. ital. como apéndice a *Mar-xismo e filosofia*, cit., p. 87).

Todo esto demuestra de forma elocuente, según Korsch, cómo el mar-xismo no es ni «economía», ni «filosofía», ni «historia», ni cualquier otra «ciencia humana» (*Geisteswissenschaft*). Por otra parte, los erudi-tos burgueses y semisocialistas se equivocan en gran manera cuando pien-san que el marxismo pretende «substituir la tradicional filosofía (bur-guesa) por una nueva “filosofía”, la tradicional historiografía (burguesa) por una nueva “historiografía”, la tradicional teoría del Derecho y del

Estado (burguesa) por una nueva “teoría del Derecho y del Estado”, o bien el incompleto edificio que la epistemología define como “la” ciencia sociológica por una nueva “sociología” » (Ib., ps. 88-89). El marxismo no se propone nada de todo esto, al igual que no intenta substituir por nuevos “Estados” o por un nuevo “sistema de Estados” el tradicional sistema de los Estados burgueses. Marx, al contrario, se propone la crítica de la filosofía burguesa, la crítica de la historiografía burguesa, la crítica de todas las ciencias «morales» burguesas; en resumen, una crítica de la ideología burguesa en su conjunto (Ib., p. 89). Crítica que él, distanciándose del «fantasma burgués» de la objetividad y de sus ideales de una ciencia «pura» y de una filosofía «pura», conduce desde el punto de vista del proletariado (Ib.). Además, la crítica de la ideología y la crítica de la economía forman en Marx una unidad indisoluble, o sea, un

73

«todo unitario» cuyas partes singulares no pueden ir separadas unas de otras o simplemente colocadas de manera autónoma (Ib., p. 90). Esto no excluye que, en el marxismo, la economía ocupe una posición central, realizando la función de factor determinante y, en consecuencia, de clave explicativa de la existencia histórica global de los hombres (Ib., página 94).

Deteniéndose especialmente sobre la fisonomía teórica del materialismo histórico, Korsch subraya cómo éste, a los ojos de Marx, se ha configurado como un «hilo conductor» del cual se ha servido en sus investigaciones empíricas, justificando su validez a través de su uso: «la única prueba teórica que Marx podía aportar de lo “adecuado de su método” era su aplicación a determinados ámbitos de la investigación científica; en particular al análisis de los hechos “jurídico-económicos”» (Ib., p. 100). A pesar de ello, según Korsch, detrás de este hilo conductor y de las «frases» en las que se concretiza, se oculta más de cuanto se encuentra inmediatamente expresado. En efecto, el discurso general del fundador del socialismo científico no se acaba con el hipotético enunciado de un «principio heurístico», puesto que también contiene <

Por otra parte, con estas declaraciones, Korsch, coherente con su planteamiento conceptual, no pretende reducir el marxismo a una filosofía. En efecto, la teoría económica y el materialismo histórico de Marx, a pesar de contener aún analogías con la ciencia y la filosofía burguesas, a su juicio, van más allá del horizonte científico y filosófico

burgués» (Ib., p. 96; las cursivas son nuestras; cfr. sobre este punto el §881).

Aludiendo finalmente a la irreductibilidad del materialismo histórico al naturalístico, Korsch insiste en la «inmutable fidelidad» de Marx a un punto de vista primordialmente social. Tanto es así, observa nuestro autor, que para Marx las condiciones naturales existentes en cada caso (como el clima, la raza, las riquezas del subsuelo, etc.) no intervienen

directamente

ni directamente y en cuanto tales en el proceso histórico, sino que sólo

ejercen una influencia mediata (Ib., p. 106 y sgs.).

## 74881. KORSCH: «MARXISMO Y FILOSOFÍA» Y LA POLÉMICA ANTIKAUTSKIANA.

El tipo de discurso iniciado en el escrito de 1922 encuentra su expresión teórica e históricamente más significativa en *Marxismus und Philo-*

*sophie* (1923).

Hasta hace bien poco, empieza Korsch en su ensayo, habría encontrado escasa comprensión entre los estudiosos la tesis de la importancia «práctica y teórica» de la cuestión de las relaciones marxismo-filosofía. En efecto, para los profesores de filosofía burgueses el marxismo había representado, en el mejor de los casos, «una subsección, bastante marginal, de un capítulo de la historia de la filosofía en el siglo XIX que, en su conjunto, no merecía más que un tratamiento apresurado bajo el título de: “La disolución de la escuela hegeliana” » (ob. cit., p. 37). Los mismos socialistas, si bien por otras razones, no parecían atribuir un gran peso, al aspecto filosófico de su teoría. Al contrario, el solo hecho de ocuparse «de cuestiones que, a pesar de no poderlas llamar filosóficas en el sentido estricto de la palabra, contenían los fundamentos generales gnoseológicos y metodológicos de la teoría marxista, los mayores teóricos marxistas de aquel momento, en el mejor de los casos, lo consideraban una pérdida de tiempo y de energías (Ib., p. 38). Naturalmente, observa Korsch, desde un plano lógico semejante concepción solamente se justificaba a condición de presuponer que el marxismo no implicaba, como componente fundamental e insustituible, una determinada toma de posición en relación con la filosofía, hasta el punto de hipotetizar que un marxista, en su existencia filosófica privada, pudiera también ser un discípulo de Schopenhauer (Ib., ps. 38-39). En cambio, para los socialistas «filosofantes», el marxismo, siendo substancialmente pobre de contenido filosófico, debía ser «integrado» o «completado» con instrumentos conceptuales extraídos de Kant, Mach, Dietzgen, etc. (Ib., p. 39).

¿Porqué esta falta de atención para con las relaciones marxismo-filosofía o, en el mejor de los casos, esta incapacidad de captar «la esencia autónoma de la filosofía marxista»? A esta interrogación de base de su propia obra Korsch aporta una respuesta bien precisa. Según su modo de ver, la negligencia con respecto a la relación marxismo-filosofía (paralela a la concerniente a la relación marxismo-Estado) derivaría del hecho de que los teóricos marxistas de la Segunda Internacional se habrían ocupado bien poco de los conexos dialécticos entre teoría y praxis o, más en general, de las «cuestiones de la revolución» (Ib., p. 51). Para clarificar y valorar esta tesis Korsch aplica el método del materialismo histórico a la propia historia del marxismo (y en esto reside uno de los aspectos más originales de su procedimiento), distinguiendo, en el interior del movimiento socialista, tres grandes períodos de desarrollo. El primero ha-

75

bría tenido lugar hacia 1843, finalizando con la revolución de 1848. El segundo se iniciaría en junio de 1848, con la sangrienta derrota del pro-letariado parisino, terminando con el siglo. El tercero duraría desde entonces hasta los días en los cuales Korsch escribía (Ib., p. 54).

En su primera forma fenoménica, el marxismo, no obstante su rechazo de la filosofía, sería «una teoría totalmente impregnada de pensamiento filosófico, del desarrollo

social... o, más precisamente: de la re-revolución social, entendida y aplicada como totalidad viviente (lebendige Totalitat)» (Ib., ps. 54-55). Tanto es así que, en esta fase, una subdivisión de los elementos económicos, políticos y espirituales de la totalidad en disciplinas aisladas ni siquiera sería tomada en consideración (Ib., ps. 54-55). Esta forma originaria de la teoría marxista, prosigue Korsch, no podría ciertamente sobrevivir sin cambios en el largo período, prácticamente no revolucionario, que se ha extendido en Europa durante toda la segunda mitad del ochocientos. En efecto, en el segundo período de su desarrollo, correspondiente a la redacción de El Capital, el marxismo experimenta transformaciones y desarrollos, puesto que aun siguiendo siendo «la totalidad global de una teoría de la revolución social», cada uno de los elementos de esta totalidad (economía, política, ideología, teoría científica y praxis social) se han desprendido en gran parte unos de otros (Ib., p. 56). Con ella, Marx y Engels no han llegado ciertamente a disolver su edificio teórico en una suma de cada una de las ciencias. Ellos únicamente se han limitado a crear una conexión científica más articulada (y basada en la crítica de la economía política) entre cada uno de los elementos del sistema (Ib.). Por el contrario, en sus partidarios y herederos, una tal disolución en disjunta membra de la teoría unitaria de la re-revolución social se ha producido realmente: «mientras que según la concepción materialista de la historia entendida en términos correctos, es decir, dialécticos en la teoría y revolucionarios en la praxis, no pueden existir las ciencias independientemente unas de otras, como tampoco puede existir una investigación puramente teórica, distinta de la praxis revolucionaria..., los modernos marxistas han acabado por concebir efectivamente el socialismo científico como una suma de conocimientos puramente científicos, despojada de nexos inmediatos con la praxis, política o de cualquier otro género, de la lucha de clases» (Ib., p. 57).

Todo esto manifiesta una pérdida del principio de la dialéctica y de la relación con Hegel. Ya con anterioridad, Korsch había observado que «en la segunda mitad del siglo XIX los filósofos burgueses, además de haber olvidado por completo la filosofía hegeliana, habían perdido totalmente la visión “dialéctica” de la relación entre filosofía y realidad, ¿entre teoría y praxis que en los tiempos de Hegel había constituido el principio viviente de la filosofía y de la ciencia en su conjunto; en este

76 mismo período también los marxistas habían olvidado progresivamente la importancia originaria del principio dialéctico que, en los años cuarenta, los dos jóvenes hegelianos de izquierdas, Marx y Engels, habían conscientemente salvado...» (Ib., ps. 39-40). Esta transformación del marxismo en un pensamiento adialéctico, aclara Korsch, depende de una decadencia de la teoría y del triunfo de una mentalidad socialreformista. Análogamente, «el constante desprecio por cada problema filosófico por parte de la mayoría de los teóricos de la Segunda Internacional es sólo una expresión parcial de la pérdida del carácter revolucionario práctico por parte del movimiento marxista» (Ib., p. 63).

Hoy en día, el volver a considerar el problema marxismo-filosofía, ya necesario en el plano puramente teórico con el fin de restablecer el auténtico significado de la doctrina de Marx, se ha vuelto prácticamente ineludible, sobre todo ante el nuevo período de la lucha revolucionaria mundial. En efecto, es propio de la presente conjuntura política el haber puesto sobre la mesa no sólo el problema de la relación marxismo-Estado, sino también el de las relaciones entre revolución proletaria e ideología. En otros términos, declara Korsch, ha llegado el momento de plantearse las preguntas «¿qué relación existe entre la filosofía y la revolución social del proletariado, y entre revolución social del proletariado y filosofía?»; «¿qué relación



existe entre el materialismo marxiano en-gelsiano y cada ideología en general?» (Ib., p. 65).

El materialismo vulgar concibe la filosofía y los demás dominios de la superestructura como una pseudo-realidad (Scheinwirklichkeit) que sólo existe en el cerebro de los hombres que se mantiene con vida gracias a la clase dominante. Esquemáticamente, observa Korsch, para el materialismo dialéctico existen tres grados de realidad: a) la economía, que es la única realidad objetiva; b) el derecho y el Estado, ya menos reales y rellenos de ideología; c) la pura ideología, absolutamente privada de objeto y del todo irreal: «la pura absurdidad» (Ib., p. 73). Tal identificación de la vida espiritual con la pura ideología, observa, no es en absoluto marxiana: «a Marx y a Engels nunca les ha pasado por la cabeza definir como pura ideología la conciencia social y la vida espiritual. Ideología significa únicamente conciencia torcida (verkehrt), en particular la que atribuye erróneamente una existencia autónoma a un fenómeno parcial de la vida social» (Ib., p. 74). Anti-marxiana resulta también la concepción del conocimiento como «reflejo» de lo real. En efecto, la teoría dualístico-metafísica de las relaciones entre conciencia y realidad re-presenta un punto de vista puesto ya en crisis por la filosofía trascendental y definitivamente superado por el pensamiento dialéctico (Ib., p. 77 y sgs.). Tanto es así que, «para el método no abstracto y naturalístico pero sí dialéctico, que es el único científico..., sea el conocimiento pre-científico y extracientífico, sea el conocimiento científico, no se contra-

77

ponen ya como entidades autónomas al mundo natural y, sobre todo, al mundo histórico-social; antes bien se sitúan en medio de este mundo natural e histórico-social del cual forman parte real, verdadera...» (Ib., p. 79).

En virtud de este planteamiento, las ideologías dejan de ser «vacías quimeras» y «puras elucubraciones irreales» para resurgir como «componente real, por más ideal (o “ideológica”) que sea, de la realidad social en su conjunto» (als wirklichen, wenn ideellen oder ideologischen Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit) (Ib., p. 72). Más bien, argumenta marxianamente Korsch en antítesis con los teóricos de la Segunda Internacional, el concepto marxiano de economía equivaliendo al de las relaciones sociales de producción, no puede ser interpretado en sentido (reductivamente) naturalista o tecnológico, puesto que incluye también las formas superestructurales de la comunicación ideológica: «las relaciones materiales de producción de la época capitalista son las que se encuentran junto con (nur zusammen mit) las formas de conciencia en las cuales se reflejan... y... sin ellas tales relaciones ni siquiera pueden subsistir» (Ib., p. 77). Por lo demás, ya en *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung*, aclarando de forma magistral el concepto total de economía en Marx, Korsch había escrito que «la importancia de *El Capital* no se limita sólo al ámbito “económico”. En esta obra Marx no se ha limitado a criticar a fondo la economía política de la clase burguesa; al mismo tiempo, él critica todas las restantes ideologías burguesas que descienden de la ideología económica fundamental» (trad. ital. ; Ib., p. 95).

Ahora, si la sociedad burguesa constituye un todo orgánico del que forman parte integrante también las representaciones de la conciencia, resulta evidente que la lucha revolucionaria irá dirigida a todos los niveles y en todos los frentes, comprendida la filosofía. En efecto, repite otra vez Korsch en *Marxismo y filosofía*, los fundadores del socialismo científico jamás han soñado en reducir la filosofía a una quimera, y nunca han pensado en desembarazarse de ella “dándole simplemente la espalda” o bien “murmurando en su contra algunas frases rabiosas y banales”. La filosofía es un

componente real del conjunto capitalista, y como tal tiene que ser comprendida y enfrentada. Es cierto que al principio Marx y Engels habían sobrevalorado su función, pero en seguida, si bien habiendo aclarado su carácter derivado y secundario respecto a la esfera económica, no dejan de reconocerle la importancia. Es más, en lo referente a su propia doctrina, ellos han reivindicado notoriamente sus conexiones con la filosofía clásica alemana. Todo esto no significa que el marxismo, si bien provisto de un autónomo espesor filosófico, se reduzca a una filosofía. En efecto, observa Korsch, a partir de 1845 Marx y Engels ya no han caracterizado su punto de vista histórico-materialista como filosófico y

78han confiado al socialismo científico el deber de superar y de suprimir definitivamente «no sólo toda la filosofía idealista burguesa desarrollada hasta entonces, sino al mismo tiempo, toda filosofía en general» (Ib., p. 3; cfr. también p. 50). Bien lejos de ignorar la filosofía, el marxismo reconoce pues en la lucha contra la filosofía uno de sus principales deberes: «Así como la acción económica de la clase revolucionaria hace superflua la acción política, del mismo modo, la acción que es económica y política a un tiempo no hace superflua la acción ideal; ésta debe ser llevada adelante hasta el fin en el plano práctico y teórico, como crítica científico-revolucionaria y de actividad agitadora antes de la toma del poder por parte del proletariado, y como actividad científica de organización y dictadura ideológica una vez conquistado el poder. Y lo que a la acción ideal le sirve para conducir contra las formas y conciencia de la sociedad burguesa, vale también en particular para la acción filosófica» (Ib., p. 83).

En conclusión, a la sociedad capitalista hay que combatirla, también en el plano filosófico, a través de la «dialéctica materialista revolucionaria, la filosofía del proletariado» (Ib.), hasta la supresión final de la filosofía misma. Supresión que, para Korsch, equivale marxianamente, a una «realización» de la filosofía. En efecto, él finaliza su gran obra citando la frase de Marx : «no podéis suprimir la filosofía sin realizarla» (Ihr konnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen), si bien no ofreciendo explicaciones detalladas ( ni aquí ni en ningún otro lugar) sobre el sentido preciso de tal afirmación.

En 1929 Korsch publica *Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Aarl Kautsky*, donde entra en una cerrada polémica con el teórico de la socialdemocracia alemana y con su obra tardía *Die materialistische Geschichtsauffassung* (1927,1929). La metodología que sigue Korsch en este ensayo recuerda la de *Materialismo y filosofía* por cuanto no se limita a un análisis contentutístico del texto de Kautsky, sino que intenta sacar a la luz el significado «ideológico» en relación con el movimiento histórico contemporáneo. En efecto, empieza nuestro autor al principio del libro, «si sólo fuera por su contenido “puramente teórico”, esta voluminosa obra de 1.800 páginas, en las cuales su autor a través de 5 libros, 27 secciones, 22 capítulos y 3 apéndices, se extiende hablando de las más diversas cuestiones filosóficas y científicas, de seguro que no encontraría lector ni crítico» (trad. ital., *Il materialismo storico*, Antikautsky, con una introducción de G. E. Rusconi, Bari, 1971, 1972, p. 4). En verdad, prosigue Korsch, el «significado real» de tal trabajo consiste en el hecho de que los conceptos en él expuestos no son «ciencia pura» sino un «fenómeno histórico» que se halla en una determinada relación con la lucha de clases del proletariado (Ib.).

Dentro de este programa heurístico, que se propone en substancia revelar el carácter revisionista y no revolucionario del pensamiento de Kautsky, nuestro autor realiza un sutil examen de los principales límites teóricos y filosóficos de su adversario. Ante todo, a juicio de Korsch, Kautsky no habría comprendido el carácter unitario de la concepción materialista-dialéctica de Marx y habría emprendido un desmenbramiento escolástico y dicotómico de la misma, distinguiendo entre una (presun-ta) filosofía general del materialismo histórico, comprometida en sacar a la luz leyes «universalmente» válidas y una concepción tendente a cla-sificar, sobre la base de la primera, las leyes «parciales» de la historia transcurrida hasta entonces (Ib., p. 12 y sg.). En segundo lugar, Kautsky se habría alejado de la doctrina auténticamente marxista del «desarro-llo». Tanto es así que del triple sentido de tal concepto – el desarrollo como pensamiento (dialéctica), como devenir (natural y social) y como acción (lucha de clases) – en él permanece únicamente el segundo, o sea, el desarrollo como objetivo devenir histórico en la naturaleza y en la so-ciedad (Ib., p. 23 y 26). Pero también sobre este último punto el aparen-te acuerdo se rompe por completo apenas se pregunta en que relación recíproca se hallan naturaleza y sociedad. En efecto, mientras que para Marx y Engels el desarrollo natural (cósmico, telúrico, biológico) es sólo el presupuesto del desarrollo histórico de la sociedad, que forma el espe-cífico campo de aplicación de su análisis, en el teórico socialdemócrata se encuentra incluso lo opuesto, por cuanto el tiempo histórico, paran-gonado al global de la especie humana y de la naturaleza, deviene sola-mente «un episodio anormal». Episodio en cuya base, entre otras cosas ni siquiera están colocadas la producción material y las fuerzas produc-tivas (Ib., p. 27 y sg.). En otros términos, para el materialismo «vasto» de Kautsky, el cual declara tomar los procedimientos no de Hegel sino de Darwin, «toda la historia humana no representa, en el fondo, más que una aplicación – y... ni siquiera “normal” – de las leyes naturales que operan por todas partes en el cosmos» (Ib., p. 29). Además, en su metafísica darwiniana del desarrollo, que ignora el concepto de sociedad civil y que desemboca en una perspectiva naturalístico-necesitarista según la cual el mundo cons-tituye un proceso único y continuativo (que va de los protozoos al mono y de este último al hombre y al socialismo), se pierde completamente la dialéctica: «A pesar del ocasional uso injustificado de términos tales como “dialéctica”, toda la “concepción materialística de la historia” de Kautsky, según el resultado alcanzado hasta ahora en nuestro análisis crítico, no aparece pues en absoluto como un materialismo dialéctico, ¿ino sólo como el materialismo naturalista tan común que, surgido en 4 época burguesa del Iluminismo y de la Revolución Francesa – o sea, ¿n los siglos XVII y XVIII – y filosóficamente restaurado en el xtx por

80Feuerbach en primer lugar, luego de la “confusión” temporalmente cau-sada por la filosofía idealista alemana, de Kant a Hegel, ha celebrado más tarde sus triunfos, particularmente en el “darwinismo” y en las de-más ciencias naturales. Es el mismo materialismo del cual no sólo el jo-ven Marx ha dicho en la Tesis sobre Feuerbach que «es el punto de vista de la sociedad burguesa», sino que, más tarde, los dos fundadores de la nueva concepción materialistico-dialéctica de la historia – Marx y Engels – han calificado continuamente como punto de vista... superado por su teoría materialístico-dialéctica y por la acción de la nueva clase revolucionaria (Ib., p. 40). Sobre esta base y dentro de este esquema, Korsch dispone de una buena posibilidad de demostrar cómo también la concepción política de Kautsky – que eterniza la democracia burguesa y que rechaza la perspectiva mar-xista de la <

## 882. KORSCH: LAS RELACIONES CON LUKÁCS Y LA CRÍTICA A LENIN.

Frente a la condena de Marxismo y filosofía, acaecida contemporáneamente (1924) a la de Historia y conciencia de clase, Korsch asumió una actitud bien diferente a la del filósofo húngaro. En efecto, él nunca se retractó de su posición. Al contrario, en una edición posterior de su trabajo (1930), Korsch, en lugar de una «autocrítica» presentó una Anticrítica (titulada «El estado actual del problema “marxismo y filosofía” »), en la cual replicó políticamente a sus adversarios teóricos reforzando los aspectos antidogmáticos de su pensamiento: «Los representantes más competentes de las dos principales corrientes del “marxismo” oficial de nuestros días, con su infalible instinto, han rechazado de inmediato en este modesto escrito la sublevación herética contra ciertos dogmas que, a pesar de todo los contrastes aparentes, son todavía patrimonio común de las confesiones de la vieja iglesia marxista ortodoxa y que, bien pronto, han condenado en reunido concilio, como desviación de la doctrina transmitida, las ideas expresadas en el escrito» (Marxismo e filosofía, cit., p. 8). Por cuanto se refiere a las relaciones con Lukács, Korsch, en un breve “Postescrito” de la primera edición de su obra, asegura «aprobar con gozo las exposiciones del Autor», reservándose el tomar posición, a continuación, sobre algunas «divergencias marginales» (Ib., p. 84). Dado que tal declaración había sido interpretada por los críticos comunistas como documento de un acuerdo total, Korsch, en la nueva edición de Marxismo y filosofía, puntualiza que las divergencias con Historia y con-

81

ciencia de clase no se refieren sólo a «cuestiones de detalle» sino también a algunos puntos «fundamentales» (Ib., p. 9).

Las divergencias entre los dos estudiosos, según se desprende de la Anticrítica (y de las correspondientes notas), son substancialmente tres:

1) Korsch, a diferencia de Lukács, no rechaza categóricamente la dialéctica de la naturaleza; 2) Korsch, reprocha a Lukács el haber construido una artificiosa distinción entre los dos fundadores del materialismo histórico (o de haber recurrido al expediente de atribuir las posiciones que se comparten a Marx y las que no se comparten a Engels). En realidad, puntualiza Korsch, Marxismo y filosofía se separa sea «de la unilateralidad con la cual, en aquel tiempo, Lukács y Revai trataron la concepción marxiana y la engelsiana», considerándolas «como del todo divergentes», sea del procedimiento «esencialmente dogmático y por lo tanto acientífico de los “ortodoxos”, para los cuales la completa y absoluta coincidencia de la doctrina elaborada por los dos Padres de la Iglesia constituye un artículo de fe fijado a priori e inamovible» (Ib., p. 136, nota n. 20); 3) Korsch considera que Lukács y el «marxismo occidental» han insistido en demasía sobre el «método», olvidando que «en la concepción dialéctica, método y contenido están indisolublemente conectados, por cuanto, según una conocida fórmula marxiana, “la forma se halla falta de valor si no es forma de su propio contenido” » (Ib., p. 30). A pesar de estos puntos de desacuerdo (y de otros que no enumeramos), Korsch sigue sintiéndose cercano al Lukács de Historia y conciencia de clase: «considero que, en aquello que es esencial, en la posición crítica ante la vieja y la nueva ortodoxia marxista, ante la social-democrática y la comunista, yo, objetivamente, me encuentro todavía unido en un único frente a Lukács» (Ib., p. 10)

En lo referente a la relación con Lenin, entre el texto del año 23 y la Anticrítica existe una neta diferencia. En efecto, mientras que en la primera edición de Marxismo y filosofía Korsch ve en el estratega ruso el descubridor de la esencia revolucionaria

del marxismo hasta el punto de plantear el problema de las conexiones entre filosofía y revolución a través de las pautas de las ideas leninistas acerca de las relaciones entre Estado y revolución, en la Anticrítica lo ataca sin términos medios, sea en el plano teórico-filosófico sea en el práctico-político. Por lo que se refiere al aspecto doctrinal, Korsch – que entre tanto había leído Materialismo y empiriocriticismo y había tenido conocimiento de la nueva ortodoxia bolchevique – dirige a Lenin una serie de objeciones de principio. Ante todo le acusa de haber subordinado de forma brutal toda cuestión teórica a los intereses del partido (Ib., ps. 24-25 y p. 135, nota 22). En segundo lugar le acusa de no haber comprendido que la tendencia fundamental de la filosofía contemporánea no es la que se inspira en una concepción idealista del mundo, sino la que se dirige hacia una

concepción materialista influenciada por las ciencias naturales, o sea, de haber creído que el materialismo dialéctico ya no debía oponer la dialéctica al materialismo vulgar, predialéctico y hoy, en parte, conscientemente adialéctico y antidialéctico de las ciencias burguesas, sino que debería contraponer el materialismo a las crecientes tendencias idealistas de la filosofía burguesa» (Ib., p. 27).

En tercer lugar, Korsch acusa a Lenin de haber concebido el recorrido de Hegel a Marx en términos de una pura y simple sustitución del idealismo por el materialismo, sin apercibirse de que semejante «inversión» materialista de la filosofía idealista representa una modificación puramente terminológica, consistente en llamar al absoluto ya no «Espíritu», sino «Materia» (Ib., p. 28). Es más, observa Korsch, Lenin acaba por llevar toda la discusión entre el materialismo y el idealismo a una fase histórica, incluso pre-kantiana y pre-hegeliana. En efecto, con Kant y Hegel, el absoluto ha sido definitivamente separado del ser (tanto material como espiritual) y con Marx, ha acabado por resolverse en el movimiento histórico revolucionario (Ib.). En cambio, Lenin y sus seguidores han «vuelto a hablar tranquilamente en un sentido todo lo contrario que figurado de un Ser absoluto y de una Verdad absoluta» (Ib., p. 138, nota 28). Naturalmente, prosigue Korsch, semejante materialismo, que parte de la representación metafísica de un Ser dado como absoluto a pesar de todas las afirmaciones formales, en realidad, no es ni siquiera una concepción dialéctica y aún menos una concepción dialéctico-materialista (Ib., p. 39). Tanto es así, afirma Korsch, que en su obra filosófica Lenin procede de forma decidida «a la adecuación de la teoría marxiana a una concepción adialéctica (Ib., p. 138, nota 30; las cursivas son nuestras).

En efecto, con la transposición unilateral de la dialéctica en el objeto (la naturaleza y la historia) y con la definición del conocimiento como simple reflejo de este ser objetivo, Lenin y sus compañeros destruyen toda relación dialéctica entre conciencia y ser, volviendo a una visión no sólo predialéctica, sino también pretranscendental de las relaciones entre sujeto y objeto (Ib., p. 29; cfr. p. 24). Análogamente, ellos vuelven a contraponer de un modo totalmente abstracto una teoría pura que descubre la verdad a una praxis pura que aplica a la verdad estas verdades finalmente halladas (Ib., ps. 29-30). Además, en Materialismo y empiriocriticismo, el texto sagrado de la nueva ortodoxia, «que a través de 370 páginas examina las relaciones entre el ser y la conciencia, Lenin efectúa su análisis exclusivamente desde un punto de vista abstractamente gnoseológico, sin analizar nunca el conocimiento en conexión con las restantes formas histórico-sociales de conciencia en cuanto fenómeno histórico, en cuanto a “superestructura” ideológica de la estructura económica de la sociedad

considerada... o en cuanto pura “expresión”

83

general de las relaciones de hecho de una existente lucha de clases» (Ib., ps. 138-39). El desplazamiento de acento de la dialéctica al materialismo es acompañado por una manifiesta «esterilidad» de la filosofía de Lenin, abso-lutamente ineapaz de proporcionar una contribución efectiva al desarrollo de las ciencias empíricas de la naturaleza y de la sociedad, sobre todo si se organiza bajo el aspecto de una presunta «dialéctica materialística» erigida como sistema formal autónomo liberado de todo contenido es-pecífico (cfr. «Sobre la dialéctica marxista» Ib., p. 125). Sin advertir los límites de su postura, Lenin pretende que a la filosofía materialística le corresponda una especie de «autoridad judicial suprema» en relación con los resultados anteriores, presentes y futuros de una investigación cientí-fica sectorial (Ib., p. 31). Es más, este tipo de tutela «filosófica» (mate-rialista) de todas las ciencias y del desarrollo global de la ciencia cultural en la literatura, el teatro y las demás artes figurativas «que ha sido lleva-da por los epígonos de Lenin hasta las consecencias más absurdas, ha terminado por producir la formación de aquella singular dictadura ideo-lógica que oscila entre progreso revolucionario y obscura reacción que, en la Rusia soviética de nuestros días, en nombre del llamado “marxismo-leninismo” se ejerce sobre toda la vida espiritual, no sólo por parte de la burocracia del partido que ostenta el poder, sino por parte de toda la clase obrera, y que recientemente se ha intentado extender fuera de las fronteras de la Rusia soviética, a todos los partidos comunistas de Occidente y del mundo entero» (Ib., ps. 31-32).

Esta dictadura, precisa Korsch, no tiene nada que ver con la «dicta-dura ideológica» de la que hablaba en la edición de 1923. En efecto, a diferencia de la leninista, que es un sistema de «opresión intelectual» (geistige Unterdrückungssystem), la anticipada por Korsch es: a) una dictadura del proletariado y no sobre el proletariado; b) una dictadura de la clase y no del partido o de sus dirigentes; c) una dictadura revolu-cionaria que sienta los presupuestos para la extinción del Estado y para la consecución de una libertad plena (Ib., p. 36). Paralelamente a esta crítica teórica y política del pensamiento de Lenin, Korsch intenta tam-bién una historización materialista del marxismo-leninismo. A su jui-cio, el pensamiento de Lenin (que ahora sitúa cercano al de Kautsky) no representa una prolongación universalmente válida del marxismo, sino tan sólo un espejo de la situación específica de Rusia, o sea, un punto de vista «que tiene sus raíces materiales en la particular condi-ción económica y social rusa» (Ib., p. 27). En consecuencia, la teoría leninista «no es... una expresión teórica adecuada a las exigencias prác-ticas de la lucha de clases del proletariado internacional en su actual fase de desarrollo; y es por esta razón que la filosofía materialista de Lenin, que es la base ideológica de la teoría leninista, no es la filosofía

84revolucionaria del proletariado adecuada a la actual fase de desarrollo» (Ib., p. 28). Estas ideas experimentan un ulterior proceso de radicalización en La filosofía de Lenin, un trabajo publicado originalmente en «Living Mar-xism» (nov. 1938, ps. 138-44) y que contiene algunas observaciones adi-cionales a la crítica de A. Pannekoek a Materialismo y empiricocriticis-mo. Hacia el final de su análisis, Korsch, remitiéndose a las observaciones del «magistral libro de Pannekoek», acerca del verdadero significado po-lítico de la especulación leninista, escribe: «Traducido a conceptos filo-sóficos, esto quiere decir que el “nuevo materialismo” de Lenin es el gran instrumento utilizado ahora por los partidos comunistas en su es-fuerzo por

separar una parte importante de la burguesía de la religión tradicional y de las ideologías idealistas... y por atraerla al sistema de la planificación industrial del capitalismo de Estado, que para los obre-ros sólo significa otra forma de esclavitud y de explotación (trad. ital., en *Dialettica e scienza nel marxismo*, cit. p. 156 y 164). A partir de 1930, Korsch, que había quedado fuera del debate inter-no del movimiento comunista, se dedica a una ulterior profundización de la doctrina marxista. El principal documento de esta fase es *Karl Marx*, una monografía compuesta entre 1934 y 1937, publicada en 1938 en Inglaterra y reelaborada en la versión alemana hasta 1950. Definiendo el marxismo como un saber que tiene «un carácter formalmente no filosófico, pero sí estrechamente científico» (trad. ital., Bari, 1969, p. 50), él rechaza la fundación «filosófica» del materialismo histórico de Engels y de sus imitadores (Ib., p. 183 y sg.) sosteniendo que la doctrina de Marx no es una *Weltanschauung* general, sino una ciencia específica de la sociedad capitalista: «La teoría marxiana, según su carácter aquí descrito de forma general, es una nueva ciencia de la sociedad civil burguesa... Ella es, por lo tanto, ciencia crítica, no positiva. Especifica la sociedad civil burguesa y busca las tendencias visibles de su desarrollo presente y la vía para su inminente derribo práctico» (Ib., p. 71). En el ámbito de este esquema, Korsch traza con rigor y claridad los momentos decisivos de la investigación de Marx, profundizando los conceptos básicos y poniendo a la luz la substancial continuidad existente entre las obras de juventud y las de madurez. En años sucesivos Korsch expresó de una forma cada vez más escéptica ante la posibilidad de aplicar el marxismo original a la realidad social contemporánea. En particular, en las *Zehn Thesen über den Marxismus*, presentadas en forma mecanografiada en el curso de algunas de sus conferencias pronunciadas en Alemania y Suiza en 1950, (más tarde publicadas en «*Arguments*», París, 1950, n. 16 y en K. KORSCH, *Politische Texte*, Frankfurt dM., 1974), nuestro autor paralelamente a una tendencia a redimensionar la figura de Marx en favor de los otros pensa-

85

dores socialistas de la historia, ha etiquetado como «utopías reaccionarias» todas las tentativas por restablecer el marxismo en su forma primitiva, irisistiendo en la necesidad de su radical transformación en relación con el evolucionado contexto político. Partiendo de posiciones cercanas a las de Lenin, Korsch – después de haber pasado a través de una crítica «ultrabolchevique al leninismo» – ha llegado a un tipo de socialismo «abierto» distante, ahora, de las diferentes formas de marxismo «ortodoxo» y «heterodoxo».

### 883. BLOCH: VIDA Y OBRAS.

Otra variante del marxismo occidental del novecientos, que aun presentando algunas afinidades con el pensamiento de Lukács y Korsch, constituye en sí una experiencia original, es la «utopía» de Bloch.

Ernst Bloch nace en 1885 en Ludwigshafen del Rin, en Baviera. Finalizados los estudios superiores, estudia filosofía, música y física en la Universidad de Munich. Trasladado a Würzburg, se doctora en filosofía con Oswald Külpe (1908). En Berlín entra en contacto con G. Simmel. De 1912 a 1914 se establece en Heidelberg, donde entabla una profunda amistad con Lukács. De 1914 a 1933 reside en diversas localidades alemanas y europeas. En 1933, a la llegada de Hitler al poder, se ve obligado a abandonar Alemania y emigra al extranjero. Después de haber estado en Zurich, Viena, París y Praga, en 1938 se refugia en los Estados Unidos, dedicándose

por completo al estudio y a la redacción de sus obras. En 1949 regresa a Europa estableciéndose en Leipzig, en la Alemania Oriental, donde le habían ofrecido (por primera vez) una cátedra universitaria y la dirección del Instituto de Filosofía. A pesar de haber obtenido calurosos reconocimientos oficiales, a partir de 1955-56, Bloch empieza a ser acusado de «revisiónismo» y de «idealismo». Un colaborador suyo, Wolfgang Harich, es arrestado y condenado como agente occidental. En 1957, caído ya en desgracia ante el régimen, se le fuerza a la jubilación, con la excusa del límite de edad. En 1961, encontrándose en la Alemania Occidental, se ve sorprendido por el levantamiento del muro de Berlín; decide no regresar a Leipzig: «No me he escapado de la República Democrática – dirá luego –, sino que, encontrándome en Baviera, decidí no regresar. Lo cual, desde el punto de vista jurídico, constituye una diferencia respecto a una fuga de los territorios de la República; desde el punto de vista moral, es lo mismo». Siempre dentro del mismo período, acepta la plaza de «profesor invitado» en la universidad de Tubinga. En los años sucesivos participa en varios congresos y pronuncia numerosas entrevistas, recibiendo, por todas partes, numerosos premios y reconocimientos. En 1977 fallece en Tubinga a causa de un ataque al cora-

86zón. Los estudiantes, en contra de las autoridades oficiales, rebautizarán la «Eberhard-Karl-Universität» por «Ernst-Bloch-Universität».

De entre sus obras, que presentan por regla general más ediciones re-elaboradas, recordamos: *Espíritu de la utopía* (1818,1923,1964); *Thomas Münzer*, teólogo de la revolución (1921,1969); *A través del desierto* (1923,1964); *Huellas* (1930,1969); *Rerencia de este tiempo* (1935,1962); *Sujeto-Objeto* (1949,1962); *El principio esperanza* (1953,1954,1955,1959); *Derecho natural y dignidad humana* (1961); *Introducción de Tubinga a la filosofía* (1963-64, 1970), en la que incluye algunos escritos anteriores tales como *Diferenciaciones en el concepto de progreso* (1957) y *Cuestiones fundamentales de filosofía*. La *antología del no-ser aún* (1961); *Ateísmo en el cristianismo* (1968); *El problema del materialismo, su historia y substancia* (1972); *Experimentum mundi* (1975); *Intramundos en la historia de la filosofía* (1977). Sus obras completas (*Gesamtausgabe*), revisadas por él en persona, han sido publicadas por la editorial Suhr-kamp de Frankfurt.

#### 884. BLOCH: DEL NIHILISMO A LA FILOSOFÍA DE LA ESPERANZA.

Los dos motivos fundamentales que se hallan en la base del pensamiento de Bloch y que sirven de hilo conductor de su obra, son: la conciencia del negativo presente y la esperanza en el positivo futuro.

Bloch se mueve, en efecto, en la experiencia del «obscurecimiento» (*Verdunklung*) y del nihilismo (*Nihilismus*) de la época moderna (cfr. *Geist der Utopie*, ed. de 1923, en *Gesamtausgabe*, vol. III, p. 216;), esto es, de sentido de alienación y abandono que aflige a los individuos del siglo XX: «Demasiados viven en el desierto y en la obscuridad. Oprimidos por la preocupación externa, sin tener o poder experimentar nada vitalmente. El amor ha desaparecido o ha terminado mal, el encontrarse, ni tan sólo ha tenido inicio o se ha convertido rápidamente en un montón de cenizas, del que no queda ni un rescoldo. La conducta íntima, el fin más lejano por el cual vale la pena vivir, ha desaparecido. La tristeza simple de los animales, de las criaturas sin perspectivas, se ha difundido así entre los hombres; jamás hubo el peso de una cotidianidad tan falta de luz» (*Die Okkulten*, 1912, en *Durch die Wüste*, 1923, p. 72,



ed. de 1964, p. 77; cfr. L. Boella, Ernst Bloch: Trame della speranza, Milán, 1987, p. 90). Sin embargo, aun reconociendo la inadecuación actual entre lo real y lo irracional, y el hecho de que «lo que es no puede ser verdadero» (Geist der Utopie, ed. 1918, en Gesamtausgabe, vol. XVI, p. 338), Bloch no considera definitiva tal situación. «Se trata de aprender a esperar», advierte en varias ocasiones, y de rechazar la perspectiva de «una vida de perros (Mundeleben) que se siente sólo pasivamente tirada al mundo,

87

en una situación incomprensible, e incluso reconocida como miserable» (Das Prinzip Hoffnung, ed. de 1959, en Gesamtausgabe, vol. V, p. 1). En otros términos, en vez de decir sí al «laberinto» del mundo y a las palabras de resignación de los novecentistas «mensajeros de la nada», el hombre debe mirar con optimismo el futuro y obrar de modo que al sufrimiento del «Viernes Santo» le pueda suceder el gozo de la «Pascua de Resurrección».

Este esquema general de la filosofía de Bloch tiene sus raíces en la específica atmósfera cultural de los años veinte, oscilante (v. el joven Lu-kács) entre la depresión del «nada» y la euforia del «cambio». A diferencia de los filósofos de la existencia, que a los ojos de Bloch, parecen haber desembocado en el camino de la desesperación, él, en cambio, es-coge, desde el principio, la calle de la espera y de la esperanza, haciendo valer, en contra del pasivo ser-para-la muerte del existencialismo, el constructivo ser-para-la vida del marxismo utópico. Es más, Bloch intenta extraer lo positivo precisamente de la contraposición dialéctica a lo negativo: «La inspiración fundamental de la primera filosofía blochiana consiste... en coger el instante del cumplimiento del nihilismo como el sonar de la hora de la filosofía, en deducir el impulso de la afirmación utópica de la fuerza de lo negativo» (L. Boella, cit. p. 9). En efecto, persuadido con Holderlin que Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch («Donde está el riesgo, crece también aquel que salva» cfr. Das Prinzip Hoffnung, cit., p. 127), Bloch defiende el «paradójico coraje de profetizar la luz precisamente de la niebla» (Geist der Utopie, ed. 1923, cit., p. 216). y proclama su «confianza en el día aun viviendo en la noche» (Das Prinzip Hoffnung, cit., p. 1510). Este carácter de fondo del filosofar blochiano, sintetizado por la tesis según la cual «la razón no florece sin la esperanza, la esperanza no puede hablar sin razón» (Die Vernunft kann nicht blühen ohne Hoffnung, die Hoffnung nicht sprechen ohne Vernunft») (Ib., p. 1618), ha encontrado una significativa puntualización por parte de algunos críticos de Espiritu de la utopía, que han visto, en esta obra, un «faro (que), inesperadamente dentro de nuestra obscuridad, difunde de improviso su potente luz» (E. Blass, Geist der Utopie, en B. SCHMIDT, Materialien ' zu Ernst Blochs "Prinzip Hoffnung, Frankfurt dM., 1978, p. 66), o sea, el anuncio de aquella «nueva metafísica alemana» en la cual «el utopista tira su ancla en el fondo de la noche más profunda y terrible que jamás se haya vivido» (M. Susman, Geist der Utopie, en «Frankfurter Zeitung» del 12/1/1919, ahora en S. UNSELO, Ernst Bloch zu ehren, p. 384). Se-Qué algunos estudiosos, esta contraseña del pensamiento de Bloch derivaría originariamente de las expectativas suscitadas por la Revolución de Octubre y por la praxis del leninismo. En realidad, una lectura de la obra de Bloch que intentara conectarla demasiado rígidamente a la Revolu-

88ción rusa resultaría de escaso fundamento, por cuanto, tal como recuerda el mismo filósofo, «el complejo de ideas de Espiritu de la utopía ha sido pensado y fijado...

mucho antes de la guerra, sus inicios se remontan hasta 1907. El libro fue escrito en los primeros años de la guerra, propiamente no muy animados del socialismo..., su impresión se terminó seis meses antes de que estallara la revolución» (Einige Kritiker, en *Durch die Wüste*, 1923; cfr. L. Boella, ob. cit., p. 142). Esto sin embargo no quita que la Revolución de Octubre, que nuestro autor saludó con «espontáneo júbilo», indudablemente hubiera contribuido a confirmar y reforzar, más allá de sus éxitos concretos, sus ansias de cambio y sus expectativas de un mundo mejor (Cambiar el mundo hasta hacerlo reconocible, entrevista de 1974 concedida a J. Marchand para la televisión francesa; trad. ital. en *Marxismo e utopia*, Roma, 1984, p. 69).

En virtud de estas motivaciones, la filosofía de Bloch tiende a estructurarse en términos de una «hermenéutica de la esperanza», o sea, de una reflexión sobre «aquel lugar del mundo que es poblado como el mejor país civil e inexplorado como la Antártida» (Des Prinzip Hoffnung, cit., p. 5). En otros términos, la doctrina de Bloch acaba por asumir la fisonomía global de una «filosofía de la esperanza» dirigida a hacer del futuro, y por lo tanto de lo aún-no-real y de lo aún-no-consciente, la dimensión fundamental del ser y del pensamiento; «mi propia filosofía, si así me es permitido expresarme, se halla en la teoría del aún-no-consciente, en el concepto de utopía concreta, opuesf. o al de utopía abstracta» (Mutare il mondo fino a renderlo riconoscibile, cit., p. 62). En el pensamiento común, recalca Bloch, el arco de lo utópico es frecuentemente equiparado de un modo denigratorio, al perderse entre las nubes, a los dreams, a los sueños vacíos: «La expresión “Es una cosa utópica”, se ha convertido casi en un insulto. Es como decir: “Está bien, no hay necesidad de hablar” o si se habla, se hace en tono polémico» (Ib., p. 97). Por contra, según Bloch, hoy en día, la utopía no debe ser considerada como «una idea rechazada», sino como «la categoría filosófica» por excelencia (La utopía como categoría filosófica de nuestra época, entrevista concedida a J. M. Palmier y publicada en «Le Monde» el 30/10/1970; trad. ital. en *Marxismo e utopia*, cit., p. 141).

Todo esto sucede porque la utopía, después del marxismo, ha tomado el aspecto de aquello que Bloch – complaciéndose en acercar dos términos que la tradición ha considerado siempre antitéticos – denomina «utopía concreta». Con esta fórmula Bloch ha querido decir que la utopía, entendida en el mejor de los sentidos, no se identifica con un imponente o quijotesco salto hacia adelante, sino con un prudente proceder en situación: «La utopía no es fuga en lo irreal; e’s excavar para sacar a la luz las posibilidades objetivas inscritas en lo real y lucha para su realización» (Un marxista no tiene derecho al pesimismo, entrevista conce-

89

dida a J. M. Palmier y publicada en «Les Nouvelles Littéraires» de 29/4 y 6/5/1976). La asunción del modo de pensar utópico-concreto, está acompañada de un rechazo estructural del pesimismo: «Un marxista no debería difundir el pesimismo» (L’utopia come categoria filosofica della nostra epoca, cit., p. 142). Esto no significa que Bloch pretenda unirse a la tesis de un optimismo superficial. En efecto, si bien declarando que «la esperanza es en cualquier caso revolucionaria» y que «cuando no se tiene ninguna esperanza, toda acción resulta imposible» (Ib.), él escribe que «La esperanza no puede ser pensada sin Schopenhauer, ya que, de otro modo, asumiría el aspecto de una frase vacía o de una miserable especie de confianza» (Mutare il mondo, cit., p. 119).

La filosofía de la esperanza de Bloch es una construcción compleja sobre la cual han actuado varias experiencias de pensamiento. Un primer componente lo constituye la

mística hebraico-cristiana. El sistema de Bloch presenta, en efecto, una fisonomía mesiánica y milenarista que hereda de la Biblia – si bien en clave declaradamente atea (§888) – la mirada hacia el futuro y la esperanza en el Reino: «Mi pensamiento tiene profundas raíces en el cristianismo, que no puede ser despachado ni como mitología ni como poesía popular» (Un marxista non ha diritto al pessimismo, cit., p. 129). «En mi obra se advierte, sin duda, una cierta influencia por parte del cristianismo, y el Apocalipsis ha ejercido en mí un fuerte influjo» (Ib., p. 136-37). Un segundo componente es representado por el marxismo. En efecto, si del mesianismo bíblico Bloch ha heredado el esquema formal de la espera y de la esperanza, del marxismo ha deducido los contenidos específicos de su moderna utopía concreta: «La categoría de la utopía está profundamente radicada en el marxismo, yo únicamente la he puesto al día (ib., p. 136). Sin embargo, el marxismo del que habla no es el «momificado» por la ortodoxia soviética, sino un pensamiento «libre» y «abierto» que, sobre la base de la «nueva filosofía» inaugurada por Marx (Das Prinzip Hoffnung, cit., p. 5), se propone analizar de un modo crítico y antidogmático la multiformidad viviente de lo real. Al pensamiento revolucionario ortodoxo, él le reprocha «el excesivo progreso de la utopía a la ciencia» (Erbschaft der Zeit, Frankfurt a.M., 1962, p. 66; cfr. Ateísmo nel cristianesimo, Milán, 1971, p. 328; Marx: camminare eretti, utopia concreta, en Karl Marx, Bolonia, 1972, p. 209) y la tendencia a refrenar la «corriente caliente» (Warmestrom) del marxismo en favor de su «corriente fría» (Aaltestrom) encarnada en el economicismo y en la Realpolitik estaliniana, olvidándose así de que el marxismo – en cuanto utopía concreta – aloja en su interior tanto el «rojo caliente» de un libre y anticipatorio empuje hacia adelante, como el «rojo frío» de una datidad objetiva limitadora (Das Prinzip Hoffnung, cit., ps. 235-42, en particular p. 239 y la 240; cfr. también en Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, en

90 Gesamtausgabe, v. VII, p. 347; Experimentum mundi; Brescia, 1980, p. 174-79). Además, a diferencia del pensamiento comunista clásico que se alimenta de la crítica a la tradición, Bloch se propone recuperar, del interior del marxismo, la mejor tradición de lo que se critica: «Nunca es lícito volver atrás. El pasado, con todo, no está muerto por entero. En él sucedieron hechos que contenían la luz del futuro y que, aún hoy, nos iluminan» (La utopía como categoría, cit., p. 142). En otros términos, Bloch persigue el objetivo de una asunción revolucionaria de todo el pasado no rescatado y cargado de futuro de la especie humana, proponiéndose hacer propias las distintas potencialidades encerradas en el marco de la historia (cfr. R. Bodei, Introduzione a la trad. ital. de Soggetto-Oggetto, Bolonia, 1975, p. xnt). Una tercera experiencia cultural que ha influido en Bloch es el llamado «espíritu de vanguardia», entendiendo que tal expresión (cfr., G. Vattimo, Origine e significato del marxismo utopístico, en “Il Verri”, 1975, n. 9), sea la tendencia que vive en las vanguardias artísticas del primer novecientos, en particular el expresionismo, sea la que inspira las corrientes filosóficas del vitalismo, del historicismo y del existencialismo (con sus grandes inspiradores: Nietzsche, Dilthey, Kierkegaard y Dostoevski). Por lo que se refiere al expresionismo, Bloch ha escrito: «El expresionismo, ésta fue la revolución de mi generación, de nuestra juventud, una revolución que llevaba en sí el germen de la esperanza...», (Un marxista non ha diritto... , cit., p. 138), «la época entera, y en particular el expresionismo, estaban anidados por un anhelo hacia una nueva vida, hacia la creación de un nuevo hombre; las imágenes de un Franz Marc lo expresaban tanto como la música de un Gustav Mahler» (Ib., p. 137).

A estos tres exponentes fundamentales se añaden los del idealismo clásico alemán y los de Karl May. El pensamiento de Bloch ha sido fuertemente influenciado tanto por Hegel (§885) como por Schelling (§887). Él declara haber estudiado Hegel «en una época en la cual en todas las universidades alemanas se trataba a Hegel como a un perro sarnoso muerto» (Mutare il mondo..., cit., p. 53); y de haberse apasionado por Schelling: «Así fueron las cosas con la filosofía; y aquello de que escribía ya no era el materialismo o el ateísmo, sino temas condicionados por Hegel y sobre todo por Schelling, en particular de los últimos escritos de Schelling, que entonces también leía y que, probablemente, nadie en este ancho mundo conoce tan a fondo como yo» (Ib.). Por lo que se refiere a Karl May (1842-1912), un especie de Salgari alemán, autor de libros de aventuras y viajes (Caravana de esclavos, 1893; El tesoro del lago de la plata, 1895; El legado del Inca, 1895, etc.), de sus novelas Bloch ha extraído un amplio material de ideas e imágenes acerca de los sueños y los mitos del hombre común.

91

En fin, por lo que se refiere a los movimientos y figuras de la filosofía contemporánea, a la pregunta de Jean-Michel Palmier: «¿Qué relieve tuvo la filosofía académica en el desarrollo de su propia filosofía?», Bloch ha respondido categóricamente: «Ninguno, dado que aquélla ya no existía. Si embargo le debo mucho a un estudioso; no se trata de un filósofo, sino más bien de un historiador de la filosofía: Windelband. He aprendido, también, de Hermann Cohen, profesor en Marburgo, y de Simmel. Por lo demás, me quedé bastante distanciado de la filosofía de las universidades. Soy un filósofo que vive en su propia construcción filosófica» (Un marxista non ha diritto..., cit., p. 121). En lo referente a sus relaciones con Lukács y su obra capital, Bloch habla de un «libro excepcional que no tiene comparación con nada de lo que después ha escrito Lukács. Un libro grandioso, en el que aparecen los últimos signos de nuestra amistad. Algunos párrafos de Historia y conciencia de clase los habría podido escribir yo mismo, mientras que otros de Espíritu de la utopía sólo los habría podido escribir Lukács... El libro mismo está nutrido de originalidad, es nuevo, primer soplo de aire fresco del marxismo después de mucho tiempo; de forma que resulta inconcebible y doloroso que Lukács se haya distanciado de él y que, más tarde, haya renegado de su propia obra» (Mutare il mondo... , cit., p. 71). «La incomprendible actitud de Lukács ante el expresionismo fue motivo tanto de nuestra separación como del sensible enfriamiento de nuestras relaciones. Mientras que yo, en Munich, me entusiasmaba con el expresionismo, Lukács veía en esta tendencia artística solamente “decadencia”, negando cualquier valor al movimiento» (Un marxista no tiene derecho..., cit., p. 126) ; «Intentando que se apercibiera de su error, se lo reproché a menudo. Pero Gyorgy no quería saber nada. Frente al arte moderno era absolutamente ciego...» (Ib., p. 128).

Aun más crítico y decididamente demoleador es el juicio de Bloch sobre la Escuela de Frankfurt. Al preguntarle si sus relaciones con Adorno y Horkheimer eran «buenas», él ha respondido: «No, no puede decirse que lo sean. Yo llamo al “Institut für Sozialforschung” [Instituto para la investigación social] de Frankfurt, “Institut für Sozialfalschung” [Instituto para la falsificación social], y no he compartido nunca el pesimismo de la Escuela de Frankfurt. Los autores de la escuela de Frankfurt no son ni marxistas ni revolucionarios. Son los fundadores de una teoría social muy pesimista. Al principio yo tenía amistad con Adorno, a pesar de que no nos podíamos entender nunca sobre el concepto de utopía. Horkheimer al final se volvió reaccionario» (Ib., p. 134). En lo referente a Marcuse, Bloch habla de él como de «un

pensador de gran importancia» (Ib., p. 135), que sin embargo ha oscilado siempre entre «un romanticismo revolucionario y un abismal pesimismo» (Ib.), resultando al final excesivamente abstracto e idealista: «ambos hablamos de utopía,

pero nuestras respectivas posiciones son diferentes. La mía es una utopía concreta; la de Marcuse no lo es... no hablamos de la misma utopía (L' utopia come categoria..., cit., p. 142; las cursivas son nuestras).

#### 885. BLOCH: LA POLÉMICA CONTRA HEGEL Y EL «HECHIZO DE LA ANAMNESIS».

La filosofía de Bloch se ha desarrollado en constante comparación-choque con Hegel y con la dialéctica. Comparación que ha influido en su propia forma de relacionarse con el marxismo y de entender el proceso cósmico-histórico. El documento más importante del nexo Bloch-Hegel lo constituye *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Editado inicialmente en Ciudad de México en traducción española (1948) y más tarde en el alemán original (1949), el escrito «no pretende ser un libro sobre Hegel, sino más bien un libro dirigido a él, y que, con él y a través de él, va más allá» (Soggetto-Oggetto. Comento a Hegel, cit., p. 3).

Bloch demuestra tener un alto concepto de Hegel. En el Prefacio del año 51 declara que «quien quiera seguir la verdad debe adentrarse en esta filosofía», y en un pasaje de la obra habla de él como de «un gran Maestro sin el cual no hay filosofía» (Ib., p. 512). Ciertamente, admite Bloch en la Postdata del 62, hoy en día, después de la experiencia del «plomo totalitario», existe una gran desconfianza hacia «toda imagen cerrada del mundo, que se considera perfecta y hace violencia al hombre» (Ib., p. 8). A pesar de esto, Bloch está persuadido de que el «método de Hegel, a diferencia del encanto de lo definitivo, rompe con el falso llevar a término y lo hace estallar» (Ib.). Esto no significa que él intente apoyarse sobre el gastado esquema (engelsiano) de la contraposición, en Hegel, entre método y sistema. Más bien, como puntualiza Remo Bo-dei, «Bloch ha tenido el valor de poner fin a una vieja diatriba sobre la distinción entre método y sistema en Hegel: el método, la dialéctica, para conservarlo (en cuanto “álgebra de la revolución”); el sistema, la construcción externa, para eliminarlo (en cuanto a camisa de fuerza reaccionaria). Él ha demostrado que la línea de demarcación entre un Hegel “progresista” y un Hegel “conservador” pasa tanto por el interior del método como del sistema. Al igual que la dialéctica no es en sí revolucionaria, tampoco el sistema es de por sí retrógrado» (Ib., Introducción a la ed. ital., p. xvii).

Mientras que en *Espíritu de la utopía* Hegel era presentado unilateralmente (y kierkegaardianamente) como un pensador sistemático-racionalista, y por ello rechazable como tal, en *Sujeto-Objeto*, Bloch distingue dos caras de su dialéctica y de su filosofía: una dinámica y abierta, otra estática y cerrada. En efecto, si por un lado Hegel es presentado

93

como un «filósofo del proceso» y como «genio de la dialéctica» que afirma la realidad primigenia del devenir, por otro lado es visto como un «pensador del círculo» que supedita el devenir a un programa ya determinado «en la mente de Dios», o sea, en aquella Idea premundana (o Logos ante mundum) que forma el objeto específico de la Lógica. En

otros términos, la ambigüedad de Hegel consistiría en el «exorcizar» la fuerza rompedora del devenir, o sea, en la tentativa de reducir el proceso histórico-concreto a la realización, en forma de «farsa», de una copia ya dada en origen. El devenir de Hegel, escribe Bloch con su prosa figurada, no es «más que el desarrollo pedagógico de un elegante teorema realizado sobre la pizarra del sujeto aprendiz» (Ib., p. 504), «puesto que, en el fondo, nada nuevo sucede... bajo el sol inmóvil del espíritu del mundo que se repite eternamente en la palabra originaria y en la arché. La dialéctica se rebela, grita como ninguna otra cosa ante el mundo, y sin embargo su círculo de círculos transmite cualquier incremento de las figuras del mundo en los ya vistos arsenales del antiguo, primordial En-si, que puede ser, es verdad, la cosa más pobre en determinaciones, pero que es la que más decide, la que decide con antelación sobre el contenido» (Ib.). En consecuencia, el aspecto negativo de la dialéctica hegeliana se identifica con aquello que Bloch, con referencia a la doctrina platónica de la reminiscencia (según la cual, conocer es recordar la visión pre-mundana de las ideas), llama modelo anamnésico.

Bloch clasifica como anamnésica toda filosofía que, contemplando el ser sólo como ser-realizado (Wesen = Ge-wesenheit), o sea, como un rígido pasado en un eterno presente o en un eterno retorno de lo igual: 1) ponga en la base del mundo una arché ya dada y preconstituída, respecto a la cual la vida y la historia aparecen como simples manifestaciones derivadas; 2) conciba el saber de una manera substancialmente arqueológica, o sea, en términos de recuperación de lo originario. Según Bloch, la vocación anamnésica no caracteriza sólo la filosofía platónica, sino buena parte de la metafísica occidental. Pero éste es, a fin de cuentas, el hechizo de la anamnesis en lo Universal mismo: ya que, en Hegel, es más, de Tales hasta Hegel, la esencia ha sido efectivamente pensada como ser-ya realizado» (Ib., p. 509); «la anamnesis es el hechizo que, desde Tales hasta Hegel, ha desviado toda la filosofía, en la suposición de que todo nuestro saber es rememoración» (Cambiar el mundo..., cit., p. 101).

Sobre la base de estos supuestos, Bloch puede fácilmente demostrar que el mundo ontológico y gnoseológico de la anamnesis – y la correspondiente tendencia a concebir el fin como recuperación del principio – hallan en Hegel y en la Aufhebung una encarnación paradigmática: «Hegel tenía una dialéctica, pero ésta, pasando por la tesis, la antítesis y la síntesis, vuelve de nuevo a la tesis; desembocando, pues, después de la

94negación, en un camino circular. Después de la antítesis, vuelve de nuevo a la síntesis, vuelve atrás para recogerla en un escalón superior, desde donde vuelve a comenzar del mismo modo: nueva antítesis, nueva vuelta a la tesis, y así indefinidamente. El entero movimiento es, para Hegel, un círculo de círculos. No hay futuro, no hay nada que no exista ya de siempre, que no sea rememorado y concretizado. Nihil novum sub luna...» (Ib., p. 101). Destruyendo la novedad, el “encantamiento” de la anamnesis destruye, al mismo tiempo, la posibilidad. Tanto es así que en Hegel «la posibilidad tiene un triste papel. La posibilidad no existe en absoluto; y cuando es posible, entonces se hace también efectual; de otro modo, está claro que no es posible...» (Ib., ps. 101-02).

Al idealismo anamnésico de Hegel, Bloch contrapone un materialismo crítico que se

apoya, no sólo en Marx, sino en las mismas exigencias avanzadas por Kierkegaard y el existencialismo (y también en el último Schelling y en Feuerbach). De Marx, Bloch hereda el imperativo de ha-cer andar a la dialéctica «sobre los pies» y el consejo de buscar en el fu-turo de la práctica revolucionaria aquella conciliación entre sujeto y ob-jeto, hombre y naturaleza (§881) que Hegel se había imaginado encontrar en el presente de la teoría y de la especulación. De Kierkegaard, deriva la polémica anti-sistemática y anti-necesitarística, o sea, el rechazo de reducir el hombre y el mundo a momentos de un proceso racional ya dado, destinado a realizarse inevitablemente e independientemente de la inicia-tiva humana, en el curso de los sucesos históricos (cfr., sobre estos te-mas G. Vattimo, Ernst Bloch interprete di Megel, en *¿. Vv. Inciden-za di Hegel*, Nápoles, 1970).

En consecuencia, el giro «materialístico» de Hegel no coincide, para Bloch, con una simple sustitución del Espíritu por la Materia (como sucede en las deformaciones positivistas del marmismo), sino con un modo de entender el devenir histórico que resulta capaz de preservar, junto a la «materialidad» de base del proceso histórico (§ 881), su constitutiva «apertura» a lo nuevo y a lo posible, según el ideal de una dialéctica de síntesis abierta, alternativa a la de síntesis cerrada de Hegel. La delinea-ción filosófica de un materialismo capaz de contener en su interior el fu-turo y la esperanza: éste es el objetivo de fondo que se ha propuesto Bloch en la fase de mayor madurez de su especulación.

#### 886. BLOCH: EL ANÁLISIS DE LA CONCIENCIA ANTICIPANTE Y LA HERMENÉUTICA ENCICLOPÉDICA DE LOS DESEOS HUMANOS.

La filosofía de la esperanza de Bloch, que encuentra en *Das Prinzip Hoffnung* su documento central, no ha sufrido desvíos o mutaciones subs-tanciales, sino únicamente una serie de variaciones sinfónicas de un mis-95

mo tema de fondo, permaneciendo, en substancia, igual del principio al fin: «Creo que es exacto decir», sostiene Bloch, «que siempre me he man-tenido fiel a mí mismo. En esto reside la mayor diferencia entre mí y mi amigo Lukács» (*Utopia come categoria...*, cit., p. 140). Esto no ex-cluye la existencia de un muy preciso iter de pensamiento, a través del cual Bloch ha ido definiendo y articulando progresivamente su punto de vista sobre el mundo.

Después de la tesis doctoral de 1908 (*Consideraciones críticas sobre Rickert y el problema de la teoría moderna del conocimiento*) y de algu-nos artículos sobre temas políticos, Bloch entregó a la imprenta *Espíritu de la utopía*, que J. Moltmann ha definido como una original «mezcla, hoy en día aún de difícil lectura, de mística cristiana, hasidismo judaico-oriental y cábala gnóstica, presentada en el estilo expresionista propio de la época» (*In dialogo con Ernst Bloeh*, trad. ital., Brescia, 1979, p. 15). Compuesto entre los años 1914 y 1917, y aparecido en tres distintas redacciones (en 1918, en 1923, y en 1964), *Espíritu de la utopía*, como observa su autor en el epílogo de la edición de 1964, contiene también, aunque sea en la forma de un “romanticismo revolucionario” o de una “gnosis revolucionaria”, una «posición anticipadora» respecto a sucesi-vas producciones, comenzando por el motivo programático de la «uto-pía». A diferencia de posteriores escritos, que insisten sobre la dialéctica sujeto-objeto y sobre la correlación entre la actividad del hombre y las potencialidades de la materia (§887), en *Espíritu de la utopía* resalta, so-bre todo en la edición de 1918, el motivo de la subjetividad y de la *Selb-stbegegnung* (encuentro con

sí mismo), o sea, del yo que, antes obscuro a sí mismo, busca a continuación reapropiarse de sí mismo. En el ámbito de tal contexto, Bloch desarrolla una abigarrada meditación en torno al arte (en particular la literatura y la música) y en torno a la filosofía alemana (en particular sobre Kant), hasta divisar, en la sección «Karl Marx, la muerte y el apocalipsis» el ideal de un «Reino» en el cual el hombre se realiza verdaderamente a sí mismo.

En 1921, Bloch entrega a la imprenta Thomas Münzer, teólogo de la revolución, en el cual – a diferencia de la historiografía marxista precedente, centrada en la distinción entre intereses materiales y «cobertura» religiosa – sostiene que el histórico «rebelde en Cristo» fue revolucionario y comunista precisamente en cuanto místico y teólogo. En 1923 aparece *Durch die Wüste* (A través del desierto), una colección de ensayos en los cuales el juicio sobre la negatividad del presente se radicaliza ulteriormente. En los años treinta, después de *Spuren* («Huellas»), que es una antología de breves observaciones sobre aspectos aparentemente marginales de la vida y de la cultura, Bloch publica *Erbschaft dieser Zeit* («Herencia de este tiempo»). En esta obra – que delinea una sociología de los estratos sociales del período, dirigida a suministrar instrumentos

96a la izquierda para poderse oponer a la ascendente marea del nazismo – el acercamiento de Bloch al marxismo, ya perceptible en el paso de la primera a la segunda edición de *Espíritu de la utopía*, es un hecho cumplido. En particular, es «el reconocimiento de que la clase obrera podía, al igual que en la revolución rusa, dar inicio a un proceso no de simple corrección de los mecanismos económicos, sino de transformación in capite et membris del entero cuerpo social, lo que empujó a Bloch hacia el lado del movimiento de inspiración comunista y, por lo tanto, al marxismo» (V. Marzocchi, *Introducción a Marxismo e utopía*, cit., p. 12).

La conjugación entre marxismo y pensamiento utópico constituye también el hilo conductor teórico de *Das Prinzip Hoffnung* («El principio esperanza»), una obra escrita en los años 1938-47 y publicada entre 1953 y 1959. La edición definitiva se dividió en cinco secciones: «Pequeños sueños diurnos» (Resumen); «La conciencia anticipante» (Fundación); «Aspiraciones e ideales en el espejo» (Transición); «Rasgos de un mundo mejor» (Construcción) e «Ideales del instante realizado» (Identidad). A diferencia del psicoanálisis, que propiamente sólo se interesa en los sueños «nocturnos», Bloch dedica una particular atención a los sueños «diurnos». Él considera que, en efecto, los hombres sueñan la realidad de sus propios deseos «día y noche» y que por lo tanto no se debe descuidar la experiencia cotidiana de los sueños «a ojos abiertos», los cuales se diferencian de los nocturnos no sólo por la falta de censura y de disfraz simbólico, sino también (o principalmente) por el hecho de ser progresivos y anticipatorios, o sea, dirigidos hacia el futuro en vez de hacia el pasado alejado (*Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 96 y sg.). Los sueños diurnos, que representan la célula germinal del pensamiento utópico, prorrumpen sobre todo en aquellas situaciones de la vida en las que “amanece” o “fermenta” mayormente la espera de lo nuevo: por ejemplo en la época de la juventud, en los períodos sociales revolucionarios (que representan la «edad juvenil de la historia») y en la creatividad artística y cultural (Ib., ps. 132-44).

El hecho de que el hombre sueñe con los ojos abiertos es, ya de por sí, revelador de un destino de imperfección. Por lo demás un análisis en profundidad del hombre y de sus modos de ser – del «empuje» y del «choque» hasta la «autoconservación» y la «autoextensión» – nos confirma que el individuo está constitutivamente falto de alguna cosa (Ib., p. 49 y sg.), o sea, que se aloja en un estado de «obscuridad» y de no-



posesión de la propia identidad (sich-nicht-Haben) : « Yo soy. Pero no me poseo... nunca sabemos lo que somos, demasiadas cosas estan llenas de “algo” que falta» (Experimentum mundi en Gesamtausgabe, 1975, v. XV, p. 11; trad. ital., cit., p. 41). En otros términos, el hombre se halla en una condición de obscuridad y de «hambre» ontológica, que le empuja, más allá de la negatividad del presente, hacia la positividad del futuro. Esta

97

situación global de “tensión” encuentra en la esperanza – «la más hu-mana de todas las emociones» (Das Prinzip Hoffnung, cit., p. 38 y sg.) – su cifra más significativa, o sea, la que mejor revela el hombre a sí mis-mo, el cual, desde el punto de vista de Bloch, no tanto tiene esperanza, cuanto es esperanza, esto es, el congénito esfuerzo por proceder más allá del «oscuro» inicial (= la obscuridad indigente del instante vivido) hacia la «luz» final (= el alcanzar la propia identidad y auto-transparencia). Asumido en la parte de la «fundación» (Grundlegung) antropológica, que el hombre es esperanza y, por lo tanto, utopía en el sentido positivo del término (§878), Bloch pasa a articular aquella vasta «enciclopedia de los deseos humanos» que constituye la mayor parte de su obra capital que, al parecer, inicialmente debía titularse: «sueños de una vida mejor». En la tercera sección Bloch estudia «las imágenes del deseo al espejo», o sea, el mundo de esperanzas que se oculta en la moda y en las diversiones más conocidas (por ejemplo: en los cuentos, novelas por entregas, teatro cómico, ferias, circos, cine, antigüedades, viajes, danza, novelas de terror, etc.). En vez de considerar tales fenómenos de un modo unilateralmente crítico y negativo (v. el modelo de Frankfurt), nuestro autor se esfuerza en demostrar lo que, en ellos, conduce positivamente a la superación del actual orden histórico. En la cuarta parte examina los esbozos de un mundo mejor contenidos en las utopías sociales, médicas, científicas, técnicas, geográficas, arquitectónicas, pictóricas, etc., deteniéndose en figuras y aspectos tales como Platón y Huxley, la búsqueda de la larga vida y la energía vital, la alquimia y las geometrías no-euclídeas, el Edén y el Dorado, y así sucesivamente. En la quinta parte examina las cifras del instante perfectamente ejecutado, deteniéndose sobre personajes tales como Don Quijote, Don Juan, Fausto, y sobre actividades como la música, la religión (§888) ; celebrando al final de la obra la marxiana patria de la identidad (§887).

En conclusión, en aquel «vivaz y pintoresco libro, ilustrado por toda clase de sueños y mitos» que es El principio esperanza (L. Mittner. Storia della letteratura tedesca dal realismo alla sperimentazione, Turín, 1971, p. 1336), Bloch quiere demostrar que el mundo posee desde hace tiempo aquel «sueño de una cosa» (= la sociedad desalienada) de la que habla Marx en un fragmento frecuentemente citado por Bloch para valorizar su filosofía del no-aún: «Se verá entonces que el mundo posee desde hace mucho tiempo el sueño de alguna cosa, de la cual sólo debe tener conciencia para poseerla realmente» (Brief an Ruge, septiembre 1943; Werke, 1, p. 346; cfr. Das Prinzip Hoffnung, cit., p. 177). Obviamente según Bloch, también forma parte de este «sueño del mundo», lo que él, en Naturrecht und menschliche Würde (Derecho natural y dignidad humana) ha visto ejemplarizado y defendido sobre todo en las doctrinas del derecho natural, o sea, la llamada «ortopedia del caminar er-

98guido», el ideal de un hombre que «no se arrastra como un reptil», sino que camina con la cabeza bien alta, reivindicando su propia identidad y autonomía.

## 887. BLOCH: UTOPIA Y MATERIA

El discurso desarrollado por Bloch en *Das Prinzip Hoffnung* no se limita a una simple fenomenología de la conciencia anticipante, sino que, en cuanto utopía concreta, se propone también considerar el co-relato ontológico de las esperanzas humanas: «Bloch», observa Ha-bermas, «traspasa el límite de la indagación histórico-sociológica de las posibilidades objetivas dialécticamente emanadas del proceso social y más bien se refiere de un modo inmediato a su substrato universal pre-sente en su misma procesualidad mundana: a la materia» (Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus, 1960, en *¿. Vv., Über Ernst Bloch*, Frankfurt dM., 1967, ps. 61-81; trad. ital. en Aa. Vv., *La teoría crítica della religione*, Roma, 1986, p. 194). En otros términos, desde el punto de vista de Bloch no es posible una antropología marxista fundamentada sin una paralela cosmología marxista (Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt dM., 1963, v. I, p. 199, cfr. G. Cunico, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, Florencia, 1976, p. 109

y sg.).

Este planteamiento ha sorprendido a algunos marxistas que han hablado de «ceder» ante la metafísica. En realidad, el discurso de Bloch resulta perfectamente consecuente y en línea con la trama de sus ideas. En efecto, si el hombre no es un alma incorpórea que aletea fuera del mundo, sino un elemento del mundo, parece evidente, según Bloch, que su modo de ser debería conectar, de algún modo, con el modo de ser del Todo del cual hace parte. Ahora bien, si el universo fuera un organismo inmutable y perfecto, una especie de estructura ideal ya realizada y ampliada, la esperanza humana estaría «fuera de lugar» y por lo tanto, sería imposible. En cambio, si la esperanza (el no-aún-consciente) existe, es porque tiene como correlato objetivo una realidad incumplida o en movimiento (el no-aún-sucedido). En otros términos, el universo que corresponde al hombre-esperanza es un universo procesual y en potencia: «La realidad es proceso» («Das Wirkliche ist Pro-zep») en *Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 225). Y puesto que decir proceso y potencia es decir materia, la filosofía de la esperanza, en cuanto ontología del no-ser-aún (Noch-Nicht-Sein) no podrá ser un idealismo anamnético (§885), sino un materialismo profundo e integral capaz de conjugar utopía y materia: «En la cumplida radicalidad del materialis-

99

mo histórico-dialéctico se conjugan los extremos hasta hoy mantenidos alejados: futuro y naturaleza, anticipación y materia» (Ib., p. 237).

Obviamente, la materia de la que habla Bloch no es «la materia muerta de un tronco pétreo o la de una mecánica carente de vida, extendiéndose sin fin según leyes eternamente iguales e idénticas en su repetición», esto es, la materia del materialismo mecanicista tradicional (Sueños diurnos, sueños a ojos abiertos y la música como “utopía por excelencia”, 1976, entrevista concedida a la televisión canadiense; trad. ital., en *Marxismo e utopia*, cit., p. 157). Como es conocido, ya Marx, al hablar de materia y de materialismo había querido aludir al hecho de que en la base de la historia se halla el esfuerzo del hombre por asegurarse la satisfacción de sus necesidades a través del trabajo y las relaciones de producción. Además, en un pasaje de *La Sagrada Familia*, recordado por Bloch, Marx, tratando sobre del materialismo renacentista, había escrito: «Entre las propiedades constitutivas de la materia, la

primera y más fundamental es el movimiento; pero no sólo como movimiento mecánico o matemático, sino como impulso espiritual vital, como fuerza expansiva o, utilizando la expresión de Bohme, como tormento de la materia» (trad. ital., Roma, 1967, p. 169).

Ahora, según Bloch, el único concepto de materia que es capaz de considerar las indicaciones de Marx y, al mismo tiempo, comportarse como una sólida base teórica del no-aún, es el elaborado por Aristóteles. La alusión a una antigua doctrina, puntualiza Bloch, no debe extrañar para nada, por cuanto de la misma forma que de los materialistas se puede «aprender, mucho mejor que de los idealistas, qué cosa es el espíritu», también «se puede aprender, sobre todo (vor allem) de Aristóteles, que cosa es la materia» (Das Materialismusproblem... , cit., p. 130; cfr. G. Cunico, ob. cit., p. 91 y sg.). Aristotélicamente entendida, la materia es la permanente aspiración a la forma. En consecuencia, sostener que lo real es materia equivale a decir que el universo es, aristotélicamente, apertura a lo otro, o sea, «necesidad» de formas y «hambre» de perfección. Sin embargo, mientras que Aristóteles considera la materia como algo puramente pasivo, hasta el punto de que para explicar el devenir recurre a aquella perfección ya totalmente realizada que es el Primer motor inmóvil (Dios), Bloch se inclina por una «activación de la materia». Remitiéndose al llamado «aristotelismo de izquierdas» (Estratón de Lampsaco, Alessandro di Lamosaco, Avicenna, Averroé, David de Dinant, Giordano Bruno, etc.) que, en antítesis al «de derechas» (culminado en Tomás) realiza el paso del teísmo al panteísmo, Bloch afirma que es la materia misma quien produce sus formas y sirve de motor del proceso. En otros términos, la materia representa el regazo fecundo del cual nacieron todas las cosas, y tiende a identificarse, en cuanto Materia-mater, con una especie de divinidad que da a luz y se crea a sí misma

100a través de la historia y de los sucesos del mundo (según un modelo de tipo schellingiano).

En cuanto potencialidad, la materia se identifica con la categoría de la posibilidad real. Bloch habla, en efecto, de una ecuación posibilidad real = materia (Das Prinzip Hoffnung, p. 272). Esta categoría, que él define como «la más joven en absoluto» (Mutare il mondo... , cit., p. 101) ha sido, según Bloch, «sorprendentemente poco estudiada», sobre todo en un plano «ontológico» (Das Prinzip Hoffnung, cit., p. 278) y todavía representa una especie de tierra virgen (Ib., p. 280). Es cierto que, a través de los siglos, han existido grandes y profundos «pensadores de lo posible» (Aristóteles, Cusano, Bruno, Leibniz), pero, también para ellos, el mundo ha quedado substancialmente como un universum ya cumplido, falto de verdaderas aperturas hacia lo nuevo (Ib., ps. 280-81). Y también en la filosofía moderna, como queda demostrado por ejemplo en el caso de Hegel (1805), lo posible no ha tenido mayor fortuna.

Bloch considera que la posibilidad objetivo-real (das objektiv-real-Mögliche), que él diferencia de la formal (das formal-Mögliche), de la lógica u objetivo-cosal (das sachlich-objektiv-Mögliche) y de la objetivo-estructural (das sachhaft-objektgemüß-Mögliche), puede ser pensada eficazmente mediante la fundamental distinción, implícitamente presente en Aristóteles, entre ser-en-posibilidad (ἐνδεχόμενον) y ser-a-medida-de-lo-posible (ἐνδεχόμενον ἢ ὄν). Bajo el primer aspecto, la posibilidad es la expresión modal de la procesualidad abierta de la materia y de sus posibilidades latentes. Bajo el segundo aspecto, lo posible es alguna cosa ya estructurada en determinadas formas efectuales que constituyen la base pero también el límite de

futuros desarrollos (cfr. V. MARZOCCHI, Introducción a Marxismo y utopía, cit., p. 16). En otros términos, el (xnm ζο 6gvaróv) es «el lugar de las concretas condiciones parciales de la realización, el límite y el cuadro histórico, la medida contingente y cambiante de cuanto es “cada vez” posible» (G. Cunico, Nota introductiva a Experimentum mundi, cit., p. 17). A su vez, <

dad del dato» (Ib.).

Establecido que el hombre es «esperanza» y el universo «materia en fermento», nos podemos preguntar si existe en verdad y cuál es, en concreto, la dirección hacia la cual el hombre y el universo se están moviendo. Sobre el hecho de que la corriente del ser está dirigiéndose hacia una meta, o sea, hacia una conclusión, Bloch no alberga duda alguna. Él rechaza abiertamente la idea (kantiana) de un progreso ilimitado, y demuestra compartir la crítica (hegeliana) hacia el «indeseable-infinito». En otras

101

palabras, para Bloch cada odisea presupone, en un último análisis, su propia Itaca: «una vez en camino es preciso completar el viaje» (Sujeto-Objeto, cit., p. 522). «Nada contrasta tanto con la conciencia utópica como la utopía de un viaje ilimitado (mit unbegrenzter Reise); la infinitud de la aspiración (Unendlichkeit des Strebens) es vértigo, infierno (Hölle)... El contenido esencial (Der wesentliche Inhalt) de la esperanza no es la esperanza, sino... un estar sin distancia, un presente» (Das Prinzip Hoffnung, cit., p. 366). Análogamente Bloch no tiene dudas sobre el hecho de que la mitad última del mundo sea la ya mencionada identidad sujeto-objeto, o sea, en términos más concretamente marxianos, la esencial unidad entre hombre y naturaleza en el interior de una sociedad no alienada y no alienante: «El éschaton de Bloch... indica el hombre convertido en “esencialmente uno” consigo mismo, con sus semejantes y con la naturaleza», o sea, una situación en la cual «se han resuelto las contradicciones: a) entre el yo y el sí del hombre, b) entre el individuo y la sociedad, c) entre la humanidad y la naturaleza» (J. Moltmann, Teología della speranza, Brescia, 1970, p. 359).

Bloch expresa este ideal utópico-escatológico a través de una serie de figuras arquetípicas tales como «patria», «casa», «hogar», etc. Tanto es así que la última palabra de la obra maestra de Bloch es precisamente la de «patria» (Meimat): «En todas partes el hombre vive todavía en la prehistoria (Vorgeschichte), e incluso se encuentra aún antes de la creación del mundo, de un mundo justo. La efectiva génesis no está al principio, sino al final (Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende) y empieza a iniciarse sólo cuando la sociedad y la existencia se vuelven radicales, esto es, se remiten a la raíz. Pero la raíz de la historia es el hombre que trabaja y que crea, que transforma y supera las condiciones establecidas. Cuando el hombre se haya aferrado y haya fundado aquello que es suyo, sin alienación ni extrañación, en una democracia real (in realer Demokratie), entonces nacerá en el mundo algo que refulge en la infancia de todos y en la cual ninguno ha estado todavía: la patria» (Das Prinzip Hoffnung, cit., p. 1628).

Evidentemente, dados los presupuestos teóricos del discurso blochiano y formulada la convicción de que «el hombre es algo que, ante todo, aún debe ser hallado» (Spuren, Frankfurt dM., p. 32), no se puede pretender, de su filosofía, una mayor determinación de contenidos: «nosotros no podemos entender a fondo el contenido de la utopía, mostrarlo y “demostrarlo” con el rigor pretendido de la “ciencia”, porque de hecho nos hallamos todavía demasiado lejos de su realización. Sólo el hombre nuevo podrá entender de verdad quien es el hombre nuevo» (G. Vat-jIMO, Arte e

utopia, Turín, 1972, p. 38).

Aun no siendo un fluir sin sentido ni meta, sino, como se ha visto, ¿n proceso intrínsecamente estructurado y orientado (= la materia que

102tiende a la forma), el universo, para Bloch, no se identifica, tal como sucede en las «filosofías del círculo» (§885), con la realización necesaria de un proyecto ya dado. En efecto, si la modalidad fundamental de aque-llo que existe es la posibilidad real, y si el ser resulta constitucionalmente unterwegs (en camino), el devenir de aquel “alambique” que es el mun-do no tendrá el carácter de un destino ineluctable o de una posibilidad garantizada, sino más bien el de un experimento en curso, en la encrucijada entre el «Todo» y la «Nada», entre el éxito y el fracaso: «La posibi-lidad no se ha agotado aún. La posibilidad es una singular categoría en el gigantesco laboratorio que es el mundo, laboratorio de una posible salvacióri, atormentadísimo labororium possibile salutis» (Mutare il mondo... , cit., p. 119) ; «el aniquilamiento y la destrucción son el cons-tante riesgo (die standige Gefahr) de todo experimento procesual, el fé-retro (Sarg) que acompaña a toda esperanza» (Das Prinzip Hoffnung, cit., p. 363). Este sentido de la peligrosidad estructural del ser es tan fuerte en Bloch, que en la lección inaugural de Tubinga, a la pregunta ¿Kann ‘ : Hoffnung enttäusch werden? («¿Puede la esperanza quedar desilusiona-da?»), él podía responder sin términos medios que: <

El carácter constitutivamente «abierto» de la dialéctica cósmica y su arraigo en la posibilidad (la cual hace que «la partida todavía no esté cerrada») excluyen que el hombre pueda ser reducido determinísticamente a un simple «juguete» en manos de la materia. En efecto, según Bloch, el hombre no es el pasivo espectador de un suceso que se desarrolla con independencia de él, sino el protagonista activo de un drama que lo im-plica en primera persona. Tanto es así que la totalidad dialéctica no es algo que el hombre se limita a sufrir, sino algo que él mismo contribuye a hacer, aunque sea en el interior de su arraigo en la materia: «Nada nace si nosotros, los hombres, situados al frente del proceso del mundo, no movilizamos el factor subjetivo que nosotros mismos somos; el factor de la acción cuya realización significa nuestra propia realización. Pero si lo hacemos intervenir, puede resultar el contrario de la nada, la otra alternativa, el todo» (Sogni diurni, sogni ad occhi aperti..., cit., p. 158). En otros términos, como observa Vattimo, «esta totalidad (o sea, en de-finitiva, el “sentido” de la historia) no es algo que el hombre deba leer en la realidad entendida como aquello que se contrapone a él, como el objeto al sujeto. La totalidad se hace y se interpreta a la vez e insepara-blemente en los procesos de acción entre hombre y naturaleza, hombre y mundo, etc. El sentido de la historia no existe ni se realiza sin noso-tros, y por otra parte, tampoco es una pura invención de uno o más hom-bres: es un proceso subjetivo-objetivo en el cual también entra, como

103

elemento modificante, prácticamente el esfuerzo que el hombre realiza para reconocer este mismo sentido (ob. cit., p. 27).

En consecuencia, en vez de reducir el hombre a una «pieza» del juego cósmico, Bloch hace de él, y de su libre y creativa proyectualidad, el punto de Arquímedes del mundo, confiándole «nada más y nada menos que la responsabilidad del ulterior destino del proceso cósmico» (A. Jüger, Reich ohne Gott, Zurich, 1969, P. 160). En efecto, según

el marxismo «schellingiano» de Bloch, la naturaleza, que también se halla en un estado de alienación, puede «retornar» a sí misma sólo gracias a la obra de nuestra especie: «La historia de la naturaleza “mira” a la historia de la humanidad, y está obligada a “recurrir” a la misma humanidad... Lo que hay de auténtico (Das Eigentliche) en el mundo falta aún. “En el miedo de verse frustrado, en la esperanza del éxito”, espera su propia realización a través del trabajo de los hombres reunidos en sociedad... Es la doctrina de las potencias de Schelling, interpretada en términos marxistas...» (J. Habermas, cit., p. 194); «“resurrección de la naturaleza” significa acelerar la salida del sol, predisponer el camino para el proceso del mundo, posibilidad y la otra categoría de la potentia del hombre, o sea, la posibilidad de transformar el mundo en el sentido marxiano y en un sentido que va más allá de Marx, o sea, de extraer del mundo la cara del hombre que en él duerme y donde tiene una tan difícil existencia» (Mutare il mondo... , cit., p. 120).

Esta valoración de la obra humana no impide que la obra de Bloch, considerada globalmente, resulte ambiguamente dividida entre una fundamentación metafísica-cosmológica y una fundamentación antropológico-social de la praxis utópica. Presenta, además, numerosas dificultades y aporías, empezando por la misma noción de «fin» de la historia. Dificultad que el carácter obstruso y huidizo de los textos acentúa ulteriormente y que la literatura especializada en el tema ha manifestado abundantemente. (cfr. los trabajos de J. Habermas, B. Schmitz, Th. W. Adorno, G. Cunico, L. Boella, etc.).

En 1957 Bloch publica *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* («Diferenciaciones en el concepto de progreso»), en el que – rechazando la idea de un progreso uniforme y rectilíneo – postula la presencia de ritmos temporales diversos, los cuales, en vez de constituir «la fila india del primero y del después» (trad. ital., en *Dialettica e speranza*, Florencia, 1967, p. 33), se cruzan y coexisten entre sí, estructurando la realidad ya no como un *universum* homogéneo, sino como un *multiversum* heterogéneo, donde rige la ley de la *Ungleichzeitigkeit* (acontemporaneidad, asincronía) entre pueblo, clases y esferas culturales diversas. Esto no excluye que en el interior de este *multiversum* (o dialéctica «de varios estratos») sea posible reencontrar un *cantus firmus*, constituido por el proyecto revolucionario de una clase en ascenso, que tiene como misión

104 histórica la de “decidir” el presente a la luz de la herencia del pasado y de la espera utópica del futuro (cfr. sobre estas cuestiones, B. Boella, *Multiversum. Tempo e storia* in Ernst Bloch, Nápoles, 1979).

Por lo que respecta al tema de la materia, el último magnum opus de Bloch es *Experimentum mundi*, una obra de 1975 en la cual, recogiendo de forma orgánica la trama de su ontología, desemboca en una doctrina sistemática de las categorías (o sea, de los modos de ser más universales de la materia) basada en la idea del mundo como autoexperimento problemático de salvación.

## 888. BLOCH: ATEÍSMO Y «RELIGIÓN EN HERENCIA»

Otro aspecto característico del pensamiento de Bloch que ha tenido una cierta resonancia dentro de la cultura contemporánea es el de su esfuerzo por recuperar algunos aspectos religiosos dentro en un contexto radicalmente ateo y materialista. El ateísmo de Bloch tiene sus raíces en su intuición y sus convicciones juveniles. El propio filósofo recuerda haber compuesto, con sólo trece años, un escrito titulado *Das Weltall im Lichte des Atheismus* («El cosmos a la luz del ateísmo») que empezaba

así: «La materia es la madre de toda existencia. Ella sola es la creadora de todo, y ningún ser sobre-natural ha intervenido en ella» (cfr. *Mutare il mondo...*, cit., p. 49). Incluso posteriormente él no ha hecho más que confirmar y repetir hasta el final Su elección atea: «El ateísmo es el presupuesto de la utopía concreta, al igual que la concreta utopía es la irrenunciable aplicación del ateísmo» (*Ateísmo nel cristianesimo*, Milán, 1971, p. 299). Esta elección está estrechamente ligada a su filosofía del no-aún y deriva, en última instancia, del rechazo a admitir que la base de nuestro universo imperfecto pueda ser una Perfección ya del todo realizada y cumplida (o sea, un Dios creador y regidor de todas las cosas). En efecto, ya en *Esprit de la utopía*, Bloch, rechazando la idea de Dios como autor y garante del actual orden (negativo) del mundo, había escrito, presa de un singular “amor a Dios”, que «también el ser abandonados (*die Verlassenheit*) es una manera, una manera terrible, de ser abrazados por Dios; él no es, Dios, solamente vale, también el ateísmo es una enorme devoción (*un-geheure Frömmigkeit*), un ferviente amor a Dios (*heißeste Gottesliebe*), si puede significar: descargar, mantener puro a Dios de este mundo y de su gobierno...» (*Geist der Utopie*, ed. 1918, cit., p. 341).

Todo esto significa que el deísmo de Bloch no deriva tanto, o en primer lugar, de influencias externas, cuanto del orden estructural interno de la filosofía de la esperanza. Es verdad que él, aun haciendo propio el ateísmo de Marx, ha ido más allá de Marx. La peculiaridad del ateísmo-

105

mo de Bloch resulta evidente en relación con la interpretación de la religión. Ésta, afirma Bloch en polémica con el materialismo «vulgar», no es únicamente droga y evasión. Ciertamente, ha sido Marx quien ha escrito la frase según la cual la religión es el «opio de los pueblos», pero él la ha escrito en un contexto en el cual se lee que «la miseria religiosa es la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón...». En otros términos, en el fragmento en cuestión, se hallan presentes también «el “suspiro” y la “protesta” contra el mal estado presente, y su palabra clara no habla sólo de adormecimiento» (*Ateísmo en el cristianismo*, cit., p. 96). En cualquier caso, la religión, desde el punto de vista de Bloch, no es únicamente alienación y superestructura, sino algo más profundo que se vincula estrechamente al modo de ser del hombre en el mundo. En efecto, como había ya visto Feuerbach, contiene, aunque sea bajo el disfraz de un complejo «criptograma», toda la riqueza de la realidad humana, todos sus sueños y deseos, configurándose como el calco en negativo de la humana imperfección: «el hombre ha inventado este más allá, y lo ha relleno de imágenes y de cumplimientos del deseo, puesto que no le basta tener como realidad únicamente a la naturaleza y, sobre todo, porque su propia existencia aún no se ha realizado» (*Ib.*, p. 267).

En particular, y aquí entramos en el punto que es más importante para Bloch, la religión representa la manifestación más universal de la esperanza y del anhelo a la totalidad (*Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1404). Esto no implica que donde haya religión tenga que haber esperanza, puesto que existe también una religión «dictada por el cielo y por la autoridad». Sin embargo es realmente verdad lo inverso, o sea que «donde hay esperanza, allí hay también religión» (*Ateísmo nel cristianesimo*, cit., p. 31). Es más, como demuestra la historia, «Las grandes religiones de la humanidad han sido a menudo una abusiva metamorfosis consolatoria de la voluntad de un mundo mejor, pero también han sido durante tiempo, su habitación más decorada, e incluso todo el edificio» (*Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1390). De hecho la religión ha contribuido a mantener viva, a través de los siglos, aquella <

Este proyecto de tomar la religión en herencia no equivale, obviamente, a una aceptación de la noción tradicional de Dios, que Bloch considera como un «ideal utópicamente hipostatizado del hombre desconocido» (ib., p. 1515 y sg.), o sea, al estilo de Feuerbach y Marx, como una ilu-

106soria proyección celeste de las esperanzas terrestres, culpables, en cuanto tales, de alejar al hombre de su trascender concreto y mundano: «Y, en fin... la paradoja más fuerte en la esfera religiosa, ya de por sí rica en paradojas: la eliminación del mismo Dios, a fin de que, precisamente la conciencia religiosa, con esperanza en la totalidad, tenga frente a sí un espacio abierto y ningún trono fantasma que venga de la hipóstasis» (Ib., p. 1412; trad. ital. en *Religión en herencia*, a cargo de F. Cappelletti, Brescia, 1979, 1985, p. 249). Heredar la religión no significa tampoco heredar algunas de sus creencias y ritos. En efecto, para Bloch no se trata de heredar el material imaginativo de la religión, sino su instante esencial, o mejor el espacio por ella ocupado: «cuando ya no debería haber duda alguna sobre lo positivo, antropológicamente-utópico, del ateísmo, queda abierto por él este último problema: «¿qué se ha hecho del espacio vacío que la liquidación de la hipóstasis-Dios deja o no deja en herencia?» (Ib., p. 1529; *Religione in eredit*, cit., p. 318).

La respuesta de Bloch a esta pregunta es clara y perentoria. Aclarado que la religión – entendida como «la más incondicionada de las utopías, la utopía de lo incondicionado» (Ib., p. 1413; *Religión en herencia*, cit., p. 253) – se identifica con el espacio propio de la esperanza, se trata de recuperar, en el trascender inmanente y en la escatología sin Dios que la acompaña, aquel anhelo a la perfección y al «totalmente otro» que es congénito al acto religioso. En otros términos, dado por sentado que el espacio de la religión no remite a una realidad «factual», ni tampoco a una «quimera», se trata de asumir en clave atea y utópico-concreta, o sea, en las formas concordantes con una cultura en la cual «el mirar hacia adelante ha substituido al mirar hacia lo alto» (*Ateísmo nel cristianesimo*, cit., p. 324), el sueño mesiánico de «un nuevo cielo y una nueva tierra», substituyendo: 1) la creencia supersticiosa en Dios por la genuina fe en lo humanum; 2) el Deus absconditus de la mística por el homo absconditus de la historia por venir; 3) el cristiano reino de los cielos por el marxista reino de la tierra; 4) la imaginaria «providencia» divina por el libre y concreto comportamiento del hombre: «el reino, también en su forma secularizada y, ante todo, en su forma utópicamente total, permanece en cuanto frente-espacio mesiánico, también sin teísmo alguno, o incluso, permanece únicamente sin teísmo tal como nos lo ha demostrado progresivamente cada “antropologización del cielo”, desde Pro-meteo a la fe del Mesías. Donde hay el gran señor del mundo, la libertad no tiene espacio, ni siquiera la libertad de los hijos de Dios y la figura del reino que, en su forma místicamente-democrática, se hallaba presente en la esperanza quiliástica. La utopía del cielo aniquila la hipótesis de un Dios creador y la ficción de un Dios celeste, pero no el espacio final en el que el Ens perfectissimum tiene abierto el abismo de su latencia todavía no frustrada. La existencia de Dios, Dios entendido en su

107

esencialidad es superstición; la fe es sólo la de un reino mesiánico de Dios-sin Dios» (*Das Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1413; *Religión en herencia*, cit., ps. 250-54).

Según Bloch, heredar la religión equivale en la práctica a heredar la religión hebraico-cristiana. En efecto, aunque rechazando en teoría la noción hegeliana de una religión «absoluta», nuestro autor ve en el mesianismo cristiano la manifestación típica de la



esperanza utópica total (Hoffnung in Totalität): «si es válida aquella frase de que donde hay es-panza hay religión, el cristianismo con su fuerte punto de partida y su rica historia de los heréticos, manifiesta al final una esencia de la reli-gión que no es un mito estático y por lo tanto apologético, sino humano-escatológico y por esta razón mesianismo explosivo. Sólo aquí vive – libre de la ilusión, de la hipóstasis de Dios, del tabú de los señores – el único substrato significativo que la religión hereda: esperanza explosiva en totalidad (Ib., p. 1404; Religione in eredita, cit., p. 238). Es más, Bloch llega a ver en el cristianismo la gestación misma del ateísmo. La aclaración de esta tesis se recoge, sobre todo, en las páginas de Atheismus im Christentum, obra en la cual Bloch, oponiéndose a los modelos exegéti-cos tradicionales se propone des-teocratizar la Biblia, mediante una lec-tura «herética» de los textos que procede desde «abajo» en vez de desde «arriba».

Leída como Biblia pauperum y en antítesis con las llamadas «fes del asentimiento de las diversas formas de dominio existentes en el mundo» – en particular la religión «curial» y «pontificizada» de los católicos y la «conservadora» de los luteranos – las Escrituras manifiestan una car-ga inagotable de esperanza rebelde: «Hay... en la Biblia un explosivo po-tencial revolucionario... sin igual. Los ambientes dominantes y la iglesia dominante lo han disimulado, plegado o disfrazado con adornos» (Mu-tere il mondo, cit., p. 112); «de un modo diferente a como habría podi-do llegar a ser Biblia pauperum, en el sentido más agudo, durante la guerra de los campesinos italianos, ingleses, franceses, alemanes... Con Zeus, Júpiter, Marduk, Ptah y Vitzliputzli, Thomas Münzer no habría en ver-dad tocado la música que se inició con la salida de Egipto y con un Jesús para nada dulce... (Ateísmo nel cristianesimo, cit., p. 30). Volviéndose un «detective rojo» de la Biblia, Bloch llega a encontrar «entre las con-soladoras palabras desde lo alto, el originario suspirar y murmurar des-de lo bajo y, en las ideologías religiosas dominantes, los misterios de de-seo de los dominados» (J. Moltmann, In dialogo con Ernst Bloch, cit., p. 51). «Estos elementos rebeldes afloran continuamente en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Se toma la Biblia y se controla, por ejemplo, cuántas veces se recurre a la palabra “murmurar”!»; «También el Libro de Job, lleno de acusaciones, en el cual el hombre comparece en acto acusatorio con toda su miseria, sus úlceras, su sufrimiento, su enferme-

108dad y sus preocupaciones, levantando incesantemente el puño – un ¡puño comunista! – pertenece a este contexto. El Libro de Job fue aceptado por Lutero sólo con gran esfuerzo entre los libros canónicos del Antiguo y del Pv'uevo Testamento. Ha sido considerado siempre como sumamen-te peligroso y no han faltado intentos sucesivos de manipular este revo-lucionario texto, extrapolando algunos de sus pasajes» (Mutare il mon-do..., cit., p. III).

La ruptura entre la Biblia «oficial» de los señores y la subterránea (más genuina y potente) de los pobres, halla su expresión teológica en una diversa interpretación de lo divino: de un lado, un Dios creador y soberano del mundo, que se auto-complace en lo que ha creado («he aquí, era muy bueno...») y exige sumisión; por otro lado, un Dios apocalípti-co y salvador («he aquí, yo hago nueva cada cosa...») que alumbró la esperanza de aquellos que sufren y que sueñan en nuevos cielos y nuevas tierras. La lectura herética de Bloch halla su propia cima en la identifi-cación (atea) entre Cristo y Dios. En efecto, en Jesús hijo del hombre y en la afirmación de su identidad con el Padre («Quien me ve, ve al Padre»), Bloch ve realizarse la promesa de la serpiente («Eritis sicut deus, scientes bonum et malum»). Promesa que hace salir al hombre del «par-que de los animales» (Hegel) y lo lleva por las calles del mundo y de la historia. En otros términos, «Irónicamente contra el antiguo arrianismo y sus recientes

variantes liberales..., Bloch sostiene la identidad consubstancial de Jesús con Dios. Pero esta fórmula no designa el real hacerse hombre de Dios, sino el pleno hacerse Dios del hombre... Dios y hombre se vuelven un único ser sin distinción. Una razón místico-utópica cumple la promesa de la serpiente» (J. Moltmann, en *In dialogo con Ernst Bloch*, cit., p. 53).

Cuanto se ha afirmado hasta ahora hace que resulte menos abstrusa y paradójica la directriz de Bloch según la cual «solamente un ateo puede ser buen cristiano» y «solo un cristiano puede ser un buen ateo» (*Ateísmo nel cristianesimo*, cit., p. 32).

Mediante esta fórmula, Bloch intenta decir que el ateísmo representa una forma de autenticación del cristianismo, así como el cristianismo representa una forma de preparación del ateísmo

La teoría blochiana según la cual en la religión se expresaría una necesidad auténtica de recibir «en herencia», se configura como algo nuevo respecto al marxismo vulgar y a la tendencia de considerar como «verdaderas» y «fundadas» solamente las necesidades económicas y «falsas» o «ilusorias» las necesidades encarnadas en las llamadas «superestructuras». En realidad, suponiendo que la materia sea necesidad y hambre de formas, resultarán «materiales» y por lo tanto genuinas, no sólo las necesidades económicas, sino también las llamadas «espirituales» (cfr. G. Vattimo, cit., p. 21 y sg.). En otros términos, desde el punto de vista

109

de Bloch, el hombre no está «materialmente» hambriento sólo de comida, sino también de felicidad, etc. Tanto es así que, conociendo tales necesidades, se acaba (contra la voluntad misma de Marx) por «eternizar» el homo oeconomicus de la civilidad capitalista.

Por cuanto se refiere a la religión, todo esto no excluye que Bloch – concibiendo la teología como antropología, o sea, como superación de los muchos tesoros «derrochados en el cielo» (Hegel), y resolviendo los ejemplos de la fe en la escatología atea y marxista de la auto-redención del hombre – haya acabado por encarnar el típico ejemplo de un filósofo teológico sin Dios, destinado a dejar “insatisfechos”, pero también a «provocar» intelectualmente a creyentes y no creyentes: «A los ateos, el libro les parecerá excesivamente religioso, a los cristianos demasiado ateo. Mas quien lo lea sin prevenciones no lo dejará sin haber llegado a nuevas preguntas» (cfr. J. Moltmann, ob. cit., p. 54).

## BIBLIOGRAFÍA

866-867. Sobre el marxismo en general: G. D. R. Cole, *Socialist Thought*, Londres, 1953 sgs.; L. Valiani, *Questioni di storia del socialismo*, Turín, 1958; E. Ragionieri, *Il marxismo e l'internazionale*, Roma, 1968; P. Vranici, *Storia del marxismo*, Roma, 1971, 2 vol; L. Colletti, *Ideologia e società*, Bari, 1972; AA. VV., *Storia del marxismo contemporaneo*, Milán, 1974; D. Settembrini, *Socialismo e rivoluzione dopo Marx*, Nápoles, 1974; E. Botto, *Il neomarxismo*, Roma, 1976, 2 vols.; G. Marramao, *Automarxismo e socialismo di sinistra tra le due guerre*, Milán, 1977; R. Racinaro, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, Bari, 1978; AA. VV., *Storia del marxismo*, Turín, 1978-1981, 4 vol.; M. L. Salvadori, *Dopo Marx*, Turín, 1981; G. La Grassa, *L'inattualità del marxismo*, Milán, 1989.

En Italia: A. Lavecchio, *Il marxismo in Italia*, Milán, 1952; G. Sasso, *Aspetti della storiografia filosofica marxista in Italia, 1941-1955*, en «Nord e Sud», 1956, 14; E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, Milán, 1964-1977; V. Frosini, *Breve*

storia critica del marxismo in Italia, Catania, 1965; P. Spriano, Storia del Partito Comunista Italiano, Turín, 1967-1975, 5 vols.; G. Marramao, Marxismo e revisionismo in Italia, Bari, 1971; AA. VV., Il marxismo italiano degli anni Sessanta, Roma, 1972; C. Vigna, Le origini del marxismo teorico in Italia, Roma, 1977; P. Favilli, Il socialismo italiano e la teoria economica di Marx (1892-1902), Nápoles, 1980; M. Ciliberto, Filosofia e politica nel Novecento italiano, Bari, 1982; G. Bedeschi, La parabola del marxismo in Italia. 1945-1983, Roma-Bari, 1983; E. Garin, Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità, Bari, 1983.

868-869. Obras de Labriola: Scritti varii di filosofia e politica, a cargo de B. Croce, Bari, 1906; La concezione materialistica della storia, Bari, 1938; a cargo de E. Garin, Bari, 1965; Democrazia e socialismo in Italia, a cargo de L. Cafagna, Milán, 1954; Opere, a cargo de L. Dal Pane, Müán, 1959-1962, 3 vols.; Scritti di pedagogia e di politica scolastica, a cargo de D. Bertoni Jovine, Roma, 1961; Saggi sul materialismo storico, a cargo de V. Gerratana y A. Guerra, Roma, 1964 (con una amplia bibliografía en las ps. 379-457); Scritti politici, a cargo de V. Gerratana, Bari, 1970; Scritti filosofici e politici, a cargo de F. Sbarberi, Turín, 1973, 2 vols.

Sobre Labriola: S. Diambri Palazzi, Il pensiero filosofico di A. Labriola, Bologna, 1923; L. Dal Pane, A. Labriola. La vita e il pensiero, Roma, 1934; Id., A. Labriola nella politica e nella cultura italiana, Turín, 1935; S. Bruzzo, Il pensiero di A. Labriola, Bari, 1942; L. Actis Perinetti, Antonio Labriola e il marxismo in Italia, Turin, 1958; M. Tronti, Tra materialismo storico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola, en AA. VV., La città futura, a cargo de G. Scalia y A. Caracciolo, Milán, 1959, ps. 139-162; M. Corsi, A. Labriola e l'interpretazione della storia, Nápoles, 1963; A. Guerra, Il mondo della sicurezza. Ardigo, Labriola, Croce, Florencia, 1963; A. Negri, Il «marxismo teorico» di A. Labriola, en «Giornale critico della filosofia italiana», 64, I, ps. 66-114; B. Widmar, Antonio Labriola, Nápoles, 1964; G. Mastroianni, A. Labriola e la filosofia in Italia, Catanzaro, 1969; A. Bertondini, A. Labriola. Educazione politica e cultura, Urbino, 1974; F. De Aloysio, Studi sul pensiero di A. Labriola, Asís-Roma, 1976; G. Mastroianni, A. Labriola e la filosofia in Italia, Urbino, 1976; N. Siciliani de Cunis, Studi su Labriola, Urbino, 1976; S. Poggi, A. Labriola. Herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano, Milán, 1978; Id., Introduzione a Labriola, Roma-

110Bari, 1981 (con bibliografía); F. Sbarberi, Ordinamento politico e società nel marxismo di A. Labriola, Milán, 1986.

870. De Croce: Materialismo storico ed economia marxistica, Palermo, 1900; 2ª ed. ampliada, 1907; 6ª ed. ampliada, 1914; 10ª ed., 1961; Lettere a Giovanni Gentile. 1896-1924, a cargo de A. Croce, con una introducción de G. Sasso, Milán, 1981. Algunas cartas de Croce a Gentile se pueden leer en el «Giornale critico della filosofia italiana», 1969, I, ps. 1-100. Las Cartas de Croce a Labriola se pueden leer en el volumen de este último Lettere a B. Croce. 1895-1904, Nápoles, 1975.

Sobre Croce y el marxismo: M. Corsi, Le origini del pensiero di B. Croce, Florencia, 1951; 2ª ed., Nápoles, 1974; E. Agazzi, Il giovane Croce e il marxismo, Turin, 1962 (sobre el cual ver P. Rossi, Note su Croce e il marxismo, en «Rivista critica di storia della filosofia», 1964, ps. 316-325); L. Dal Pane, Il materialismo storico nelle lettere di B. Croce a Giovanni Gentile, en «Giornale degli economisti e Annali di economia», julio-agosto 1969, ps. 491-512; N. Badaioni, Croce contro Marx e la questione del paragone ellittico, en A. Bruno (a cargo de), Benedetto Croce, Catania, 1974, ps. 9-40; D. Fauci, La filosofia politica di Croce e Gentile, Florencia, 1974; V. Pirro,

Filosofia e politica in Benedetto Croce, Roma, 1977.

De Gentile: Una critica del materialismo storico, en «Studi storici» VI, 1897, 3, ps. 379-423; La filosofia di Marx, Pisa, 1899; 2' ed., en Apéndice a I fundamenti della filosofia del diritto, Florencia, 1937; 3' ed., como volumen autónomo, ivi., 1955; 4' ed., como vol. XXVIII de las Obras Completas;

Sobre Gentile y el marxismo: U.Spirito, Gentile e Marx, en «Giornale critico della filosofia italiana», 1947, I-II, ps. 145-166 (contra el cual ver S. Alberghi, Sull'attualismo gentiliano e la filosofia della prassi, en «Fatti e teorie», 1948, IX, ps. 1-37); Id., Gentile e il socialismo, en Dall'attualismo al problematicismo, Florencia, 1976, ps. 109-125); A. Signorini, Il giovane Gentile e Marx, Milán, 1966; A. Negri, Attualismo e marxismo, en «Giornale critico della filosofia italiana», 1958, I, ps. 64-117 (contra el cual ver G. Giraldi, Gentile marxista?, en «Sistemica», octubre-diciembre 1969, ps. 285-287); H. S. Harris, La filosofia sociale di Gentile (1960); A. J. Gregor, G. Gentile and the Philosophy of the young Marx, en «Journal of History of Ideas», 1963, ps. 213-230; A. Signorini, Il giovane Gentile e Marx, Milán, 1966; G. Uscatescu, Gentile e Marx, en «I problemi della pedagogia», 1968, ps. 587-594; A. Lo Schiavo, La filosofia politica di Gentile, Roma, 1971; M. L. Cicalese, La formazione del pensiero politico di Gentile, Roma, 1971; M. L. Cicalese, La formazione del pensiero politico di Gentile, Milán, 1972; D. Faucci, La filosofia politica di Croce e di Gentile, Florencia, 1974; S. Romano, Giovanni Gentile, Milán, 1984; nueva edición completada, ivi., 1990, ps. 15 y sgs.

Más en general: F. Valentini, La controriforma della dialettica. Coscienza e storia nel neoidealismo italiano, Roma, 1966; N. Badaloni-C. Muscetta, Labriola, Croce, Gentile, Roma-Bari, 1978; A. Bruno, Marxismo e idealismo italiano, Florencia, 1979; J. Jacobelli, Croce e Gentile, Milán, 1989.

871. De los numerosos escritos de Mondolfo: Memoria e associazione nella scuola cartesiana, Florencia, 1900; Uno psicologo associazionista: E. B. de Condillac, Palermo, 1901; L'opera di Condillac, Bolonia, 1927; L'infinito nel pensiero dei Greci, Florencia, 1934; Problemi del pensiero antico, Bolonia, 1936; Il pensiero antico, Florencia, 1949; Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia, Florencia 1952; rist., ivi., 1969; Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi, Milán, 1955; La filosofia come problematicità e lo storicismo, en «Il Diaiogo», octubre 1958; Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966, a cargo de N. Bobbio, Turín, 1968 y 1975; Il materialismo filosofico in Federico Engels, Florencia, 1973.

Sobre él: S. Anselmi, Incontro con R. Mondolfo, Senigallia, 1961; L. Verneti, R. Mondolfo e la filosofia della prassi (1899-1926, Nápoles, 1966; D. F. Pro, R. Mondolfo, Buenos Aires, 1967; G. Marramao, Filosofia e revisionismo in Italia, Bari, 1971, capítulo V I; M. Pogatschnig, Critica al determinismo, centralità del soggetto e «spettro del materialismo» in R. Mondolfo, en «Aut-Aut», 1974, 14; AA. VV., Filosofia e marxismo nell'opera di R. Mondolfo, Florencia, 1979; AA. VV., Pensiero antico e pensiero moderno in R. Mondolfo, Bolonia, 1979; N. Tabaroni, Rodolfo Mondolfo. Per un realismo critico-pratico, Pádua, 1981.

872-874. Principales ediciones de los escritos de Gramsci: Quaderni dal carcere, a cargo de V. Gerratana, Turín, 1975, 4 vols.; Roma, 1977, 6 vols.; Lettere dal carcere, a cargo de P. Spriano, Turín, 1971. Además: Scritti giovanili (1914-1918), Turín, 1975; Sotto la Mole (1916-1920), Turín, 1955; L'ordine nuovo (1919-1920), Turín, 1955; Socialismo e fascismo. L'ordine nuovo (1921-1922), Turín, 1966; La costruzione del partito comunista (1923-1926), Turín, 1971; Scritti 1915-1921, Milán, 1976; Cronache torinesi, Turín, 1980; La questione meridionale, Roma, 1966, Cfr. también la antología 2000 páginas de Gramsci, a cargo de G. Ferrata y N. Gallo, Milán, 1964.

Sobre Gramsci: N. Matteucci, Antonio Gramsci e la filosofia della prassi, Milán, 1951; R. Mondolfo, Intorno Gramsci e alla filosofia della prassi, Milán 1955; C. L. Ottino, Concetti fondamentali della teoria politica di Gramsci, Milán, 1956 (sobre la cual ver la revisión de N. Bobbio en «Rivista di filosofia», LV III, 2, 1957, ps. 224-225); N. Bobbio, Teorie politiche e ideologie nell'Italia contemporanea, en AA.VV., La filosofia contemporanea in Italia, Asti, 1958; después en Italia civile, Manduria, 111

1964, ps. 13-50; 2ª edic., Florencia, 1986, ps. 13-50; Id., Gramsci e la concezione della società civile, Milán, 1976; Id., Gramsci e il PCI, en «Mondoperaio», I, enero 1977, ps. 41-44; Id., Saggi su Gramsci, Milán, 1990; AA.VV. Studi gramsciani, Roma, 1959; AA.VV., La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci, a cargo de G. Scalia y A. Caracciolo, Milán, 1959; G. Tamburrano, Antonio Gramsci. La vita, il pensiero, l'azione, Manduria, 1963; P. Spriano, Gramsci e l'Ordine nuovo, Roma, 1965; Id., Gramsci in carcere e il partito, Roma, 1977; G. Fiori, Vita di Antonio Gramsci, Bari, 1966; J. Texier, Gramsci, Paris, 1966; AA.VV., Gramsci e la cultura contemporanea, a cargo de P. Rossi, Roma, 1969-70, 2 vols. ; M. L. Salvadori, Gramsci e il problema storico della democrazia, Turín, 1970; M. A. Manacorda, Il principio educativo in Gramsci, Roma, 1970; L. Paggi, Gramsci e il moderno principe, Roma, 1970; J.-M. Piotte, La pensée politique de Gramsci, París, 1970; C. Riechers, Antonio Gramsci. Manismus in Italien, Frankfurt dM., 1970; G. Nardone, Il pensiero di Gramsci, Bari, 1971; A. Nesti, Il pensiero de A. Gramsci, Roma, 1971; L. Gruppi, Il concetto di egemonia in Gramsci, Roma, 1972; G. Bonomi, Partito e rivoluzione in Gramsci, Milán, 1973; D. Grisoni-R. Maggiori, Lire Gramsci, París, 1973; M. A. Macciocchi, Per Gramsci, Bolonia, 1974; N. Badaloni, Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica, Turín, 1975; AA.VV., Attualità di Gramsci, Milán, 1977; AA.VV., Politica e storia in Gramsci, Roma, 1977-79, 2 vols.; A. Davidson, A. Gramsci. Towards an Intellectual Biography, Londres, 1977; U. Cerroni, Lessico gramsciano, Roma, 1978; F. Lo Piparo, Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci, Roma-Bari, 1979; V. Melchiorre-C. Vigna-De Rosa, A. Gramsci, Roma, 1979, 2 vol.; P. Bonetti, Gramsci e la società liberaldemocratica, Roma-Bari, 1980; T. La Rocca, Gramsci e la religione, Brescia, 1981; G. Francioni, L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni dal carcere», Napoles, 1984; L. Paggi, Le strategie del potere in Gramsci, Roma, 1984; F. Sbarberi, Gramsci: un socialismo armonico, Milán, 1986; M. Finocchiaro, Gramsci critico e la critica, Roma, 1988; J. Ranke, Marxismus und Historismus bei A. Gramsci. Philosophische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen, Frankfurt, 1989, 2 vol.; W. Tega (a cargo de) Gramsci e l'occidente. Transformazioni delle società e riforma della politica, Bolonia, 1990.

875-878. Bibliografía de los escritos de Lukács (hasta el 65) en apéndice a Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von G. Lukács, a cargo de F. Benseler, Neuwied-Berlín, 1965, ps. 625-696. Otras indicaciones en G. Bedeschi, Introduzione a Lukács, Roma-Bari, 1976, ps. 131-144. Las Obras Completas de Lukács han sido publicadas por la editorial Luchterhand (Neuwied, 1962 sgs.) Principales traducciones italianas: Goethe e il suo tempo, Milán, 1949; Saggi sul realismo, Turín 1950; Prolegomeni a un'estetica marxista, Roma, 1957; La distruzione della ragione, Turín, 1959-1974; Il giovane Hegel e i problemi della società capitalista, Turín, 1960 y 1975; Teoria del romanzo, Milán, 1962; L'anima e la forma, Milán, 1963; Il romanzo storico, Turín, 1965; Storia e coscienza di classe, Milán, 1967; Scritti politici giovanili (1919-1928), Bari, 1972; Marxismo e politica culturale, Turín, 1977; Estetica, Turín, 1973;

Filosofia dell'arte e Estetica di Heidelberg, Milán, 1973-1974, 2 vols.

Sobre Lukács: J. Révai, La littérature et la démocratie populaire. A propos de G. Lukács, París, 1950; AA.VV., G. Lukács zum siebzigsten Geburtstag, Beriín, 1955; AA.VV., G. Lukács und der Re-visionismus. Eine Sammlung von Aufsätzen, Berlín, 1960; C. Carbonara, L'estetica del particolare di G. Lukács e G. Della Volpe, Messina, 1961; G. Prestipino, L'arte e la dialettica in Lukács e Della Volpe, Messina-Florenca, 1961; E. Paci, Funzione delle scienze e significato dell'uomo, Milán, 1963, ps. 303-406; V. Zitta, Lukács' Marxism: Alienation Dialectics, Revolution. A Study in Utopia and Ideology, The Hague, 1964; AA.VV., Festschrift zum 80. Geburtstag von G. Lukács, Neuwied, 1965; G. E. Rusconi, La problematica del giovane Lukács, en «Rivista di Filosofia neoscolastica», 1966, ps. 63-90; Id., La teoria critica della società, Boionia, 1968, ps. 47-98; D. Ketler, Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918-1919, Neuwied, 1967; T. Periini, Utopia e prospettiva in G. Lukács, Bari, 1968; M. Vacatello, Lukács. Da «Storia e coscienza di classe» al giudizio sulla cultura borghese, Florenca, 1968; G. Vacca, ¿Lukács o Korsch?, Bari, 1969-1974; AA.VV., G. Lukács. The Man, his Work and his Ideas, Londres, 1970; G. Bedeschi, Introduzione a Lukács, Bari, 1970, 1982; P. Chiarini, Brecht, Lukács e il realismo, Bari, 1970; L. Boeila, Il giovane Lukács, Bari, 1977; E. Matassi, Il giovane Lukács. Saggio e sistema, Napoles, 1979; N. Tertulian, Georges Lukács, París, 1980; Id., Lukács, Paris, 1985, trd. ita., Roma, 1986; AA.VV., Lukács e il suo tempo. La costanza della ragione sistematica, o cargo de M. Valente, Napoles, 1984; C. Cases, Su Lukács, Turín, >985. – Otras indicaciones en F. H. Lapointe, Georg Lukács and his Critics, 1910-1982, Westport, 1983.

880-882. Principales escritos de Korsch: Marxismus und Philosophie (1923), trad. ingl., Nueva York, 1963; trad. ital., Milán, 1966 (con bibliografía de los escritos editados e inéditos de Korsch en las ps. 179-193); Karl Marx (1938), trad. ital., Roma-Bari, 1977. Entre las otras traducciones italianas: Il materialismo storico. Antikautsky, Bari, 1971; Dialettica e scienza nel marxismo, Roma-Bari, 1974; Scritti politici, Roma-Bari, 1975, 2 vols.

Sobre Korsch: G. E. Rusconi, La teoria critica della società, Bolonia, 1968; G. Vacca, ¿Lukács o Korsch?, Bari, 1969, 1974; Id., Criticità e trasformazione, Korsch teorico e politico, Bari, 1978; A. Carrino, Stato e filosofia nel marxismo occidentale. Saggio su Korsch, Napoles, 1981.

112.883-888. Principales escritos de Bloch: Geist der Utopie, Munich-Leipzig, 1918; zweite Fassung, Beriín, 1923; nueva edición revisada de la segunda ampliación, Frankfurt dM., 1964; trad. itai. a cargo de F. Coppelotti y V. Bertolino, Florenca, 1980; Thomas Münzer als Theologe der Revolution, Munich, 1921; Spuren, Berlin, 1930; nueva edición ampliada, Frankfurt dM., 1969; Erbschaft dieser Zeit, Zurich, 1935; nueva edición ampliada, Frankfurt a.M., 1962; Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz (1936-1937 y 1969-1971), Frankfurt dM., 1972; Das Prinzip Hoffnung (1938-1947), Frankfurt dM., 1959; Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Berlín-Ost., 1949; nueva edición ampliada, Frankfurt a.M., 1962; trad. ital. a cargo de R. Bodei, Bolonia, 1975; Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt, dM., 1961; Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt dM., 1963; Literarische Aufsätze, Frankfurt dM., 1965; Atheismus im Christentum, Frankfurt dM., 1968; trad. ital. a cargo de F. Coppelotti, Milán, 1970; Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, Frankfurt dM., 1969; Politische Messungen, Pestzeit, Vormarx, Frankfurt dM., 1970; Experimentum Mundi, Frankfurt dM., 1975; trad. ital. a cargo de G. Cunico, Brescia, 1980; Zwischenwelt in der Philosophiegeschichte, Frankfurt

d.M., 1977; Tendenz-Latenz-Utopie, Frankfurt dM., 1978. Para las otras traducciones italianas de los ensayos a parte de libros : Dialectica e speranza, antología a cargo de L. Sichi-rollo, Fiorencia, 1967; L'arco utopia-materia, a cargo de S. Zecchi, en «aut-aut», 1971, 125; Karl Marx, a cargo de L. Tosti, con una introducción de R. Bodei, Bolonia, 1972; Religione in eredita, a cargo de F. Coppelotti, Brescia, 1979. – La editorial Suhrkamp ha publicado la Gesamtausgabe (Frankfurt dM., 1959-1977) en 16 volúmenes, a los que se les ha añadido un volumen póstumo *Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*.

Sobre Bloch: I. Mancini, *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia, 1974; S. Zecchi, *Utopia e speranza nel comunismo. Un'interpretazione della prospettiva di E. Bloch*, Milán, 1974; S. Cunico, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di E. Bloch*, Florencia, 1976; G. Pirola, *Religione e utopia concreta in E. Bloch*, Bari, 1977; B. Schmidt, *Materialen zu Ernst Bloch «Prinzip Hoffnung»*, Frankfurt, dM., 1978 (con una amplia bibliografía en las páginas 635-669); R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in E. Bloch*, Napoles, 1979; 2ª ed. ampliada, *ivi.* 1983; G. Cacciatore, *Ragione e speranza nel marxismo. L'eredita di E. Bloch*, Bari, 1979; L. Boella, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Milán, 1987.

## CAPITULO II889. ORÍGENES Y VICISITUDES DEL INSTITUTO

Los orígenes de la Escuela de Frankfurt se remontan a la época de la república de Weimar, cuando Félix Weil, hijo de un acaudalado comerciante de granos, frente a la degradación dogmática del marxismo por un lado y su bastarda revisión por el otro, había decidido en 1922 financiar un encuentro de una semana entre estudiosos marxistas, que se denominaría «Erste marxistische Arbeitswoche» (EMA) y que debía celebrarse en Ilmenau (Turingia). El éxito alcanzado por esta iniciativa – en la cual participaron algunos de los más conocidos intelectuales marxistas de la época: desde Gyorgy Lukács a Karl Kosch, y desde Friedrich Pollok a Karl A. Wittfogel – decidió a Weil a convertir el proyecto de la semana de estudios anuales originario, en un Centro de Estudios estable.

Surge este último en virtud de donaciones privadas (empezando por la de Hermann Weil, padre de Félix). El Instituto se asoció a la Universidad de Frankfurt, y fue reconocido por el Ministerio de Cultura. Su primer director, que en virtud de un acuerdo con el Ministerio debería ser un profesor universitario, fue el economista Kurt Albert Gerlach. Descartada la idea de denominar el Centro «Instituto para el marxismo» (por razones de oportunidad política y académica), o «Instituto Félix Weil para la investigación social» (por razones de coherencia ideológica, puesto que el mismo Weil quería que al Instituto se le conociera y fuera famoso «por la contribución que daba al marxismo en cuanto disciplina científica, y no por el dinero de su fundador»), se le bautizó, al fin, como: «Instituto para la investigación social». La inauguración oficial del Institut für Sozialforschung se realizó el 3 de febrero de 1923 en la sede del «Museo de Ciencias Naturales Senckenberg», donde estaba alojado provisionalmente, a la espera de poderlo establecer en el barrio universitario de la Victoria Allee 17 de Frankfurt. Su nueva sede fue inaugurada el 22 de junio de 1924, provista de una rica biblioteca inicial.

Muerto mientras tanto Gerlach, con sólo treinta y seis años, a causa de la diabetes (octubre 1922), le sucedió Karl Grünberg, un historiador y político austríaco, fundador del «Archivo para la historia del socialismo y del movimiento obrero» (1910-30). En 1924, en la inauguración del Instituto, Grünberg pronunció un discurso

del cual emergían sus pre-

114ferencias por un marxismo «científico» y poco «filosófico» (tanto es así que en su lección no aparecían ni el nombre de Hegel ni el concepto de dialéctica). Sin embargo, por lo menos a nivel programático, él intentó, no obstante la vena dogmática presente en su marxismo, mantener siempre al Instituto lejos de cualquier entumecimiento teórico y de cualquier ortodoxia política, según una línea de tendencia que será típica de la Escuela (cfr. P. Gay, 'Weimar Culture. The Outsider as Insider). De cualquier forma que se juzgue su figura (sobre cuya valoración existen, entre los estudiosos, pareceres antitéticos) la discreta fama de que gozaba la Escuela en aquella época es innegable, y se ve confirmada, por otra parte, por la demanda de colaboración ofrecida a los de Frankfurt por parte del Instituto Marx-Engels de Moscú, en ocasión de la edición integral (MEGA) de las obras de los dos fundadores del socialismo científico.

Dimitido también Grünberg por motivos de salud (1929), la dirección del Instituto fue asumida temporalmente por F. Pollok y, el 24 de enero de 1931, de forma oficial por Max Horkheimer, un intelectual de talento que Weil había conocido en sus años de estudiante universitario y que desde 1930 era profesor de filosofía social en la Universidad. Gracias a Horkheimer, el Instituto asumió finalmente aquellas características que solemos atribuir a la «Escuela de Frankfurt» (según la denominación con la que ha pasado a la historia). Esto se ve claramente desde la lección horkheimeriana sobre La situación actual de la filosofía de la sociedad y los deberes de un instituto para la búsqueda social (1931), en la que se nota la predilección por la gran corriente del pensamiento dialéctico de Hegel y Marx y el proyecto interdisciplinario de «instaurar un aparato de investigación empíricamente orientado al servicio de las reflexiones generales de la filosofía social» (A. SCHMIM - G. E. RVSÇOÇ, La Scuola di Francoforte, Bari, 1972, p. 28). En 1932 Horkheimer dio vida a la «Revista para la investigación social» destinada a ser el órgano de la Escuela y una de las publicaciones de más prestigio de la cultura radical-marxista europea. Mientras, en torno al Instituto y la revista se había ido formando un grupo de brillantes estudiosos, destinados a ejercer un notable influjo en los desarrollos e investigaciones de la Escuela. Los más conocidos son: el sociólogo Karl August Wittfogel (autor de Economía y sociedad en China, 1931, y del escrito sobre Despotismo oriental, 1957); los economistas Henryk Grossmann (La ley de la acumulación y de la caída del sistema capitalista, 1929) y Friederch Pollok (Teoría marxiana del dinero, 1928; Sobre la situación actual del capitalismo y las perspectivas de reorganización planificada de la economía, 1932); el historiador Franz Borkenau; el filósofo Theodor W. Adorno; el sociólogo de la literatura Leo Lowenthal (Sobre la situación social de la literatura, 1932); el politólogo Franz Neumann; el psico-sociólogo Erich Fromm; el filósofo Her-

115

bert Marcuse; el crítico literario y filósofo Walter Benjamin (El origen del drama barroco alemán, 1928; La obra de arte en la época de su re-productibilidad técnica, 1936).

En 1933, a continuación del ascenso del nazismo, la suerte del Instituto – compuesto principalmente por marxistas de origen hebreo – empeoró decisivamente: en febrero,



Horkheimer interrumpía su curso sobre la lógica y daba una lección sobre el tema de la libertad (cfr. M. Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Londres, 1973, p. 29); en marzo se refugiaba en Ginebra; en abril estaba entre los primeros docentes que tuvieron el «honor», como escribe Jay, de perder oficialmente la plaza (junto con P. Tillich, K. Mannheim y H. Sinzheimer). También en febrero del mismo año salía el último número de la «Zeitschrift» impreso en Alemania (a. III, n. 1). El siguiente número aparecería en París en noviembre. Mientras tanto la redacción de la revista se trasladaba a Ginebra. Al estallar la segunda guerra mundial, después de la ocupación de Francia, la Escuela se trasladó a Nueva York, donde el Instituto se vinculó a la Columbia University con el nombre de «International Institute for Social Research». La revista fue editada en inglés con el título de «Studies in Philosophy and Social Science». De esta última se publicaron solamente cuatro números, puesto que en 1941 la revista decayó. Y con ella, como se ha dicho, «uno de los más grandes documentos del espíritu europeo de este siglo» (A. Schmidt). En todo caso, fue propiamente en América, donde, los frankfurtenses tuvieron ocasión de medirse con la punta de lanza del capitalismo internacional, donde nacieron las obras de mayor relieve del Instituto (cfr. para una visión de conjunto, R. Wiggerhaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, Munich, 1986).

Al finalizar el conflicto, mientras algunos exponentes o ex-exponentes de la Escuela se quedaron en los Estados Unidos (Marcuse, Fromm, Wittfogel, Neumann, Lowenthal); otros (Horkheimer, Adorno y Pollok) regresaron a su patria, donde dieron vida de nuevo al «Instituto para la investigación social», en cuya atmósfera de pensamiento se ha formado una nueva generación de estudiosos (que luego siguieron sus propios caminos), entre los que sobresalen: Alfred Schmidt, Oskar Negt y Jürgen Habermas (cfr., cap. X). En las décadas de los años sesenta y setenta la Escuela de Frankfurt ha conocido éxitos considerables, siendo uno de los puntos de referencia de la «Nueva Izquierda» europea y americana, y uno de los «lugares obligados» del debate filosófico mundial.

#### 116890. LAS COORDENADAS HISTÓRICAS: EL CAPITALISMO DE ESTADO, EL NAZISMO, EL COMUNISMO SOVIÉTICO Y LA SOCIEDAD INDUSTRIAL AVANZADA.

La Escuela de Frankfurt se ha desarrollado contemporáneamente a algunos sucesos centrais de la historia del novecientos, de los cuales ha sacado materia de reflexión y de comparación: a) la crisis económica del 29 y la afirmación del capitalismo de Estado; b) el triunfo del nazismo y del fascismo; c) la subida de Stalin y la progresiva burocratización del comunismo soviético; d) el advenimiento de la sociedad industrial.

Por lo que se refiere al primer punto, la conyuntura del 29 ha estimulado, en el grupo de Frankfurt, una serie de análisis sobre las «tendencias de fondo» del sistema, que van de la obra más citada de H. Grossmann, *La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista*, a los artículos escritos por F. Pollok en los años 1932-33 en la revista del Instituto. El éxito más relevante de tales investigaciones es el ensayo *Capitalismo de Estado: posibilidad y límites* (1941), en el cual Pollok se propone sacar a luz los cambios «de gran alcance» acaecidos en el capitalismo del novecientos. Cambios que él interpreta y condensa en la noción típico-ideal de «capitalismo de Estado». La especificación de esta forma de capitalismo es

determinada en la existencia de un «plan general» que regula la vida económica y que pre-determina no sólo la producción de las inversiones, sino también las necesidades públicas y privadas, así como los precios. Realidades todas que no son dejadas a merced de las agitadas curvas sinuosoidales del «mercado», sino «planificadas» y «dirigidas» desde un principio. Esta programación general de la esfera económica-social, observa Pollok, implica obviamente una «racionalización» de todo el sistema, que elimina muchos de los «inconvenientes» del capitalismo clásico. En efecto, «el control gubernativo de la producción y de la distribución proporciona los medios para la eliminación de las causas económicas y de las depresiones, de los procesos globalmente destructivos, del paro y de la falta de inversiones», con el resultado de que «problemas económicos, en el viejo sentido, dejan de existir desde el momento en que la coordinación de todas las actividades económicas es efectuada desde una planificación consciente, en vez de según las leyes naturales del mercado» (trad. ital. en F. Pollok, *Teoria e prassi dell' economia di piano. Antologia degli scritti 1928-1941*, Bari, 1973, ps. 222-23).

Esta nueva estructuración del capitalismo, presuponiendo una fuerte «intervención» del Estado en la vida económica; señala el declive del dualismo (denunciado por Marx) entre Estado y sociedad civil, o sea, de una esfera económica autónoma respecto al Estado, puesto que en la nueva fase capitalista los problemas económicos tienden a ser auténticos pro-

117

blemas políticos, determinando un tipo de «primacía de la política». Paralelamente, la posición social de los individuos no está ya condicionada, de un modo exclusivo y principal, por la propiedad y por la riqueza, sino por la parcela de poder de decisión que ellos detentan. En efecto, la racionalización del sistema, reclamando la administración total de las fuerzas económicas, ha producido «burocracias administrativas» y «burocracias gubernativas», las cuales, manteniendo las leyes del capitalismo de Estado, poseen enormes poderes, que superan de largo los de los mismos accionistas, reducidos ahora en ciertos aspectos, a simples rentiers, o sea, a «rentistas» privados de auténtico poder de decisión. Las conclusiones que Pollok extrae de estos análisis son diferentes, y en muchos aspectos opuestas, a las de los «teóricos de la crisis» (v. Gross-MANN) quienes, con análisis más cercanos a los de Marx, habían previsto la caída del sistema en poco tiempo. Pollok considera al contrario que, en virtud de los cambios acaecidos, el capitalismo actual puede enfrentarse mejor a sus desequilibrios crónicos. Sin embargo, el capitalismo de Estado, precisamente porque aún no es socialismo, permanece estructuralmente «antagónico» e interiormente minado por «un cúmulo de fuerzas sociales» destinadas, antes o después, a colisionar entre sí (burocracias, ejecutivos e industriales, mandos del ejército, funcionarios del Estado, etc.).

La categoría pollokiana de «capitalismo de Estado» resulta también importante en relación con la interpretación frankfurtina del nazismo, entendido como «la manifestación más significativa y terrible de la caída de la civilización occidental» (M. Jay, *ob. cit.*, p. 216). Aunque utilizando con frecuencia el término general de «fascismo» aplicado a las dos versiones históricas del fenómeno (el italiano y el alemán) los frankfurtinos han tomado preferentemente en consideración la segunda. La actitud inicial de la Escuela, ante las dictaduras de derecha reproduce substancialmente la tesis expresada por Georgi Dimitrov en el VII congreso mundial del Komintern, según la cual el fascismo es «la dictadura abierta y terrorista de los elementos más reaccionarios, chovinistas e imperialistas del capital financiero» (cfr.

J. M. Cümett, *Communist theories of Fascism 1920-35*, en «*Science and Society*», XXI, 2. 1967, cit., en M. Jay, ob. cit., p. 252 y 271). De entre las primeras intervenciones de los frankfurtenses sobre el nazismo, destaca el ensayo de Marcuse publicado en la «*Zeitschrift*» de 1934, *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado*. En este trabajo, en el cual el totalitarismo es dialécticamente entendido como una negación-conservación del liberalismo, Marcuse, a través de un nutrido soporte de referencias histórico-filosóficas, sostiene que la transformación de la sociedad liberal en sociedad fascista es el producto de un proceso orgánico determinado por las mismas premisas en las cuales se fundamenta el liberalis-

mo, o sea, la tutela de las condiciones óptimas de la propiedad y de la explotación: «El paso del Estado liberal al Estado totalitario y autoritario se cumple sobre la base del mismo orden social. Teniendo presente esta base económica unitaria, se puede decir que es el propio liberalismo quien “genera” el Estado totalitario y autoritario, que es su perfeccionamiento en un estado avanzado de su desarrollo. El Estado totalitario y autoritario proporciona la organización y la teoría de la sociedad que corresponden al estadio monopolístico del capitalismo» (trad. ital. en H. Marcuse, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Turín, 1969, p. 19).

La triple idea: 1) de una estrecha conexión entre fascismo y capitalismo monopolístico; 2) del fascismo como «resultado inevitable» del liberalismo; 3) del fin ya descontado del liberalismo, destinado, en los países capitalistas, a desembocar en el totalitarismo, sirve también de base en el ensayo de Horkheimer, escrito en 1939, *Los hebreos y la Europa*, en el cual se halla una secuela de cortantes aforismos: «Quien no quiere hablar del capitalismo tampoco debe hablar del fascismo», «el orden totalitario no es otro que el anterior orden sin sus frenos», «el fascismo es la verdad de la sociedad moderna comprendida desde el principio por la teoría», «hoy, combatir el fascismo apoyándose en el pensamiento liberal significa remitirse a la manera a través de la cual el fascismo ha triunfado», «el orden que en 1789 se produjo como vía de progreso llevaba consigo, desde un principio, la tendencia al nazismo», etc. (trad. ital., en *Crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, Roma, 1978, ps. 35-36, 52-55; cfr. G. Bedeschi, *Introduzione a La Scuola di Francoforte*, Roma, 1975, p. 96). Otra voz decisiva en el debate sobre el fascismo alemán es la de Pollock, que en un ensayo aparecido en «*Studies in Philosophy and Social Science*» con el título *Is National Socialism a New Order?* (1941), desarrolla una interpretación del nacionalsocialismo como variante del capitalismo de Estado, sosteniendo que el «nuevo orden» hitleriano es el de una «economía dirigida» que se rige en base a un substancial desmantelamiento de la propiedad privada tradicional y sobre una «primacía de la política sobre la economía» (cfr. trad. ital., en Aa. Vv., *Tecnologia e potere nella società post-liberali*, Nápoles, 1981). Tesis análogas, aunque de forma más radicalizada, vuelven a aparecer en *El Estado autoritario* de Horkheimer (v. las demás).

Otra intervención de relieve sobre el nazismo, no falta de originalidad, es la psico-sociológica desarrollada por Fromm en *La huida de la libertad* (1941). Según Fromm, para la subida al poder de Hitler han sido determinantes dos series paralelas de factores: por un lado los económico-sociales que explican el nacimiento y el éxito original del nazismo, y por otro, las psicológico-ideológicas que son indispensables para explicar el

notorio consenso de que ha gozado el régimen. Concentrándose en estos últimos, Fromm observa cómo en la base del nazismo existe un particular tipo humano «autoritario» que luego de un complejo juego de tendencias sadomasoquistas, opta por una fuga de la libertad que conduce «a renunciar a la independencia del propio ser individual y a fundirse con alguna cosa externa a sí..., para conquistar la fuerza que le falta al propio ser». Obviamente, insiste Fromm, (el aviso es importante contra las persistentes banalizaciones de su pensamiento) «estas condiciones psicológicas no han sido la “causa” del nazismo», por cuanto ellas se han limitado a asegurar «aquella base humana sin la cual el nazismo no habría podido extenderse» (trad. ital., Milán, 1963, p. 177). Como veremos, sobre los aspectos «psicológicos» del fascismo insistirán también Horkheimer y los demás maestros de la Escuela.

Al lado de este conjunto de interpretaciones de la política de derechas, que son las más conocidas y que llevan a Pollok y Horkheimer, existen también, en el ámbito frankfurtense otro filón interpretativo que lleva a Arcadij R. L. Gurland, a Otto Kirchheimer y, sobre todo, a Franz Neumann. En las páginas de su voluminosa investigación *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism* (1942), Neumann, fundándose en categorías más clásicamente marxistas, se opone a Pollok considerándolo una «contradictio in adiecto» el concepto de Capitalismo de Estado, en cuanto, como había ya sostenido R. Hilferding, una vez que el Estado se ha convertido en el único propietario de los medios de producción, se hace imposible el funcionamiento de una economía capitalista: «Tal Estado, por lo tanto, no es ya capitalista. Se podría definir como un Estado esclavista o una dictadura de ejecutivos, o bien como un sistema colectivista burocrático...». Hecha esta precisión, Neumann no considera sin embargo que el hipotético primado de la política y el presunto amordazamiento de la propiedad privada correspondan a la realidad nazista: «El poder del capital privado no está ciertamente amenazado ni separado del capital público; al contrario, el capital privado desarrolla un rol decisivo en el control de las empresas públicas» (Ib., p. 273). Por lo cual, a la pregunta: «si Alemania ha alcanzado ya el estadio de una dictadura dirigente» o bien «si la regimentación estatal está dirigida principalmente a reforzar la economía capitalista existente, no obstante los cambios fundamentales que la misma inevitablemente comporta» (Ib., p. 269), Neumann tiende a responder que en Alemania no son sólo la política y el poder quienes pilotan la economía, sino más bien es el perdurable capitalismo monopolístico quien conduce, aunque sea de un modo altamente complejo e indirecto, la política y el poder. En otros términos, como observa Enzo Colletti en la nota introductoria a la edición italiana, para Neumann «la creciente interrelación entre el aparato del Estado y el mundo de los capitalistas privados, no significó la

120gestión pública de los negocios sino más bien la privatización del aparato público o por lo menos su sometimiento y funcionalización al servicio de las exigencias de grupos privados. La creciente extensión del área del provecho monopolista podía ser garantizada sólo por la intervención totalitaria del poder político» (Ib., p. 14). Más atenta a las dimensiones económicas y jurídicas del fenómeno nazista, ajena a las aperturas «psicológicas» de Fromm y a las generalidades «socialfilosóficas» de Horkheimer, la línea más marxísticamente «ortodoxa» de Neumann no halló, dentro de la Escuela, excesiva fortuna. En efecto, como puntualiza M. Jay: «las conclusiones de Neumann y la metodología por él utilizada para llegar a ellas eran suficientemente extrañas a la teoría crítica para impedir que el grupo compacto considerase Behemoth una expresión auténtica de las ideas del Instituto (ob. cit., ps. 249-50).

En relación con el otro punto de referencia fundamental que es el comunismo

soviético, los frankfurtenses habían manifestado, en un principio, simpatía y consenso, aunque Pollok, invitado a Moscú con motivo del decenio de la revolución de octubre (1927), había regresado a la patria bastante escéptico sobre el experimento en curso, por él substancialmente reportado, no obstante la cautela demostrada por evitar juicios políticos a propósito de una «variante» específica del capitalismo de Estado (cfr. *Die Planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-27*, Leipzig, 1929). A pesar de esto, los amigos del Instituto habían continuado «creyendo» en la URSS. Tanto es así que el mismo Horkheimer; en *Dämmerung*, una colección de apuntes tomados en Alemania durante el período 1926-1931 y publicados en 1934 bajo el seudónimo de Heinrich Regius, escribía que «en 1930 es la actitud ante Rusia lo que echa luz sobre la mentalidad de los hombres. La situación en que se encuentra actualmente aquel país es muy problemática. No pretendo saber qué camino sigue; indudablemente hay mucha pobreza, Pero quien, de entre las personas cultas, no advierte nada del esfuerzo que allí se está realizando y asume con ligereza una actitud de superioridad... es un pobre hombre que no se merece que frecuentemos. Quien tiene ojos para la absurda injusticia del mundo imperialista, imposible de justificar con la insuficiencia técnica, considerará los eventos rusos como la perdurable dolorosa tentativa por superar esta horrible injusticia social, o se preguntará, al menos, con el corazón palpitante si tal tentativa todavía sigue en curso. Si las apariencias tuvieran que desmentirlo, él se acogería a la esperanza, igual que un enfermo de cáncer se acoge a la noticia incierta de que se ha encontrado un remedio para combatir esta enfermedad». Sólo una decena de años más tarde, después de las depuraciones de Moscú, Horkheimer y sus otros colegas, con la excepción del «obstinado» Grossmann, abandonarán del todo sus esperanzas en la URSS

121

(cfr. M Jay, cit., p. 26). El documento más significativo de este cambio de actitud con respecto al comunismo ruso es *Autoritärer Staat* (1942) de Horkheimer, un trabajo «escrito de un modo voluntariamente “aforístico” e incluso paradójico, casi subrayando, con estilo extravagante y a veces esotérico, la irracionalidad y la angustia, la larga noche que, a pesar del enorme desarrollo de la ciencia, la industria y la técnica, han calado sobre Europa y sobre el mundo entero» (G. BEDESCHI, ob. cit., p. 106). Después de haber empezado diciendo que «El capitalismo de Estado es el Estado autoritario de nuestros días», Horkheimer declara que este último «es represivo en todas sus variantes» (Ib., p. 12), o sea, no sólo en la forma (política) fascista y democrático-representativa, sino también en la comunista. Tanto es así que él, procediendo más allá de la dicotomía tradicional entre «derecha» e «izquierda», termina por acercar – y por implicar en un único juicio negativo – fascismo y comunismo: «Del fascismo y aun más del bolchevismo se debería haber aprendido que precisamente lo que aparece como loco a un conocimiento fríamente objetivo, corresponde a veces a la situación dada y (que) la política, según un dicho de Hitler, no es el arte de lo posible, sino de lo imposible» (Ib., ps. 27-28). Horkheimer incluso llega a sostener que «La especie más coherente de Estado totalitario, que se ha liberado de toda dependencia del capital privado, es el estalinismo integral o socialismo de Estado» (Ib., p. 11). En efecto, mientras los regímenes fascistas constituyen una «forma mixta» (Ib.), puesto que la plusvalía, si bien realizada y distribuida bajo control estatal, refluye en grandes cantidades en los bolsillos de los magnates de la industria y de los latifundistas, «perturbando» de algún modo el sistema, en el estalinismo integral «Los capitalistas privados, son abolidos. Las cédulas ya sólo son cortadas según el patrón de los títulos del Estado..., la

guerrilla de las instancias y de las competencias no se ve complicada, como en el fascismo, por las diferencias de extracción y de vínculos sociales en el interior de los estados mayores de la burocracia, que allí genera tantos roces...» (Ib.). Este estalinismo absoluto, en el cual «la regulación empresarial se ha extendido a toda la sociedad» (Ib.), no comporta ni tan sólo, por otro lado, una marxiana emancipación de la clase obrera, por cuanto «los productores, a quienes jurídicamente pertenece el capital, “permanecen como obreros asalariados, proletarios”, no obstante todas las injusticias a su favor» (Ib.). Situación tanto más dramática y desesperada si se piensa que el Poder tiende ideológicamente a justificarse a sí mismo y a sus propios medios reales, en nombre de bellos ideales: «Puesto que la cantidad ilimitada de bienes de consumo y de lujo se presenta aún como un sueño, el poder, que estaba destinado a extinguirse en la primera fase, tendría el derecho de anquilosarse. Trás el escudo de las malas cosechas y de la penuria de viviendas, se anuncia

122que el gobierno de la policía secreta desaparecerá apenas se haya realizado el país de la Cucaña» (Ib., ps. 22-23). Como puede notarse, se trata de un cuadro de la Rusia estaliniana que, si bien fundándose en escasos datos, manifiesta agudeza de análisis e independencia de juicio. Hecho, este último, tanto más remarcable si se tiene en cuenta que es pronunciado en el transcurso de la guerra «en un momento en el que todos los intelectuales de izquierda simpatizaban con la URSS, no sólo porque veían en ella un componente esencial del frente antifascista, sino también porque la consideraban la primera realización socialista de la historia (si bien con algunos «defectos», debidos a las excepcionales circunstancias)» (G. Bedeschi, ob. cit., p. 107).

El rechazo del modelo ruso y la denuncia de su «falso marxismo» ha quedado como un sólido punto en la Escuela de Frankfurt (que tendrá notable influencia sobre la «Nueva Izquierda»). Tanto es así que, después de la guerra, en *Soviet marxism* (1958), Marcuse repetirá que «el tipo soviético de marxismo» resulta definido por una «represiva centralización totalitaria». E incluso, en una nota de la Introducción, él se sentirá obligado a precisar que: «en la presente obra el uso del término “socialista”, referido a la sociedad soviética, no implica que esta sociedad sea socialista en el sentido dado al término por Marx y por Engels» (Ib., página 8).

Cuando el Instituto para la investigación social se estableció en aquel centro del mundo capitalista que era la ciudad de Nueva York, los frankfurteses se encontraron frente a aquel otro tipo de vida contemporánea que era la así llamada «sociedad industrial avanzada» – que, en América, resultaba un anticipo de las «líneas de tendencia de la evolución social que se verificaría, grosso modo, algunos decenios más tarde en nuestro continente» (V. Galeazzi, *La Scuola di Francoforte*, Roma, 1978, p. 21). Impresionados por los rasgos «totalitarios», más que por los pluralísticos y democráticos, de tal sociedad, los frankfurteses se propusieron enseguida desvelar sus mecanismos inhumanos y alienantes mediante un tipo de acercamiento crítico que Marcuse, casi veinte años después, habría de hacer conocer al público de todo el mundo mediante *El hombre a una dimensión* (1964). Acercamiento que consiste, substancialmente, en asimilar la sociedad industrial avanzada a una gran «máquina» que determina, y hasta pre-determina, todo aquello que el individuo es o hace, a través de la imposición a priori de necesidades, directrices y formas de pensar colectivas. Máquina que mediante la propaganda, cada vez más sofisticada, de la «industria cultural» (§901) consigue imprimir sobre todo «el marchamo de la unidad», y hacer del mundo una «prisión al aire libre» sobre la que campea una tétrica *Einheitsgesellschaft* (sociedad unitaria) (T. W. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica*

della cultura, Turín, 1972, p. 21).

123

En efecto, después de haber reducido a los individuos a simples funcionarios «del mundo como es» y después de haber impuesto sus formas «estereotipadas» de existencia, «el gigantesco altavoz» de la industria cul-tural, a través del cine, la radio, las biografías y las novelas populares, acaba por entonarles «un mismo estribillo: esto es la realidad tal cual es, como debe ser y como será siempre» (M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Turín, 1969, p. 124).

#### 891. LAS COORDENADAS CULTURALES: EL MARXISMO «OCCIDENTAL», LA TRADICIÓN «DIALÉCTICA» Y LAS FILOSOFÍAS «TARDOBURGUESAS».

Si el capitalismo de Estado, el comunismo y la sociedad avanzada constituyen las coordenadas históricas dentro de las cuales se ha formado la reflexión frankfurtesa, el marxismo «occidental» de Lukács y de Korsch, la tradición «dialéctica» de Hegel y de Marx, las filosofías «tardo-burguesas» (de la *Lebensphilosophie* al *Wiener Kreis*), el psicoanálisis y el arte vanguardista representan las coordenadas culturales.

Los «puntos comunes» que unen a los frankfurteses con Historia y conciencia de clase de Lukács y con Marxismo y filosofía de Korsch son muchos. Entre ellos recordamos: a) la recuperación del espesor filosófico del marxismo y de sus matrices hegelianas; b) la importancia atribuída a la dialéctica y a las categorías de «totalidad» y de «alienación»; c) el abandono de la interpretación económico-determinista del marxismo y la acentuación de su fisonomía humanística e histórica; d) el relive concedido a la llamada superestructura; e) el rechazo del materialismo dialéctico de raíz engelsiana y soviética; f) la manera básicamente anti-dogmática de relacionarse con el marxismo, entendido como filosofía abierta y no como <<

Tales diferencias se observan también en la desigual manera de relacionarse con Hegel (y, por reflejo, con Marx) – evidente desde la Introducción de Horkheimer y de los numerosos artículos, aparecidos en los años treinta, en la «*Zeitschrift*» (más tarde recogidos en *Kristische Theorie*, Frankfurt, 1968) –. Horkheimer reconoce en Hegel (contemplado como centro de la filosofía moderna) el mérito de la «dialéctica» y el

124esfuerzo por proceder más allá de los dualismos clásicos de la historia del pensamiento. Además ensalza al filósofo alemán por haber desinteriorizado y desprivatizado la tradicional visión del hombre y por haber sostenido el destino social e histórico del Espíritu: «Hegel ha liberado esta autorreflexión de las ataduras de la introspección, y ha demandado a la historia el problema de nuestra esencia... Para Hegel, la estructura del espíritu objetivo... no emerge del análisis crítico de la persona, sino de la lógica dialéctica universal; su curso y sus obras no son el fruto de libres decisiones del sujeto, sino del espíritu de los pueblos hegemónicos, que se suceden a través de las luchas de la historia. El destino de lo particular, se cumple en el destino de lo universal; la esencia, el contenido substancial del individuo no se manifiesta en sus acciones personales, sino en la vida del todo al cual pertenece. Con Hegel, el individualismo se ha transformado así en una filosofía social» (La situación actual de la filosofía de la sociedad y los deberes de un Instituto para la investigación social, en «*Frankfurter Universitätsreden*», n. XXXVII, 1931, ps. 3-4 y sg. ; trad. ital., en *Studi di filosofia della società*, Turín, 1981, ps. 29-30).

De Hegel rechaza, al contrario, sus aspectos sistemático-absolutistas, conexos a su pretensión de un saber omnicompreensivo, y los aspectos teológico-providenciales, conexos a su doctrina del Espíritu. En particular, al hegeliano saber infinito, Horkheimer opone la tesis según la cual el pensamiento marxista no se propone «conocer una “totalidad” o una verdad absoluta, sino transformar una determinada situación social» (Ein neuer Ideologiebegriff?, en «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», XV, 1930, p. 1). A la «mitología» idealista del Espíritu opone la tesis de los individuos concretos como «productos de la totalidad de las formas históricas de la vida» (Teoría crítica, Turín, 1974, v.II, p. 187). A la «ontologización» y «fetichización» de la dialéctica, o sea, a la elevación panteísta de la historia a realidad substancial, opone la tesis dialéctica como construcción humana: «considerada “en sí”; la historia no tiene razón alguna, no es una “entidad”, ni espíritu al cual debemos doblegarnos, ni un “poder”, sino una suma conceptual de eventos resultantes del proceso social de vida de los hombres. La “historia” no da ni quita la vida a nadie, no plantea deberes ni los resuelve. Sólo los hombres reales actúan, superan obstáculos y pueden conseguir reducir los sufrimientos particulares o generales que ellos mismos o las potencias de la naturaleza han creado. La historia autonomizada panteísticamente en entidad substancial unitaria, no es otra cosa que metafísica dogmática» (Gli inizi della filosofia borghese della storia, Turín, 1978, p. 68). A la idea de una racionalidad intrínseca y garantizada de la historia, opone la tesis de la imprevisibilidad del devenir: «a quien actúa políticamente, la teoría materialista no le ofrece ni siquiera

125

el consuelo de que podrá alcanzar necesariamente su propio fin» (Teoría crítica, cit., v. I, p. 104). En fin, al optimismo metafísico de Hegel y a su historicismo absolutorio y justificante, Horkheimer opone el conocimiento pesimista, madurado en la escuela de Schopenhauer, de que la andadura de la historia pasa «a través del dolor y de la miseria de los individuos» (Gli inizi della filosofia borghese della storia, cit., p. 67) y que en ella «la imagen de la justicia perfecta» «nunca puede realizarse del todo, ya que, incluso si un día una sociedad mejor substituirá al actual desorden y se desarrollará, la miseria pasada no será compensada ni será superada la necesidad de la naturaleza circundante» (Teoría crítica, cit., I, p. 366).

Como veremos, esta polémica antihegeliana, que manifiesta la inclinación de Horkheimer por «un Hegel sin Hegel, sin la prevaricación del sistema» (C. Cases, nota de introducción a la trad. ital. de Gli inizi della filosofia borghese della storia, cit., p. IX) y que choca simultáneamente con una cierta manera de entender a Marx, resulta importante tanto para distanciar el marxismo frankfurtés de aquél otro (sin duda más hegelianizante y absolutista) de Lukács, como para aferrar una de las matrices de la «dialéctica negativa» de Adorno y de su polémica contra la «totalidad hegeliana» (§898), así como para comprender los resultados finales del pensamiento de Horkheimer (§897).

Paralelamente a este encuentro-choque con Hegel, la naciente Escuela de Frankfurt ha seguido desarrollando una incesante confrontación polémica con el conjunto de las filosofías «tardo-burguesas» de finales del ochocientos y principios del novecientos, por las que sus representantes, al menos al principio, han sido influidos: la filosofía de la vida, el historicismo, el neokantismo, la fenomenología, el existencialismo, el neopositivismo y el pragmatismo: «La teoría crítica... fue formulada indirectamente por una serie de críticas a otros pensadores o corrientes filosóficas. Por lo tanto, se desarrolló a modo de diálogo y su génesis fue dialéctica al igual que el método que se



propuso aplicar a los fenómenos sociales. Sólo dentro de sus justos límites podemos comprenderla plena-mente» (M. Jay, ob. cit., p. 63). En efecto, descartando las diversas ten-tativas «revisionistas» por amalgamar el marxismo con movimientos filosóficos de tipo burgués, Horkheimer, a través de la «Zeitschrift», se propuso conducir, en contra de las secuelas de las filosofías «metafísicas» y «dialécticas», una batalla histórica que sería seguida por los restantes maestros de la Escuela. Batalla dirigida a hacer valer la superioridad del marxismo crítico-dialéctico sobre las restantes formas de pensamiento.

Horkheimer entra en conflicto, sobre todo con la Lebensphilosophie (desde Dilthey a Bergson), acusándola substancialmente de: a) subra-yar excesivamente la subjetividad y la interioridad, a expensas de la di-

126mensión «material» del vivir y de la acción histórico social; b) combatir la degeneración del racionalismo burgués mediante un pensamiento anti-intelectualista próximo a la irracionalidad, olvidando que, tal y como escribirá más tarde Adorno, «la filosofía exige hoy, como en tiempos de Kant, una crítica de la razón mediante ésta, no su apartamiento o eli-minación» (Dialectica negativa, Turín, 1982, p. 76). Como veremos, los frankfurteses expondrán opiniones análogas a propósito de la fenomenología y del existencialismo (g899) hablando, a propósito de tales filosofías, de «formalismo», «esencialismo», «antihistoricismo», «subjeti-vismo», «idealismo», «conservadurismo», etc. Con el tiempo, las diatribas frankfurtesas han terminado dirigiéndose sobre todo hacia el neopositivismo (cuyos miembros fueron obligados también a emigrar a América, donde hallaron un clima más favorable a sus ideas). Dejando para más tarde la exposición de las relaciones entre positivismo y teoría crítica (§900) recordemos que uno de los primeros ataques al neopositivismo estaba representado por un artículo de Horkheimer publicado en la «Zeitschrift» en 1937. En tal trabajo – en el que aparece ya el esquema de fondo de todas las controversias posteriores – él afirma que, a diferencia del empirismo, que en ciertos aspectos, ha revestido histórica-mente una importancia crítica e innovadora (tanto es así que los iluministas han utilizado sus ideas para combatir la cultura y el orden social existente) las actuales formas de positivismo se caracterizan por una ab-solutización acrítica de los «hechos» y por una aceptación conservadora del status quo burgués: «Metafísica neoromántica y positivismo radical se fundan-ambos sobre la triste constitución de una gran parte de la bur-guesía que ha renunciado por completo a la confianza de poder mejorar la situación confiando en su propia capacidad, y temiendo un cambio decisivo del sistema social se somete pasivamente al dominio de los grupos capitalistas más fuertes» (Il piu resente attacco della metafisica, en Teoria eritica, cit., II, ps. 89-90). Idéntica repulsa manifiestan Horkheimer y los frankfurteses hacia el pragmatismo (§895). Declaradas simpáticas mostraron, por el contrario, para con el psicoanálisis.

## 892. MARXISMO Y PSICOANÁLISIS: LOS ESTUDIOS SOBRE LA RELACIÓN AUTORIDAD-FAMILIA Y SOBRE LA PERSONALIDAD AUTORITARIA.

A lado del hegelianismo y del marxismo, el psicoanálisis se ha confi-gurado, desde un principio, como uno de los componentes de la confi-guración crítica de la Escuela de Frankfurt. Anteriormente, las relacio-nes entre marxismo y psicoanálisis habían sido bastante tensas. En efecto, aunque algunos intelectuales de izquierda (por ejem. Trotski) habían mi-rado favorablemente a la psicología de lo profundo, el comunismo orto-

doxo había terminado por declarar tabú a Freud y a sus seguidores, y por exaltar aquella visión soviética del comportamiento que es la reflexión de Pavlov – la cual, hacia 1930, ya ocupaba un lugar preeminente en la cultura soviética. Por otro lado, la tentativa realizada por algunos psicoanalistas de conjugar marxismo y freudismo había tenido poco éxito, como lo atestigua el caso de W. Reich, expulsado tanto del Partido Comunista como de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Empezando autónomamente un programa de acercamiento entre marxismo y freudismo, los frankfurtenses demuestran considerar, por el contrario, al psicoanálisis como una posible ciencia «auxiliar» de la teoría crítica, o sea, como una forma de saber capaz de «mediar» entre la esfera económico-social (la «estructura» de Marx) y la esfera político-cultural (la «superestructura») y de actuar como el eslabón dialéctico que faltaba entre la ciencia de la sociedad y el estudio del comportamiento individual (inconsciente).

Este programa aparece como evidente desde el primer número de la «Zeitschrift» (1932), donde se encuentra un largo artículo de Erich Fromm – miembro contemporáneo del Instituto Psicoanalítico de Frankfurt y del Instituto para la investigación social – titulado Método y deberes de una psicología social analítica (trad. ital. en *¿. Vv., Psicoanálisis e marxismo*, Roma, 1972). En este trabajo Fromm, insistiendo en las afinidades teóricas entre marxismo y psicoanálisis, realza su común intento «materialista» de proceder más allá de la “conciencia” y de las “ideas” que los individuos se hacen de sí mismos («ideologías» o «racionalización secundaria»), para así comprender las auténticas fuerzas motrices de la realidad humana. Al mismo tiempo, él hace notar cómo Marx y Freud, si bien encontrándose en la misma valoración materialista de la conciencia vista como una estructura profunda, o sea, no como motor del comportamiento humano, sino como «reflejo de otras fuerzas escondidas» (ob. cit., p. 104), se diferencian uno de otro por el hecho de situar, en la base de todo, fuerzas económicas por un lado y fuerzas psíquicas por el otro. Llegados a este punto, podría parecer que entre el planteamiento histórico-social del marxismo y el psicológico-individual del psicoanálisis existe, más allá de las anteriormente citadas concordancias formales, una insuperable discordancia de métodos y contenido. En realidad, puntualiza Fromm, la contradicción es sólo aparente. En efecto, puesto que el individuo es constitutivamente un ser social, la verdadera psicología que es el psicoanálisis estará, a la fuerza, entrelazada con la verdadera sociología que es el marxismo. Idea tanto más correcta si se piensa que, si bien los primeros influjos decisivos sobre el niño que crece provienen de la familia, ésta última y todos los ideales educativos por ella representados están condicionados por el fondo social y de clase de la familia misma. En otros términos: «La familia es

128el medio a través del cual la sociedad o la clase imprime sobre el niño y, por lo tanto, sobre el adulto la estructura correspondiente a ella y por ella específica: la familia es la agencia psicológica de la sociedad» (Ib., p. 106). Pero si la acción de las estructuras sociales pasa a través de la psique y resulta mediada por la familia, el psicoanálisis, investigando respecto a estas realidades, puede representar un explícito «enriquecimiento» para el materialismo histórico. Obviamente, el tipo de pensamiento analítico que, no sin forzamientos, Fromm intenta «conciliar» con un marxismo, es una forma de psicoanálisis oportunamente «domesticado» y «depurado» de los elementos que lo hacen inconciliable con aquél: como la noción de «pulsión

agresiva, la visión pesimista del hombre, la inter-pretación ahistórica del complejo de Edipo,... (cfr. sobre este particular, las observaciones de G. Bedeschi, ob. cit., ps. 30-35 y sg.).

Una tentativa substancialmente análoga por acercar el marxismo y el freudismo está representada por el ensayo de Horkheimer *Mistoria y psicología* (1932) y por el trabajo de Fromm *La caracteriología psicoanalítica y su significado para la psicología social* (1932; cfr. §894). El fruto más relevante del hecho de poner el psicoanálisis al servicio del marxismo crítico se encuentra sin embargo en los *Estudios sobre la autoridad y la familia*, un trabajo colectivo de los más significativos del Instituto, publicado en París en 1936. Esta obra, que es el producto de los cinco primeros años de la dirección de Horkheimer y que testimonia «el refinamiento de los instrumentos heurísticos» empleados por la escuela frankfurtesa en el análisis, según ángulos inéditos, de las estructuras sociales reales (cfr. S. Moravia, *Adorno e la teoria critica della societa*, Florencia, 1975, p. 10), se divide en tres secciones. La primera está compuesta por los ensayos teóricos e históricos de Horkheimer, Fromm y Marcuse; la segunda, por una serie de encuestas metódicas sobre la moral sexual y sobre la relación autoridad-familia; la tercera, por estudios puntuales con carácter monográfico. Prescindiendo de las últimas secciones y del esbozo de «historia de las ideas» de Marcuse, nos detendremos, sobre todo, en los análisis teóricos de Horkheimer y de Fromm – los filosóficamente más relevantes de la obra – procurando evidenciar los puntos en los que sus indagaciones resultan substancialmente convergentes.

En la «Parte sociopsicológica», Fromm se pregunta «cómo es posible que el poder dominante en una sociedad resulte verdaderamente tan eficaz como la historia nos demuestra» (trad. ital., Turín, 1974, p. 79). Ciertamente, observa, el poder y la potencia externa, personificados por las autoridades en cada momento dominantes, son elementos indispensables para que exista una sumisión y obediencia de las masas (Ib.). Sin embargo, como ya había observado Horkheimer en la «Parte general», la opresión «por sí sola, no basta para explicar por qué las clases dominadas

129

han aguantado el yugo durante tanto tiempo» (Ib., p. 12). En consecuencia, rechazando la base teórica del poder como aparato terrorista basado en la violencia material, Fromm (sensible como todos los frankfurteses al problema de las articulaciones que median entre el ser y la conciencia) afirma también que «esto no ocurre solamente por el miedo al poder físico y a los medios físicos de represión. Es verdad que, excepcionalmente y por tiempo limitado, puede verificarse también por este motivo. Una subordinación que se fundara únicamente en base al miedo de los medios coercitivos reales, precisaría de un aparato de dimensiones tales que, a la larga, resultaría excesivamente costoso; la calidad de la prestación de trabajo de los individuos obedientes por el sólo miedo externo se vería paralizada de un modo tal que, cuando menos, resultaría intolerable para la producción en la sociedad moderna, y se crearía además una debilidad y una inquietud en todas las relaciones sociales» (ib., página 79).

Para explicar el hecho del dominio, tanto Fromm como Horkheimer, recurren al concepto sociopsicológico de una «interiorización de la opresión» a través de las instituciones sociales, evidenciando, una vez más, la familia: «Entre las relaciones que tienen un influjo sobre el carácter espiritual de la mayor parte de los individuos, tanto a través de mecanismos conscientes como inconscientes, la familia

tiene una particular im-portancia. Lo que suceda en ella forma al niño desde la más tierna edad, y desarrolla un papel decisivo en la formación de sus capacidades. El niño que crece en el seno de una familia experimenta la influencia de la realidad, al igual que ésta es mediatizada por el círculo familiar» (Ib., p. 47). Por lo cual, continua Horkheimer, la familia, siendo una de las más importantes agencias educadoras, provee a la reproducción de los caracteres humanos solicitados por la sociedad y les suministra la indis-pensable actitud ante el comportamiento autoritario del cual depende en gran medida la subsistencia misma del ordenamiento burgués (Ib.). En efecto, en la familia «el padre tiene, en última instancia, siempre la ra-zón» (Ib., p. 55) y el niño percibe la sobresaliente superioridad del pro-genitor en todos los aspectos, desde el de la fuerza física al intelectual, desde el trabajo al apetito en la mesa (piénsese en la «carta al padre» de Kafka). Esto hace que la necesidad de una jerarquía autoritaria se haga en la mente del muchacho, «tan familiar y obvia que también la tierra y el universo, e incluso el más allá, sólo puedan ser experimenta-dos bajo este aspecto» (Ib., p. 54).

Establecidas estas premisas, Horkheimer – tendiendo un puente en-tre el materialismo histórico y el psicoanálisis – sostiene que «cada uno de los mecanismos que están obrando en la familia para la formación autoritaria del carácter han sido investigados, sobre todo, por el psicoa-nálisis de lo profundo» (Ib., p. 56). En efecto, este último ha demostra-

130do cómo las relaciones del niño con los padres, o con quienes les substi-tuyan, condicionan el sentido de inferioridad de la mayor parte de los hombres y determinan «la concentración de toda la vida psíquica en tor-no al concepto de orden y de subordinación» (Ib.). Sobre esta serie de problemas, el verdadero «especialista» es en cualquier caso Fromm, quien remitiéndose a la tesis central de Horkheimer, pero llevando el discurso a un plano más teóricamente psicoanalítico, escribe: «a través del Super-yo, la potencia externa se ve transformada, y precisamente de externa a interna. Las autoridades, en cuanto representadas por la potencia ex-terna, son interiorizadas, y el individuo actúa conformemente a sus ór-denes y prohibiciones, no sólo por el miedo a los castigos exteriores, sino por el miedo de la condición psíquica que ha erigido en sí mismo» (Ib., p. 80). Este mecanismo de «introyección» de la autoridad, según Fromm, funciona con modalidades análogas tanto para con la autoridad paterna como para con la autoridad social. En efecto, a través de la identifica-ción con el padre y la interiorización de sus demandas y prohibiciones, el Super-yo es investido de los atributos de la moral y del poder. A conti-nuación, el Super-yo es proyectado de nuevo sobre los depositarios de la autoridad social. En otras palabras, el individuo inviste a la autoridad efectiva con los atributos del propio Super-yo (Ib.).

A través de estos actos de proyección del Super-yo sobre las autori-dades, estas últimas se substraen ampliamente a la crítica racional, y se las cree poseedoras de moralidad, sabiduría y capacidad, en una medida ámpliamente independiente de su manifestación real. Esta «transfigura-ción» de la autoridad a través de la proyección de las cualidades del Super-yo, explica en efecto, según Fromm, aquella «veneración» por la autori-dad que constituye una gran parte del vivir social. En efecto, le sería «muy difícil al adulto crítico tener el mismo sentido de veneración hacia las autoridades sociales dominantes, si ellas, a través de la proyección del Super-yo, no mantuvieran efectivamente las mismas cualidades que tu-vieron en su momento los padres para con el niño acrítico» (Ib., p. 80). Hasta aquí puede parecer que entre marxismo y freudismo existe plena armonía. En realidad, observa Fromm, la concepción psicoanalítica tra-dicional resulta problemática a causa de la insuficiente

valoración de la conexión existente entre la estructura familiar y la estructura social (Ib., p. 83). Por ejemplo, cuando Freud dice que en el curso del tiempo los representantes de la sociedad se amparan en la figura del padre, esto es justo en cierto sentido externo y temporal, pero tal afirmación debe ser completada por la afirmación inversa, es decir, que el padre se sitúa al lado de las autoridades dominantes en la sociedad (Ib.). En otras palabras, «la autoridad de que goza el padre en la familia no es una autoridad casual, “integrada” luego de las autoridades sociales; la autoridad del pater familias se funda, en último análisis, en la estructura autorita-  
131

ria de la sociedad en su conjunto. El padre, en la familia, es ante el hijo el primer (en el tiempo) mediador de la autoridad social, pero de ésta él es (en el contenido) no el modelo, sino el reflejo» (Ib.).

En cuanto espejo o lugar de mediación de la autoridad social, la familia representa, por su propia constitución, la célula conservadora que garantiza el status quo del cuerpo económico y político. Por eso, observa Horkheimer, «toda tentativa de mejorar las condiciones de la familia independientemente de la totalidad sigue siendo, al menos hoy, necesariamente sectaria y utópica, y desvía simplemente los deberes históricos que urgen» (Ib., p. 50). Tamto es así que todos los movimientos conservadores – políticos, morales o religiosos – han tenido muy clara la importancia básica de la familia como impulsora del carácter autoritario y se han impuesto como deber la consolidación de la misma con todos sus presupuestos, como la prohibición de la relación extra-matrimonial, la propaganda para la procreación y la educación de los niños, la relegación de la mujer al hogar doméstico, etc. (Ib., ps. 58-59). En consecuencia, escribe Horkheimer, uniendo de un modo típicamente frankfurtés freudismo, marxismo y de perspectiva revolucionaria «hasta que la estructura fundamental de la vida social y la cultura de la época contemporánea, que reposa sobre ella, no se transformen radicalmente, la familia ejercerá su insubstituible función como productora de determinados tipos de caracteres autoritarios» (Ib., p. 58). Otro de los documentos fundamentales de la psico-sociología frankfurtesa es La personalidad autoritaria (1950), que forma parte de la monumental investigación colectiva Estudios sobre prejuicio, promovida, en el exilio americano, por S. H. Flowerman y por Horkheimer (que no obstante no participó en la redacción de la obra). La personalidad autoritaria (vol. III de los Studies in Prejudice), escrita por T. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson y R. N. Sanford, se propone sacar a la luz tanto el «tipo antropológico» capaz de favorecer el nacimiento de los regímenes autoritarios y represivos, como el «potencial fascístico» ínsito en las sociedades liberal-democráticas. La tipología del carácter autoritario, tal como emerge del volumen, presenta, utilizando las palabras de Horkheimer en The Lessons of Fascism: «la adopción mecánica de los valores convencionales; la ciega subordinación a la autoridad combinada con un odio ciego hacia todos sus opositores, los diferentes, los excluidos; el rechazo de un comportamiento introvertido; un pensamiento rígidamente estereotipado; una tendencia a la superstición; una devaluación mitad moralista, mitad cínica de la naturaleza humana; la tendencia a la proyección» (trad. ital. en La società di transizione, cit., ps. 48-49).

132893. CARACTERES GENERALES DE LA «TEORÍA CRÍTICA».  
MARXISMO Y UTOPIA.

Simultáneamente a esta obra de confrontación (y de polémica) con el cuadro histórico y cultural contemporáneo, el pensamiento frankfur-tés ha ido asumiendo cada vez más con mayor claridad aquella fisonomía peculiar de «teoría crítica de la sociedad» (o neomarxismo crítico y dialéctico) que, desde Horkheimer en adelante, se ha convertido en la bandera de la Escuela.

Globalmente considerada, la teoría de los frankfurteses es, o intenta ser, una mirada crítica al mundo teniendo como fin la transformación revolucionaria de la sociedad. Una primera característica de la misma es la globalidad y la interdisciplinariedad del método de investigación. Rechazando cualquier perspectiva analítico-sectorial de tipo «burgués», la Escuela de Frankfurt se propone, en efecto, reproducir la complejidad dialéctica de su objeto de estudio (la sociedad de hoy) a través de una serie de trabajos colectivos y multi-disciplinarios. Este plan de indagación resulta claro desde el exordio horkheimeriano, promotora de un planteamiento social-filosófico abierto a las integraciones empíricas: «la filosofía social debe ocuparse, sobre todo, de aquellos fenómenos que pueden ser entendidos sólo en conexión con la vida social de los hombres: del Estado, del derecho, de la economía, de la religión; en resumidas cuentas, de toda la cultura material y espiritual de la humanidad» (La situazione attuale della filosofia della società..., cit., p. 28).

No obstante, el verdadero y propio «manifiesto» de esta tendencia es el prefacio al primer número de la «Zeitschrift für Sozialforschung», en el cual se lee: «La revista tiene como punto de mira la promoción de la teoría del proceso social actual mediante la concentración en los problemas de la sociedad de todas las ciencias especialmente importantes para su constitución. Las fuerzas económicas, psicológicas y específicamente sociales deben ser estudiadas a través de investigaciones en los respectivos sectores del saber en la perspectiva de su eficacia social. La revista trata también cuestiones filosóficas y perspectiva del mundo cuando son significativas para la teoría de la sociedad. Con la aplicación de los nuevos métodos y los datos de las ciencias especiales debe hacerse posible la comprensión de los procesos especiales... Entre los problemas específicos está, en primer lugar, el de la conexión entre los ámbitos culturales particulares, su recíproca dependencia y la conformidad a leyes de cambio. Una de las tareas primordiales para la solución de este problema es la constitución de una psicología social que salga al encuentro de las necesidades de la historia... Incluso si la revista está preferentemente orientada a una teoría de la historia de nuestra época, precisa de investigaciones históricas extendidas a las épocas más diversas... no deberán faltar

133

tampoco investigaciones sobre la dirección del futuro desarrollo histórico...

Análogamente, no es posible un conocimiento de la sociedad actual sin el estudio de las tendencias que en ella llevan hacia una planificación económica...» (ZfS, Jahrgang I, 1932, ps. I-II; cfr. A. SCHMIDT, ob. cit., ps. 99-100).

Una segunda característica de la teoría crítica, que define su «crítica» programática, consiste en el rechazo de tomar la realidad tal como es y en la «encarnizada voluntad de transformarla» (Teoría crítica, cit., vol. I, p. 190).

Persuadidos de la inadecuación entre realidad y razón y convencidos de que el ser no es una estructura cerrada y pre-constituida, sino un campo abierto de condiciones sobre las cuales se puede intervenir dialécticamente, los frankfurteses – en contraposición a toda filosofía justificadora de lo existente – sostienen, que el mundo ya no se halla conforme con las expectativas racionales de los individuos, sino que debe ser sometido por ellos. Como puntualiza Horkheimer, si el juicio categórico es

típico de la sociedad pre-burguesa («es así, y el hombre no puede hacer nada»); si el hipotético y disyuntivo es propio del mundo burgués («en ciertas circunstancias puede producirse este efecto, o es así o bien es de otro modo»); para la teoría crítica vale el principio: «no es necesariamente así, los hombres pueden modificar el ser, las condiciones para hacerlo se dan ahora» (Ib., vol. III, ps. 171-72, nota; las cursivas son nuestras).

Todo esto presupone obviamente, en antítesis a toda profesión de «evaluabilidad» (cuya contrapartida inevitable es una afasia conservadora en relación con lo negativo del mundo), que la filosofía social, entendida como «interpretación filosófica del destino de los hombres» (La situazione attuale..., cit., p. 28), tenga la posibilidad, e incluso el derecho-deber de «criticar» el presente a la luz de una serie de criterios o de valores englobados en la idea-proyecto de una «comunidad de hombres libres» (Teoría crítica, cit., vol. II, p. 162) capacitada para garantizar «la felicidad de todos los individuos» (Ib., p. 191) de un modo adecuado a las necesidades y las exigencias de la especie (Ib., II, p. 189).

Por estos sus aspectos de fondo, la teoría crítica, situándose más allá de la tradicional oposición entre materialismo e idealismo, intenta ser realista y utópica a un tiempo. Realista, puesto que al no pensar que el espíritu sea «una entidad autónoma, separada por la existencia histórica» (Ib., I, p. 9), acaba estando marxísticamente adherida a la sociedad en su desenvolverse «material», y hostil, por principio, a toda perspectiva interiorística, que olvida el hecho de que no basta «superar las antítesis en el pensamiento, sino que se precisa a su vez de la lucha histórica» (Ib., I, p. 263; las cursivas son nuestras). Utopística, puesto que viendo en la humanitas una promesa todavía por mantener y un valor todavía por realizar (cfr. G. PASQUAIOTTO, Teoría come utopia, Verona, 1974,

134p. 153), mira sobre todo al futuro, convencida de que «las posibilidades del hombre son otras que las de realizarse en aquello que es dado hoy en día, otras que la acumulación de poder y de provecho» (Teoría crítica, cit., vol. II, p. 191).

La naturaleza «utopista» de la teoría crítica – entendiendo por utopía «la crítica de aquello que es y la representación de aquello que debería ser» (Gli inizi della filosofia borghese della storia, cit., p. 63), o sea, no el ensueño abstracto de lo irrealizable, sino la lucha concreta por aquello que, aunque no hallándose hoy en la realidad, podría mañana encontrarse «lugar» – ha sido asumida y defendida por todos los frankfurtenses, unánimemente persuadidos de que sólo pensando «aquello que es» a la luz de «aquello que no es» se puede hacer teoría auténtica (y no ideológica).

Emblemáticas son, a este propósito, las afirmaciones de Marcuse, que en *Philosophie und Kritische Theorie* (1973) defiende el binomio filosofía-utopía («El elemento utopístico ha sido, por mucho tiempo, el elemento progresivo de la filosofía: tales fueron las construcciones del Estado mejor, del placer supremo, de la felicidad perfecta, de la paz perpetua»; trad. ital., en *Cultura e società*, cit., p. 95) y que en la *Nota sobre la dialéctica* (1960), refiriéndose a Mallarmé, sentencia: «Lo ausente debe estar presente en cuanto la mayor parte de la verdad reside en lo ausente», «el pensamiento es, en efecto, el trabajo que hace vivir en nosotros aquello que no existe», «¿qué somos entonces nosotros sin la ayuda de aquello que no existe?» (en *Ragione e rivoluzione*, Bolonia, 1976, p. 16). A análogas tesis recurre también continuamente Adorno, para quien la filosofía es el intento de considerar las cosas desde el punto de vista de la futura redención.

Esto no significa que la filosofía, para los maestros de la «Kritische Theorie», deba

ofrecer un prototipo detallado del no-aún. El «futuro» o «lo otro», para ellos, permanece substancialmente indecible, exacta-mente como el Dios de la tradición hebraica del que hablará Horkhei-mer. El deber del pensamiento no es el de anticipar la configuración con-creta del futuro, sino el de denunciar el presente y sus males. En otros términos, «se trata de una utopía que tiene un carácter más negativo que positivo, porque, a diferencia de la utopía clásica (Platón, Tomás Moro, Campanella, Fourier), la cual prescribía a veces hasta los detalles y la forma de la ciudad ideal, se concreta sobre todo en la crítica disolvente de la sociedad real» (N. Abbagnano, Historia de la filosofía, edi. Hora, Barcelona, 1994, vol. III, p. 800). Esta fidelidad a la utopía negativa ha sido repetida por los frankfurteses hasta el fin: «Profeso la teoría críti-ca; puedo, por lo tanto, decir qué cosa es falsa, pero no sé especificar qué cosa es justa» (Zur Kritik gegenwürtigen Gesellschaft, 1968, trad. ital., en La societa di transizione, cit., p. 150). Es más, según el último

135

Horkheimer, la imposibilidad de definir el bien forma parte de nuestra constitutiva finitud y representa un útil antídoto contra dogmatismo ab-solutista (religioso o político) de aquellos que, pretendiendo conocer la idea del Bien, han hecho, por lo general, sufrir al prójimo: «nosotros podemos definir los males, pero no podemos decir qué cosa es absoluta-mente justa... El “duce” llámese Stalin o Hitler, presenta su nación como el bien supremo, afirma saber qué cosa es el bien absoluto, y los demás son el mal absoluto. A esto, la crítica debe oponerse, porque nosotros no sabemos qué cosa es el bien absoluto y, ciertamente, no lo es ni nues-tra nación ni cualquier otra» (ICritische Theorie gestern und heute; con-ferencia veneciana de 1969; editada en La societa di transizione, ob. cit., página 171).

La privilegiación del pensamiento negativo representa también el trait d'union entre la Escuela y el arte vanguardista, del que ella ha recibido varias influencias y con la cual, en virtud de sus actitudes de «rechazo» de lo existente, presenta declaradas afinidades electivas. En efecto, con-trariamente a la doctrina leninista de la Tendenzliteratur, fautora del arte comprometido y politizado, y a las doctrinas de Lukács (§879) que lle- van a ver en las obras de arte de vanguardia un signo de la decadencia burguesa, los frankfurteses, practicando una distinta sociología y filo-sofía del arte, perciben más bien una denuncia (indirecta) de la falta de lógica y de los tormentos no resueltos de la sociedad contemporánea, y la aspiración a un mundo totalmente diferente del actual (§ 902 y 908).

Delineadas la formación y las temáticas generales de la Escuela, sólo nos queda pasar al estudio de cada una de sus figuras. Ahora, si «la Es-cuela de Frankfurt» es una expresión con la cual se designa: «un suceso (la fundación del Instituto), un proyecto cienttífico (denominado “filo-sofía social”), un modo de proceder (llamado “teoría crítica”), y, en fin, una corriente o movimiento» (Paul Laurent ASSOUN, La Escuela de Frankfurt), es indudable que sus mayores representantes, o sea, aque-llos que han encarnado su identidad histórica y teórica, han sido Hork-heimer, Adorno y Marcuse.

#### 894. HORKHEIMER: LA LÓGICA DEL DOMINIO Y LA DIALÉCTICA AUTODESTRUCTIVA DEL ILUMINISMO.

Mi Horkheimer nace en Stuttgart en 1895, de una familia bur-guesa acomodada, por la que será educado dentro del espíritu del he-braísmo. En un principio trabaja al lado de su padre. A pesar de haber interrumpido sus estudios, no abandona sus intereses



intelectuales. Escribe una serie de novelas, que sin embargo no publica. Durante su aprendizaje profesional y comercial encuentra a las dos personas que le serán

136 más cercanas en su vida: Rose Rieker y Friedrich Pollok. La primera, no obstante la inicial aversión de la familia, molesta por la elección «an-ticonformista» del hijo (Rose-Maidon era la secretaria del padre, era algo mayor y, sobre todo, no era hebrea) se convertirá en la amada consorte del filósofo: «mi matrimonio – dirá en una entrevista en 1970 – se ha desarrollado de una forma tal que no sólo mi mujer habría dado su vida por mí, sino que ella es para mí la realidad más bella y más alta». El segundo, conocido estudioso de economía política, será hasta su muerte el amigo y confidente inseparable.

A los 18 años, en 1913, lee a Schopenhauer, del cual recibe una dura-dera influencia (el filósofo del dolor, será siempre para Horkheimer uno de los predilectos «compañeros del espíritu»). En 1918 se inscribe en la Universidad. En 1922 obtiene el doctorado summa cum laude con una tesis sobre Kant, escrita bajo la supervisión de Hans Cornelius, un estudioso de tendencias neocriticistas. En 1930 asume el cargo de profesor agregado de filosofía social en la Universidad de Frankfurt y de director del Instituto – cuyas vicisitudes, como hemos visto, quedarán desde entonces ligadas a su nombre: «No tenéis idea, dirá Pollok, de la cantidad de cosas, en la historia del Instituto y en los escritos de sus miembros, que derivan de Horkheimer. Sin él probablemente todos nosotros nos habríamos movido en una dirección distinta (cfr. M. JAv, ob. cit., p. 445). En 1950, después del período americano (1949-50), regresa a Alemania, donde se había abierto de nuevo el Instituto cerrado 17 años antes por los nazis. Reanuda, junto a Adorno, la dirección de la Escuela y recupera su cátedra universitaria; en 1951 es elegido Rector de la Universidad de Frankfurt «idolatrado por los frankfurteses que eran felices por haber recuperado por lo menos a uno de los supervivientes de la cultura de Weimar. Frecuentaba a Konrad Adenauer y aparecía a menudo en la radio, en la televisión y en las páginas de los periódicos» (Ib., p. 454). Desde 1954 hasta 1959 enseña de nuevo en América, en Chicago. Mientras tanto, se aleja cada vez más del marxismo, hasta el punto de autorizar con «titubeos» (en 1968) la publicación de los ensayos de los años treinta, con el temor de indeseadas instrumentaciones políticas. Abandona la enseñanza y la dirección del Instituto, por límites de edad, se traslada más tarde a Suiza, donde muere, en Lugano, en 1973. Entre sus obras recordamos los artículos aparecidos en la «Zeitschrift» (1932-41) y recogidos más tarde en Teoría crítica (1968), Los inicios de la filosofía burguesa de la historia (1930), Hegel y la metafísica (1932), Crepúsculo (1934), Estudios sobre la autoridad y la familia (1936), El estado autoritario (1942, inédito), Dialéctica del iluminismo (1947), Eclipse de la razón (1947), La nostalgia del totalmente otro (1970), La sociedad de transición (1972), Estudios de filosofía de la sociedad (1972), Cuadernos, 1950-1969 (1974). Actualmente, la editorial Fischer de Frankfurt está preparando los Gesammelte Schriften.

137

Ante la alienación contemporánea del hombre, encarnada en la racionalidad homicida de los campos de concentración nazis, el poder terrorista de Stalin y la manipulación del individuo en la sociedad de masas, Horkheimer y Adorno se preguntan por qué la humanidad «en vez de entrar en un estadio verdaderamente humano se hunde en un nuevo tipo de barbarie». La respuesta a esta pregunta focal de la meditación frankfurtesa de los años cuarenta, que refleja la curva pesimista de un pensamiento

desilusionado por los excesivos eventos de la historia, está contenida en la Dialéctica del iluminismo, una investigación iniciada en 1924, terminada en 1944 y publicada en Amsterdam en 1947. En ella, Horkheimer y Adorno esbozan un tipo de sociopatología que procede de la sintomatología a la etiología. En efecto, siguiendo los pasos de un análisis descriptivo de la «enfermedad» de la civilización moderna, intentan elevarse a una interpretación filosófica de sus razones ocultas.

En el Prefacio a la nueva edición alemana de 1969 los autores declaran que «Ningún extraño podrá fácilmente hacerse una idea de la medida en la cual somos responsables ambos de cada una de las frases. Secciones enteras las hemos dictado conjuntamente; la tensión de dos temperamentos espirituales que se han aliado en la Dialéctica constituye su elemento vital» (Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragment, trad. ital., Turín, 1966. Las citas siguientes se refieren siempre a la edición de 1980, que es la primera edición íntegra de la obra. El texto arriba expresado se halla en la p. VII). En consecuencia, más allá de las discordantes suposiciones, los críticos (para una reseña razonada: cfr., por ejemplo, S. PETRUCCIANI, Razón y dominio, Lo auténtico de la racionalidad occidental en Adorno y Horkheimer, Roma, 1984, cps. I y II), resulta aún difícil establecer con exactitud la aportación efectiva de cada uno de los dos. Parece de todos modos que la idea del libro y algunas de sus categorías-tipo, por ejemplo la del «iluminismo» y de la «razón instrumental» llevan el sello determinante, aunque no exclusivo, de Horkheimer.

Ambos autores de la Dialéctica están convencidos de que la alienación contemporánea ahonda sus raíces en la «lógica del dominio» propia de Occidente y de la civilización humana en general, o que «la furiosa locura colectiva de hoy» estaba «ya presente en germen en la objetivación primitiva, en la mirada con la cual el primer hombre vio el mundo como una presa» (Eclisse della ragione, cit., p. 151). En efecto, a diferencia del marxismo tradicional, propenso a ver la fuente de todos los males en la propiedad privada, Horkheimer y Adorno consideran que no es tanto la propiedad privada quien genera la actitud del dominio y de la apropiación cuanto la actitud del dominio y de la apropiación es lo que genera la propiedad privada. Por lo demás, argumentan

138 los dos autores, si fuera verdadera la crisis del marxismo ortodoxo, una vez abolida la propiedad privada debería decaer también el dominio. En cambio, la supresión de la propiedad privada de los medios de producción no implica, automáticamente, la eliminación de las distintas formas de dominio. Es más, estas últimas, como lo atestigua la evolución histórica del comunismo soviético, pueden resurgir bajo formas nuevas y aún más opresivas que las anteriores. Por lo cual, la inadecuación práctica de la teoría marxista clásica no hace más que confirmar la inadecuación teórica de la diagnosis marxista clásica.

Establecido que el dominio, con respecto a la propiedad privada, es un elemento fundador y no fundado, se trata de iluminar sus matrices y sus formas. Según nuestros autores, la lógica del dominio resulta substancialmente idéntica a la lógica iluminista. Obviamente, en este contexto, el concepto de «iluminismo» experimenta una evidente ampliación de significado, en cuanto deja de identificarse con aquello que los historiadores de la cultura todavía entienden con tal expresión (la filosofía de la Aufklärung del setecientos) para volver a ser una categoría típico-ideal apta para aludir a aquella línea del pensamiento «burgués» moderno que, partiendo de Descartes y Bacon, celebra sus triunfos en la cultura del setecientos y, más tarde, tras su estela, en el positivismo, el neopositivismo y el pragmatismo. Tanto es así que Adorno, en sus lecciones sobre terminología filosófica, advierte que el concepto de

iluminismo re-viste un «sentido extraordinariamente amplio», que comprende las «más diversas corrientes a partir de Descartes y Bacon» (Philosophische Terminologie, trad. ital., Turín, 1975, vol. I, p. 60).

Aunque hallando su propia manifestación teórica en determinados sistemas filosóficos, el iluminismo del que nos hablan Horkheimer y Adorno no se agota en una simple línea de pensamiento, puesto que se identifica con alguno más original, o sea, con la praxis misma (en el sentido marxianamente amplio del término) de la lógica del dominio. Tanto es así que, entendido «en el sentido más amplio de pensamiento en continua progresión» («im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkes das Ziel verfolgt») (Dialectica dell'illuminismo, cit., p. 11; cfr. T. W. Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. 3, p. 19) ello acaba por coincidir con la historia misma de la civilización: «historia universal e iluminismo se vuelven la misma cosa» (Ib., p. 53). Y puesto que para los frankfurtenses decir iluminismo es decir burguesía, el concepto de «sociedad burguesa» experimenta, en sus obras, una correspondiente y análoga ampliación de significado, hasta el punto de que la Odisea, para ellos, se configura como «uno de los primeros documentos representativos de la civilización burguesa occidental» (Ib., p. 8). En efecto, Horkheimer, en una carta de 1942 a L. Lowenthal, escribe que «el iluminismo es aquí idéntico al pensamiento burgués, e incluso al pensamiento en general, dado que no

139

hay pensamiento, propiamente hablando, que en las ciudades».

Genéticamente hablando, la actitud «iluminista» emana de un primordial impulso de auto-afirmación egoísta del hombre frente a la realidad, dictado, además de por el miedo a la muerte, por el miedo a lo «otro» y a lo «desconocido». Aunque se proponga combatir el mito, el iluminismo nace, pues, de un miedo mítico e irracional frente a las fuerzas que circundan el yo, y del consiguientemente proyecto de hacerse «dueño» suyo a través de su violenta fagocitación: «el iluminismo... ha perseguido desde siempre el objetivo de quitar a los hombres el miedo y de hacerlos dueños» (Ib., p. 11). En la base del iluminismo se encuentra, pues, una relación deformada entre el hombre y el ser consciente, consiguiente a la ruptura de la unidad y de la armonía entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto, y al esfuerzo, por parte del hombre y del sujeto, por imponerse sobre la naturaleza y sobre el objeto, hasta la paranoica situación final en la cual «el sujeto es el centro» y «el mundo es sólo una ocasión para su delirio» (Ib., p. 205). Sin embargo la lógica dominante del iluminismo resulta enteramente minada por una dialéctica auto-destructiva que, trastocándose «objetivamente en locura» (Ib., p. 219), lleva al hombre a perderse a sí mismo y a ser esclavo de su lógica de potencia. En efecto, «la tierra iluminada resplandece a la enseña de su triunfal desventura» («Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeiche triumphalen Unheils») (Ib., p. 11; cfr. T. W. Adorno, Ges. Schr., cit., p. 19). Esto sucede porque el hombre, en su intento de ser el señor del mundo, en realidad se somete a sí mismo. En efecto, ahora «cortado» de la naturaleza, se convierte en un «instrumento» de los otros hombres y de sus mismas producciones, o sea, en un ser «alienado». Tanto más cuanto el proyecto iluminístico de la «conquista» del ambiente implica una antinatural ética de sacrificio, o sea, una renuncia por parte del individuo a las llamadas del instinto y del placer, en favor del trabajo y de la fatiga: «La historia de la civilización es la historia de la introversión del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia» (Ib., p. 62). Ya Fromm, en un artículo de 1932 titulado La caracterología psicoanalítica y su significado para la psicología social, había sacado a relucir (tras la estela de Weber, Sombart, Troeltsch, etc.) cómo la mentalidad

burguesa, junto al «desencanto del mundo», comporta escoger el «de-ber» en lugar del «placer», y cómo la devaluación burguesa de la sexualidad («Goza poco, recomendaba Franklin, el placer de la carne, excepto por motivos de salud o por condescendencia, nunca hasta llegar a cansarte o a debilitarte») implica, junto al maníaco culto al «orden», un tipo de hombre en posesión de un carácter psicoanalíticamente definido como «anal» (trad. ital., en *¿. Vv.*, *Psicoanálisis e marxismo*, cit., p. 146; cfr. G. Bedeschi, *ob. cit.*, ps. 35-38).

140Retomando este tipo de discurso, pero más allá de las preocupaciones «freudianas» de Fromm y en conexión con su comentario histórico-filosófico de las desventuras de Occidente, Horkheimer y Adorno ven en el «burgués» Ulises un caso paradigmático del espíritu iluminístico del sacrificio. En efecto, del mismo modo que Odiseo rechaza probar la flor de loto y conler los bueyes de Hiperión, para no disuadirse de su obligatoria misión, o acepta las invitaciones de «lecho y amor» de Circe (Odisea, X, 333 y sg), pero sólo después de que la maga haya jurado no transformarlo en cerdo, así el burgués puede consentir el placer sólo si ello no le impide conseguir sus fines. En una sociedad basada sobre el orden jerárquico y clasista de la división del trabajo, el «sacrificio» resulta sin embargo desigualmente repartido. En efecto, si bien el señor y el esclavo deben renunciar ambos al instinto, es el primero quien establece el tipo de sacrificio que el segundo debe aceptar. Para Horkheimer y Adorno esta situación se encuentra aludida sugestivamente en el encuentro de Ulises con las sirenas, «alegoría presagiadora de la dialéctica del iluminismo» (*Dialéctica del iluminismo*, cit., p. 42). Como es conocido, «el astuto navigator», para escuchar el canto hechicero de las sirenas se hace atar al palo mayor del barco, después de haber tapado con cera los oídos de sus compañeros de viaje. De esta forma él puede oír sus cantos sin ceder a la destructora invitación al placer y a la felicidad. Así, mientras «frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y dejar todo aquello que está a un lado», Ulises, si bien yendo al encuentro de sus llamadas de gozo, resulta igualmente atado al papel del deber: «Él oye, pero impotente, atado al palo del barco, y cuanto más fuerte se vuelve la tentación, con más fuerza se hace atar; al igual que, más tarde, también los burgueses se negarán con igual tenacidad a la felicidad, cuando más – aumentando su poder – la tendrán a su alcance. Aquello que ha oído quedará para él sin continuación: él no puede hacer otra cosa que indicar con la cabeza que lo desaten, pero será demasiado tarde: sus compañeros, que no oyen nada, saben únicamente del peligro del canto y no de su belleza, y lo dejan atado al palo para salvarlo y para salvarse ellos mismos con él. Ellos reproducen, con la suya propia, la vida del opresor, que ya no puede sarlirse de su rol social. Los mismos vínculos con los que está atado irrevocablemente a la praxis mantienen a las sirenas lejos de la praxis: su tentación es neutralizada a puro objeto de contemplación, a arte. El encadenado asiste a un concierto, inmóvil al igual que los futuros oyentes, y su grito apasionado, su petición de ser liberado, muere ya en un aplauso» (*Ib.*, ps. 41-42).

141

#### 895. HORKHEIMER: LA CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL Y DE LAS FORMAS DE PENSAMIENTO CONEXAS A LA PRAXIS DEL DOMINIO.

Nacido como proyecto de hacer al hombre «dueño del sen» y de sacar al individuo «de su estado de minoría de edad», el iluminismo se ha girado – desde Odiseo a la

actual sociedad tecnológica – hacia una inmolación del hombre mismo. Surgido como enemigo implacable del mito, él mismo ha acabado por revelarse como un mito, cuyo precio es la alienación progresiva de la especie. Según Horkheimer, en la base de esta dialéctica suicida está el triunfo de la «razón subjetiva», que él examina críticamente, sobre todo en *Eclipse de la razón*, una obra contemporánea de la *Dialéctica del iluminismo*, de la cual retoma y desarrolla algunas problemáticas. En *Eclipse de la razón*, publicada en 1947, pero basada en una serie de conferencias pronunciadas en 1944 en la Columbia University, Horkheimer – convencido de que «la denuncia de lo que comúnmente se llama razón es el mayor servicio que la razón puede hacer a la humanidad» (Ob., cit., p. 160) – distingue entre una razón objetiva y una razón subjetiva. La primera es la de los grandes sistemas filosóficos (por ej. : Platón, Aristóteles, La Escolástica y el idealismo alemán) que tiende a individualizar una razón capaz de hacer la función de substancia de la realidad y de criterio del conocimiento y del obrar, o sea, de guía para cuestiones de fondo como: «la idea del máximo bien, el problema del destino humano, el modo de realizar los fines últimos» (Ib., p. 12). La segunda es la que se niega a conocer un fin último o, en general, a valorar los fines, deteniéndose solamente en establecer la eficacia de los medios. En otros términos, la razón subjetiva es propia de un tipo de racionalidad formal o instrumental que se limita a estudiar la coherencia interna de un determinado procedimiento, y la funcionalidad de ciertos medios en relación con ciertos fines, juzgando imposible un examen «científico» y «racional» de los fines, los cuales, perteneciendo al mundo del deber-ser, escaparían a toda comprobación empírica: «Subjetivándose, la razón también se ha formalizado». El formalizarse de la razón tiene implicaciones teóricas y prácticas de gran alcance. Para la concepción subjetivista, el pensamiento no puede ser de ninguna utilidad para establecer si un fin es deseable en sí. La validez de los ideales, los criterios de nuestras acciones y convicciones, los principios básicos de la ética y de la política, todas nuestras decisiones fundamentales, se hacen depender de factores distintos de la razón» (Ib., ps. 14-15).

En efecto, si la razón, comportándose como órgano planificador «neutral hacia los fines», se reduce a una «finalidad sin fin alguno» por ello, se puede utilizar para todos los fines» (*Dialettica dell'illuminismo*. cit., p. 94), resulta evidente que los fines se propondrán no en base a motiva-

142ciones objetivas, o sea, con referencia a la realidad y a la verdad, sino en base a motivaciones extra-racionales y utilitarísticas: «La razón ya se ha sometido completamente al proceso social; criterio único ha llegado a ser su valor instrumental, su función de medio para dominar a los hombres y a la naturaleza» (*Eclisse della ragione*, cit., p. 25). Tanto es así que los «oscuros escritores de la primera burguesía, tales como: Maquiavelo, Hobbes y Mandeville» se han hecho «portavoces del egoísmo del sujeto» y «han denunciado la armonía aun antes de que fuera elevada a doctrina oficial de los otros, de los serenos, de los clásicos» (*Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 96). Análogamente, la literatura negra de De Sade, a la cual Horkheimer y Adorno dedican varias páginas de su obra, no ha hecho más que revelar y llevar a sus más crudas y coherentes consecuencias al egoísmo latente en la psique burguesa. En todo caso, si a los individuos se les impide la posibilidad de discutir críticamente sobre sus fines, estos últimos acabarán completamente en poder de los individuos y de los grupos que detentan, cada vez las riendas del poder (como los capitalistas de Occidente o los burócratas de la URSS). De ahí la paradoja típica de nuestra época: por completo racionalizada y tecnificada por lo que se refiere a los

medios (incluidos los lager) pero supeditada a las decisiones irracionales del Poder por lo que se refiere a los fines.

Esto no significa que Horkheimer proponga una vuelta a la razón objetiva del pasado: «La tarea de la filosofía no consiste en defender obstinadamente una de estas dos concepciones a expensas de la otra, sino en alentar la crítica recíproca» por cuanto «falso no es uno u otro de estos dos conceptos, sino la hipostización de uno de ellos a expensas del otro» (*Eclisse della ragione*, cit., p. 150).

La estigmatización horkheimeriano-adorniana de la razón subjetiva (re-cordemos que en la edición alemana *Eclipse of reason* ha sido incluido en un volumen titulado *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1967), está unida estrechamente a una reseña polémica de aquellas filosofías de la modernidad que han acompañado y favorecido la aparición de la forma mentis según la cual: «el ser es visto bajo el aspecto de la manipulación y de la administración» (*Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 90) y el yo es considerado en la perspectiva del «omnipotente mero tener» (*ib.*, p. 18). Por ejemplo, Descartes, institucionalizando la con-traposición hombre-naturaleza y teorizando la primacía de la res cogitans sobre la res extensa no ha hecho más que repetir y fundar, según los cánones de la filosofía moderna, la voluntad de dominio que está en la base de Occidente – y que los primeros capítulos del Génesis han hecho popular con la figura del hombre rey de la creación y «único y absoluto dueño del mundo» (*Eclisse della ragione*, cit., p. 93). La idea burguesa de la razón encuentra otro de sus adalides en Bacon, puesto que «la feliz unión en la que el piensa, entre el intelecto humano y la natura-

143

leza de las cosas, es de tipo patriarcal: el intelecto que vence la superstición, debe mandar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la servitud de las criaturas, ni en su dócil aquiescencia a los señores del mundo. Este se halla a la disposición no sólo de todos los objetivos de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, sino también de todos los obreros sin que importen sus orígenes...» (*Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 12).

El kantismo expresa, a su vez, la tentativa iluminística de «incorporar» en el yo y en su «gestión activa y organizada» todo aquello que es naturaleza. En particular, con su revolución copernicana, Kant reduce el objeto a simple «material» caótico que, el sujeto tiene la misión de «formar» en virtud a determinados esquemas a priori, los cuales prescriben a la naturaleza cómo debe ser. Habiendo «anticipado instintivamente aquello que ha sido realizado conscientemente sólo por Hollywood: las imágenes son censuradas anticipadamente, en el acto mismo de su producción, según los módulos del intelecto conforme al cual deberán ser completadas» (*Ib.*, p. 90); el formalismo transcendental de Kant, representa así, el correlato filosófico de la mentalidad burguesa, la cual «ve a priori el mundo como la materia con la cual es fabricado» (*Ib.*). El pragmatismo, que juzga la consistencia de una idea en base a los resultados prácticos que de ella se derivan, elevando el éxito a criterio supremo de verdad, y haciendo de las teorías puros esquemas o planes de acción (cfr. *Eclisse della ragione*, cit., p. 42 y ensayos), se configura a su vez, como la manifestación doctrinal del praxismo eficientista de la sociedad burguesa y de su concepción instrumental de la razón. Por lo que se refiere al positivismo (viejo y nuevo) éste se identifica con la «filosofía» misma de la moderna sociedad técnico-industrial y con el ideal científico que la invade (§900).

## LOS RESULTADOS PESIMISTAS DE LA CRÍTICA AL ILUMINISMO: LA TEORÍA COMO ÚNICA FORMA DE PRAXIS.

El proceso frankfurtés a las filosofías de la «razón manipuladora» y del «mundo tecnicizado», o sea, de todas aquellas formas de pensamiento que han «dejado de lado la exigencia clásica de pensar el pensamiento» temiendo alejarse del «imperativo de guiar la praxis» (Dialectica dell'illuminismo, cit., p. 33) alcanza también a la ciencia.

Ya en el ensayo de 1930, Los inicios de la filosofía burguesa de la historia, Horkheimer, hablando del «espíritu del Renacimiento» había puntualizado cómo éste, acercando la ciencia a la técnica y concibiendo la naturaleza como campo de explotación del hombre, había acabado por ligar el destino de la ciencia al de la burguesía – y viceversa. Este

modo de pensar reaparece también, con las debidas radicalizaciones, en la obra de 1947, en la cual el saber técnico-científico aparece como un componente integrante del proyecto iluminístico de conquista del mundo. En otras palabras: Horkheimer y Adorno, en la Dialéctica del iluminismo, no se limitan, marxianamente, a denunciar, el uso capitalístico de la ciencia, sino que tienden a ver en ella una entidad orgánica de la lógica occidental del dominio. Tanto es así que el libro se abre mediante una reprimenda a Bacon, el cual «ha sabido captar exactamente el animus de la ciencia sucesiva» (Ib., p. 12), y con la triste constatación de que «Aquello que los hombres quieren aprender de la naturaleza es como utilizarla para los fines del dominio integral de la naturaleza y de los hombres. No se considera nada más» (Ib.). Es más: en opinión de Horkheimer y Adorno la conexión entre ciencia y civilización iluminístico-burguesa resulta tan estrecha que incluso caracteriza los procedimientos de la ciencia, en particular de la matemática y de la lógica formal, que la cultura moderna ha elevado a «ritual del pensamiento» (Ib., p. 33).

En efecto, puesto que la sociedad burguesa se basa en el intercambio y, por lo tanto, en la reducción de las cosas a su equivalente cuantitativo-numérico, «todo aquello que no se resuelve con los números, y en definitiva en el uno, se convierte, para el iluminismo, en apariencias; y el positivismo moderno lo confirma en la literatura. Unidad: ésta es la palabra clave, de Parménides a Russell» (Ib., ps. 15-16). Tanto es así que el ideal de la sociedad burguesa es «el sistema» (Ib., p. 15), y la lógica formal es, para ella, «el esquema de la calculabilidad del universo» (Ib., p. 15). Esta reducción sociologizante de la ciencia galileana a la mentalidad burguesa, acompañada (cfr. también los artículos de la «Zeitschrift» por la denuncia de la inadecuación de los procedimientos analíticos generalizantes y mecanicísticos de la ciencia moderna, constituye uno de los lugares teóricos más característicos pero también más problemáticos y discutidos, de la Escuela. En efecto, mientras según algunos estudiosos la ciencia para los frankfurteses, se configuraría substancialmente como un producto del capitalismo, rechazable en cuanto tal, ya que está predeterminada, en sus métodos y en su estructura, por la sociedad burguesa-iluminista (éste es, por ejemplo, el pensamiento de L. Colletti y de G. Bedeschi), según otros las consideraciones de los frankfurteses, no estarían dirigidas contra de la ciencia, sino «contra la hipostatización positivista del método científico» (S. PETRUCCI, ob. cit., p. 320), y por ello lo que se criticaría «no sería la ciencia en cuanto tal, sino la ciencia en cuanto insertada en un cierto orden social» (U. GALEAZZI, ob. cit., p. 94). Tanto es así que «en una sociedad ya no antagonística, la ciencia... sería probablemente otra ciencia, distinta también en su estructura y en sus

métodos» (Ib., p. 103). Una segunda controversia, relacionada con la primera, surge a propósito del destino humano de la ciencia en

145

el ámbito del pensamiento frankfurtés: ¿es pensable una ciencia que no esté al servicio de la lógica del dominio? o bien ¿la ciencia, en virtud de la ecuación saber = poder, es siempre inevitablemente la forma del conocimiento de la praxis apropiadora?. De cualquier modo que se piense a tal propósito, la existencia misma de tales interrogantes es suficiente para demostrar la objetiva ambigüedad y las verificables oscilaciones de los discursos frankfurteses, que ofrecen el pretexto (como sucede también en el caso de Marcuse: \$906) para puntos de vista contrastantes, y a veces diametralmente opuestos. Ambigüedad y oscilaciones que algunos alumnos relevantes de la Escuela, como por ejemplo Hobermans, han denunciado abiertamente y a menudo.

Difícilmente contestable, al menos por cuanto se refiere al pensamiento de Horkheimer, resulta en cambio el resultado tendencialmente pesimista del discurso trazado en la Dialéctica del iluminismo y en Eclipse de la razón. Aunque convencido, más allá de toda actitud primitivística y de toda idealización protorromántica del pasado (cfr. C. P. IANCIOLA, «Dialettica dell'illuminismo» di Horkheimer e Adorno en «Quaderni pia-centini», n. 29, enero 1967, p. 71), de que el ideal de la historia es la reconciliación dialéctica hombre-naturaleza, es decir, la reconquista mediata de una mutua integración entre sujeto y objeto, bajo la insignia de la armonía (y no del conflicto), Horkheimer se muestra bastante escéptico sobre la obtención de tal meta. En efecto, la alienación reviste ahora, en su opinión, el carácter de un hecho intrínsecamente radicado en y connatural a la esencia misma de la civilización a la que pertenece-mos: «Si quisiéramos hablar de una enfermedad de la razón, esta enfermedad debería ser entendida no como un mal que ha golpeado la razón en un momento dado, sino como algo inseparable de la naturaleza de la razón en la civilización, tal como la hemos conocido hasta ahora. La enfermedad de la razón reside en el hecho de que ha nacido de la necesidad humana de dominar la naturaleza» (Eclisse della ragione. cit., p. 151). A la radicalidad del mal denunciado corresponde pues, en Horkheimer, la creciente conciencia de las dificultades de la empresa revolucionaria y de lo inadecuado de las diversas terapias políticas concretas para frenar la tendencia suicida de la historia.

La progresiva desconfianza horkheimeriana ante la praxis revolucionaria tiene, como otra cara de la medalla, la exaltación del deber crítico de la filosofía. Esta simultánea «despolitización» y «filosofización» del discurso horkheimeriano, ya evidente en Dialéctica del iluminismo, salta a la vista, sobre todo en Eclipse of Reason, en la cual, por decirlo con Rusconi, «la regresión del análisis político al filosófico se ha consumado» (A. SCHMITD-G. E. RVSCONI, ob. cit., p. 125). En efecto, la filosofía, entendida como «teoría comprensiva de las categorías y relaciones fundamentales de la sociedad, de la naturaleza y de la historia (Eclisse

146 della ragione, cit., p. 145), aparece en primer lugar como el instrumento a través del cual el hombre, reflexionando sobre el decurso de la civilización, adquiere conciencia de la «locura» en la cual ha caído, cuando, dejándose conquistar por la razón subjetiva, ha querido erigirse en maître et possesseur de la naturaleza: «La razón sólo puede llegar a ser razonable reflexionando sobre el mal del mundo tal como es producido y re-producido en el hombre; en esta autocrítica, la razón,



permanecerá al mismo tiempo fiel a sí misma, reafirmando y aplicando, sin ningún segundo fin, aquel principio de verdad que debemos solamente a la razón. La esclavitud de la naturaleza se traducirá en esclavitud del hombre y viceversa, mientras el hombre no sepa entender su misma razón y el proceso con el que ha creado y mantiene todavía en vida el antagonismo que amenaza con destruirlo. La razón puede solamente ser más que naturaleza dándose cuenta de su “naturalidad” – que consiste en su tendencia al dominio –, aquella tendencia que paradójicamente aliena de la naturaleza» (Ib., p. 152; las cursivas nuestras).

En segundo lugar, la filosofía, para Horkheimer, tiende a «desenmas-carar» todos los sistemas de pensamiento que se ponen al servicio de la lógica del dominio, incluidas aquellas visiones del mundo que, aunque auto-presentándose como «verdad» y «promesa de liberación», de hecho son cómplices y promotoras, más allá de la nobleza de sus ideales, de las prepotencias del mundo: «cristianismo, idealismo, materialismo, que contienen, en sí, también la verdad, tienen su parte de responsabilidad en las villanías que se han cometido en su nombre. Como adalides y portavoces de la potencia – y aunque sea la del bien – se han convertido a su vez en potencias históricas organizadas, y como tales han desempeñado un papel sangriento en la historia real de la humanidad: el de instrumentos de la organización» (Dialectica dell'illuminismo, cit., p. 242). En ambos casos, la filosofía, en cuanto «correctivo de la historia» (Eclisse della ragione, cit., p. 159) capaz de colaborar en invertir el curso de los acontecimientos (cfr. Ib., p. 140), resulte investida de una gran función y responsabilidad: «la filosofía será la memoria y la conciencia del hombre, y contribuirá a impedir que el caminar de la humanidad se asemeje al ciego girar de un loco en la hora del recreo». Todo esto significa que la filosofía, para Horkheimer, vuelve a ser de algún modo (idealísticamente y pre-marxianamente) la antorcha de la historia, incluso si se trata de un pensamiento que, ante la enorme potencia de lo negativo desvelado, duda de la capacidad humana por alcanzar lo positivo.

En este punto, la distancia entre el marxismo de Marx y el marxismo de la Escuela de Frankfurt, o sea, lo que Jay llama «la larga marcha de alejamiento» del marxismo clásico (ob. cit., p. 405), resulta evidente. Es-quematizando los elementos de mayor fricción: 1) para Marx, las causas de la alienación residen en la propiedad privada de los medios de pro-

147

ducción y en la correspondiente antítesis entre una clase que explota y una clase explotada; para Horkheimer residen en cambio, en algo más radical: esto es, en la lógica del dominio subyacente en la razón-instrumental. 2) Para Marx, la alienación moderna se encarna en un sujeto histórico determinado (la clase burguesa) y la desalienación pasa a través de un sujeto histórico igualmente determinado (la clase proletaria); para Horkheimer y Adorno, la alienación y la desalienación se encarnan en sujetos socialmente e históricamente indeterminados, tales como «la lógica del dominio» y «el rechazo crítico de lo existente». 3) Para Marx, el progreso de la humanidad supone, como condición suya, el dominio de la naturaleza, y por lo tanto el crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas, de las cuales forman parte integrante la ciencia y la técnica; para Horkheimer, el progresivo dominio del hombre sobre la naturaleza, aumentado por la ciencia y por la técnica, está acompañado por un progresivo dominio sobre el hombre, que continúa también en la sociedad comunista. 4) Marx cree que la historia, más allá del dolor de lo negativo (la sociedad de clases), va generando necesariamente lo positivo (el socialismo); Horkheimer, considera que la historia es una noche de barbarie que tiende a perpetuarse a sí misma,

más allá de cualquier proyecto de liberación, sin que deba seguirle necesariamente el alba de una nueva civilización. Es más, tal día, a los ojos de Horkheimer, parece ya improbable, y la realidad futura tiende más bien a configurarse, desde su punto de vista, como «Verwaltete Welt» (un mundo administrado). 5) En la visión revolucionaria de Marx, lo que cuenta no es la filosofía, sino la praxis, representada por aquel sujeto anticapitalista por excelencia que es el proletariado; en la óptica de Horkheimer la filosofía – en la época del Estado autoritario, de las revoluciones fallidas y del aburguesamiento del proletariado – aparece en cambio como la única y genuína semilla portadora de las posibilidades de liberación: «A la confianza en que, combatiendo por la libertad, los hombres habrían logrado mejorar sus condiciones de vida y que, a través de la unidad de razón y actuación práctica, habrían alcanzado su libertad, se ha añadido así la convicción de que la razón no tiene de que alegrarse si se limita solamente a ejercitar la negación y que por ello la única forma de praxis sigue siendo la teoría (A. Ponsetto, Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione, Bolonia, 1981, p. 276.

### 897. EL ÚLTIMO HORKHEIMER

En el ámbito de la historiografía contemporánea la figura del «último» Horkheimer no ha tenido mucha fortuna. En efecto, o 1) ha sido programáticamente ignorada o 2) ha sido «liquidada» como un tipo de

148«involución conservadora» o 3) ha sido deformada con fines partidistas o 4) ha sido examinada sin explicar suficientemente las conexiones con el pensamiento anterior. En realidad, el fenómeno del último Horkheimer, constituye, objetivamente hablando, una aventura intelectual digna de toda consideración que se une en modo orgánico – como nos proponemos demostrar – tanto a los antecedentes de su autor como a la evolución general de la Escuela de Frankfurt.

Las meditaciones del último Horkheimer representan el resultado de un proceso de pensamiento que tiene su terreno preparatorio: a) las tesis de sus dos obras de 1947; b) en la desilusión creciente por el marxismo práctico y en el progresivo alejamiento del marxismo teórico; c) en la acentuación cada vez más marcada del valor «libertad» en antítesis a toda aquella forma de sociedad «administrada»; d) en la recuperación de temáticas schopenhaurianas acerca de la finitud dolorosa del vivir; e) en la persuasión según la cual el rescate total de lo negativo no puede buscarse a nivel histórico e intramundano. Examinaremos analíticamente estos diversos argumentos que, en su conjunto, nos ofrecen los puntos cardinales del espacio teórico en el cual se mueve el último Horkheimer.

La adhesión de Horkheimer al marxismo, nace no sólo de una defensiva «respuesta a la tiranía de derechas» – como él ha subrayado en algunas entrevistas – sino también del deseo originario, profundamente radicado en este filósofo, de un mundo más justo y más libre: «Cuando, en los años veinte, surgió la teoría crítica, se lee en *ICritische Theoria gestern und heute*, se había inspirado en la idea de una sociedad mejor» (cit., p. 166). A pesar del fracaso de la revolución «espartaquista» de 1919, seguida, junto a Pollok, con viva ansiedad, Horkheimer había seguido creyendo en la posibilidad de una revolución en Occidente, capaz de derribar el nazismo. A continuación, el reforzamiento del régimen hitleriano y el descubrimiento, en los años de la guerra, de la lógica del dominio que rige la historia, le habían vuelto pesimista, como hemos visto, acerca de la posibilidad de una revolución que acabara con la «barbarie» con-

temporánea. Además, la definitiva consciencia, madurada en época es-talinista, del fracaso del socialismo soviético (\$890) había hecho que comenzara a ver, en el marxismo práctico, una «nueva forma de domi-nio» o de «capitalismo de Estado» y, en el marxismo teórico, la cobertu-ra ideológica de un «nuevo mundo administrado». Esta persuasión, pre-sente en la Dialéctica iluminista y, sobre todo, en El Estado autoritario y en Eclipse de la razón, había conducido a Horkheimer a un replanteamiento de los límites estructurales de la doctrina marxista.

Replanteamiento que, en sus líneas esenciales, puede ser resumido de este modo: En el marxismo la emancipación del hombre está ligada al desarrollo de las fuerzas productivas y al sometimiento de la naturaleza.

149

Ahora bien, puesto que tal proceso conduce en cambio a una sociedad económicamente planificada y políticamente autoritaria, se debe dedu-cir que Marx no tenía razón: «el error de Marx consiste en suponer que a la ampliación de la racionalidad en la sociedad, cosa que él identifica con el más eficaz dominio de la naturaleza, están ligados la libertad ver-dadera y real y el desarrollo de todos los hombres» (Il futuro della“teo-ria crítica”, coloquio con C. Grossner, trad. ital., en I filosofi contem-poranei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo critico, Roma, 1980, p. 327), «aquello que Karl Marx imaginó que era el socialismo es, en realidad, el mundo administrado» (Kritische Theorie gestern und heute, cit., p. 175). De este modo, el marxismo acaba por entrar, también, en la lógica iluminística típica de nuestra civilización, constituyéndose como una simple, y a la prueba de los hechos, aún más opresora “variante” suya (puede ser interesante recordar cómo también Adorno, en una con-versación de 1969 con M. Jay (ob. cit., p. 409) insinuó que si Marx hu-biera ganado todo el mundo se habría transformado en una «gigantesca fábrica»). No hay que extrañarse, dadas estas convicciones, de que Hork-heimer haya llegado a una renovación de la teoría crítica y a un substan-cial abandono de la filosofía marxista de la historia – antes de forma implícita (en los años cuarenta y cincuenta), y después (en los años se-senta y setenta), de modo explícito y declarado, aunque fuera con una cierta «diplomática» y a veces «ambigua» cautela (no hay que olvidar que la explosión de la notoriedad internacional del Horkheimer «mar-xista» tiene lugar paradójicamente en un período en el cual él había ini-ciado desde hacía tiempo su camino de alejamiento del marxismo).

En el ámbito de esta nueva teoría crítica (Horkheimer habla de «teo-ría crítica más reciente» y distingue entre una teoría crítica «de ayer» y una teoría crítica «de hoy») ha ido subrayando cada vez más la impor-tancia de la libertad individual. Por ejemplo, en la Introducción a los dos volúmenes de la Teoría Crítica (1968), afirma que hoy en día la cosa más importante es «proteger» y posiblemente «extender» la «limitada y efímera libertad del indivíduoi», estando atentos a no arriesgarla «con acciones sin perspectiva» (ob. cit., vol. I, p. x), es más, comprometién-dose valientemente contra posibles retornos del «fascismo de sello hitle-riano, estaliniano, u otros» (Ib., p. xt). Citando un conocido pasaje de Rosa Luxemburg, que define la liquidación de la democracia por parte de Trotsky y Lenin como un «remedio aún peor que el mal al que se quiere poner fin», Horkheimer puntualiza que aun la «dudosa democracia» del llamado mundo libre, «con todos sus defectos», resulta «siempre mejor que la dictadura que hoy seguiría a su derrocamiento» (Ib., p. X). Por lo cual, « en la práctica, una aplicación desconsiderada y dogmática de la teoría crítica a la realidad histórica cambiada, no haría más que acele-rar el proceso que en cambio debería denunciar (Ib., p. vn), y serviría

150 sólo para «Contribuir desde la izquierda al avance de la burocracia totalitaria» (Ib., p. x), favoreciendo aquellos «presuntos estados comunistas» en los cuales el socialismo «ha sido ya desde tiempo pervertido en un instrumento de manipulación, como el verbo cristiano en los siglos sangrientos de la cristiandad» (Ib., p. VIII). Análogamente, en la introducción a la edición alemana (1969) de la Dialéctica del iluminismo, vuelve a aflorar el imperativo por el cual «hoy se trata de conservar, extender, desplegar la libertad, más que de acelerar aunque sea mediatamente, la carrera hacia el mundo de la organización» (ob. cit., p. vnt). Concepto repetido en *Kritische Theorie gestern und heute*: «nuestra teoría crítica más reciente ya no ha luchado por la revolución, puesto que después de la caída del nazismo en los países occidentales, la revolución conduciría a un nuevo terrorismo, a una situación terrible» (ob. cit., p. 168). «Debemos más bien salvar aquello que hace un tiempo se llamaba liberalismo, la autonomía del individuo» (ib., p. 175), «aquello que cuenta para nosotros es poder asegurar la autonomía personal al mayor número posible de sujetos» (Ib.). Tesis substancialmente idénticas reaparecen también en la conversación-entrevista de Otmar Hersche transmitida por la radio suiza en 1970. Si bien habiéndose prestado, a juicio de las izquierdas, a una instrumentalización de derechos del pensamiento de Horkheimer, de hecho, el «Gespräch» en cuestión, no hace más que repetir pensamientos ya conocidos: «Esta es mi firme convicción. Si hoy, en Occidente, tuviera lugar una revolución, sobre todo en los países en los cuales reina la democracia, el resultado podría ser solamente un empeoramiento general, porque así se abriría una vía más rápida y fácil hacia aquel control centralizado y unitario que es bastante sensato prever como una próxima realidad» (*Mondo ammims-trata?, Rivoluzione o liberta?*, Milán, 1972, p. 52). Esta defensa de la libertad, que por lo demás concuerda con la valorización del individuo nacida de la filosofía de la no-identidad de Adorno (§898), no significa que Horkheimer intente volver al liberalismo clásico. En efecto, su ideal preferido sigue siendo el de una libertad abierta a los valores de la socialidad y de la igualdad. Sin embargo, considerando imposible, en el mundo de la razón instrumental, una adecuada conciliación de libertad-socialidad-igualdad; él considera que hay que defender ante todo las limitadas y siempre amenazadas libertades del presente.

La sufrida consciencia del alejamiento entre ideal y real, y de la negatividad imperante en el mundo, han conducido a Horkheimer a reanudar el coloquio con el filósofo predilecto de su juventud: Arthur Schopenhauer. En la citada introducción del 68 a los Ensayos de la «Zeitschrift», él afirma que «el pesimismo metafísico, momento implícito en todo pensamiento materialístico genuino, me ha sido siempre familiar. Mi primer contacto con la filosofía se lo debo a la obra de Schopenhauer;

la relación con la doctrina de Hegel y de Marx, la voluntad de comprender y modificar la realidad social, no han – a pesar del contraste político – cancelado la experiencia que he obtenido de su filosofía» (*Teoría crítica*, cit., I, p. xr). En efecto, de Schopenhauer y de su desmistificante análisis del dolor del vivir, claramente aceptado y no filosóficamente «exorcizado», Horkheimer, por un lado, ha obtenido el estímulo para combatir contra el mal del mundo y, por otro, ha derivado la persuasión de que en la vida presente el hombre nunca podrá realizar plenamente sus ideales y vencer por completo el sufrimiento y la muerte: «por lo que se refiere a mí, yo he tenido siempre una cierta tendencia – aún deseando fervientemente la mejora de

la sociedad – a seguir la lección de Schopenhauer, según la cual, el verdadero bien nunca llega a alcanzarse en este mundo real» (Mundo administrativo?, cit., p. 34). La profundización de estas tesis han conducido al último Horkheimer a radicalizar la idea de la finitud intrascendible del hombre y el concepto de lo no-absoluto del mundo. Paralelamente, él ha empezado a hablar de la esperanza en un mundo completamente distinto del actual, en el cual pueden encontrar satisfacción nuestros deseos más nobles y nuestro anhelo hacia una perfecta y consumada justicia. «Esperanza» que, Horkheimer en *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (1970), identifica con la «teología». En este documento-clave de la última fase de su pensamiento (que, más allá de toda tentativa de «minimización», se impone por su importancia) Horkheimer precisa: teología significa aquí la conciencia de que el mundo es fenómeno, que no es la verdad absoluta, la cual sólo es la realidad última. La teología es... la esperanza de que, a pesar de esta injusticia que caracteriza el mundo, no permite que pueda suceder que la injusticia pueda ser la última palabra» (La nostalgia del totalmente Otro, Brescia, 1972, p. 74-75). En este punto, la conexión orgánica entre el sistema crítico-utópico de Horkheimer y su final conclusión “teológica” (en el sentido precisado) resulta evidente y lanza un rayo de luz sobre la entera experiencia intelectual y existencial de este filósofo. Experiencia que, a nuestro juicio, puede ser resumida y medida en los momentos siguientes: En virtud de su educación hebrea Horkheimer ha interiorizado en su propia psique el esquema de la esperanza mesiánica y de la redención final. El alejamiento de la fe originaria y el encuentro con el marxismo lo han llevado a laicizar el mesianismo originario en una teoría de la futura redención intramundana del hombre. La pérdida de las esperanzas revolucionarias y la conciencia de la “ilusividad” de un mesianismo todo terreno manifiestamente desmentido por la finitud del hombre y del mundo – lo han llevado a la «transcendencia», ya no concebida como un simple y utópico «otro» mundano, sino como un meta-físico «totalmente Otro». Este proceso, si bien iluminando el «punto escabroso» (utilizando una

152expresión de A. Schmidt) de las relaciones entre Horkheimer y la teología, no significa que nuestro autor haya vuelto a la teología tradicional (hebrea o cristiana) – como han sostenido algunas versiones apresuradas en evidenciar a toda costa el «paso de una posición materialista a una teísta» (alguien incluso ha hablado, a propósito del ensayo-entrevista de 1970, de «la confesión de un hereje en su lecho de muerte»).

En efecto, la posición «teológica» de Horkheimer es del todo particular. En primer lugar, él no dice que Dios exista, sino que hay en nosotros la nostalgia o la esperanza de que él exista, con la correspondiente confianza en que esta existencia terrena no sea algo verdaderamente «último» (Ib., p. 80). En segundo lugar, nuestro autor declara que «sobre Dios no podemos expresar realmente nada» (Ib., p. 70), puesto que cada prueba de su existencia y cada tentativa por declarar su esencia, se revelan falibles. Por ejemplo, «ante el dolor del mundo, ante la injusticia, es imposible creer en el dogma de una existencia de un Dios omnipotente y sumamente bueno» (Ib., p. 69). En particular, «no es creíble la doctrina cristiana de que existe un Dios omnipotente e infinitamente bueno, al ver el dolor que desde milenios domina sobre la tierra» (Ib., p. 72). En síntesis: Dios, para Horkheimer, no es una «certeza» metafísica, sino, sólo un angustiado «anhelo» (Sehnsucht) que debe seguir como tal, en cuanto «si Dios es un dogma positivo, tiene un efecto de separación, de división. En cambio, el deseo de que la realidad del mundo con todo su horror no sea la realidad última une entre sí a

todos los hombres que no quieren ni pueden aceptar la injusticia de este mundo. Dios, se con-vierte así en el objeto del anhelo y del respeto humano; deja de ser objeto del saber y de la posesión» (Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion).

Como lo atestigua la penúltima frase citada, la esperanza en Dios y en el infinito no comporta en modo alguno, según Horkheimer, inmovilismo y conservadurismo. En otras palabras, el retorno teológico a lo Otro «no significa que se haya negado la tentativa de construir una sociedad más racional, esto es, más justa» (La nostalgia... , cit. p. 90). Esto no quita que, el último Horkheimer, resulte bastante pesimista acerca de las tendencias generales de la historia. Esta desconfianza, más que de la «recuperación de Schopenhauer», de la «teología» o, como otros quisieran, del «persistente materialismo», deriva en primer lugar de la idea, madurada desde los años cuarenta, según la cual «la lógica inmanente de la historia y de la evolución social» marcha inevitablemente hacia un mundo totalmente administrado, o sea hacia una dimensión planetaria de alienación: «A través de la potencia creciente de la técnica, del aumento de la población, de la reestructuración de cada pueblo en grupos rígidamente organizados, a través de una competición sin ahorro de golpes entre los bloques contrapuestos en potencias, a mí me parece

153

inevitable la total administración del mundo... Yo creo que los hombres, en semejante mundo administrado, no podrán desarrollar libremente su capacidad, sino que se adaptarán a reglas racionalizadas. Los hombres del mundo futuro actuarán automáticamente: a una señal roja, se para-rán; a una señal verde, proseguirán. Obedecerán a señales. La individualidad tendrá un papel cada vez más pequeño» (Ib., ps. 97-98).

La estructura de pensamiento que caracteriza La nostalgia del totalmente Otro se encuentra también en los aforismos finales de Notizen 1950 bis 1969, los apuntes privados que, en 1972-73 Horkheimer, junto a Werner Brede, ordenó y recogió para la publicación (aparecida póstumamente en Frankfurt dM. en 1974). En efecto, no obstante el intento por parte de algún estudioso de acreditar su substancia «marxista» o, por lo menos, «materialista», incluso en los Cuadernos de apuntes de los últimos años, encontramos «el concepto de un ser omnipotente y misericordioso ya no como un dogma, sino como una aspiración vinculante para el hombre, de modo que los sucesos atroces, la injusticia de la historia transcurrida hasta ahora, no deban ser el destino último y definitivo de las víctimas», con el importante añadido de que «esta idea parece acercarse – para la función central de la idea de la fe – a la solución protestante del problema. La diferencia de fondo es que fueron impuestas a esta fe demasiadas representaciones difícilmente aceptables, como por ejemplo la de la Trinidad; en otras palabras, que ella acaba por asumir intolerables rasgos constrictivos, recayendo – a pesar de todo – de nuevo en el dogma. De aquí la tendencia a formas de agresividad que se legitiman en el plano religioso». También, en los Cuadernos de apuntes, encontramos la tesis de que, si bien la crítica marxiana a la economía política constituye «una base extremadamente racional para la comprensión del desarrollo social», la doctrina de Marx y de Engels acerca del fin de la «prehistoria» de la humanidad es «mesianismo mal secularizado respecto al cual el auténtico sigue siendo infinitamente superior». También en los Cuadernos campea, como valor supremo, no el socialismo, sino la fidelidad a la libertad. A este propósito, el lenguaje de Notizen, resulta inequívocamente claro: «Quién, en el mundo occidental y hasta en los Estados Unidos... afirme que precisamente los Estados Unidos son peores que cualquier otra nación, se contradice. Que pueda expresarse así

sin terminar en la cárcel, o ser torturado hasta la muerte, lo debe precisamente a la afirmación de los Estados Unidos, sin los cuales el mundo estaría ya dividido entre varios Hitler del Este y del Oeste. Él puede ciertamente querer una sociedad mejor, justa; sin embargo su crítica a la existente debe incluir siempre la fidelidad a la libertad que se trata de salvar y de desarrollar, si no quiere que la violencia por el contestada, se convierta en el sentido inadvertido de su discurso» (Ib., af. 327, ps. 179-80). «Hoy, una resistencia sería contra la injusticia social, compren-

154de necesariamente la defensa de aquellas formas de libertad del orden burgués que no deben desaparecer, sino al contrario, extenderse a todos los individuos. De otro modo, el paso al llamado comunismo no comporta ninguna ventaja sobre el paso al fascismo, sino que se convierte en su versión en los Estados industrialmente atrasados...».

En fin, también en los Cuadernos de apuntes encontramos la idea de que, el pesimismo crítico no conduce al inmovilismo, sino que constituye un incentivo para resistir a lo negativo del mundo. Tanto es así que en el último fragmento de la colección, titulado Por el no conformismo, leemos: «Reconocer que la sociedad se encuentra en el camino que desde el liberalismo – caracterizado por la concurrencia de los individuos emprendedores – conduce a la concurrencia de formaciones colectivas, sociedades accionariales, asociaciones y bloques comerciales y políticos, no comporta necesariamente la consecuencia del conformismo. La importancia del individuo está desapareciendo, pero sin embargo puede intervenir críticamente en el proceso, en el plano teórico y también en el práctico, contribuyendo, con métodos actuales a la formación de colectivos no actuales que puedan defender al individuo en el espíritu de una auténtica solidaridad». Por lo demás, y en esto reside la nota dominante de la actividad de Horkheimer hacia el mundo: «La teoría crítica, que es una teoría pesimista, ha seguido siempre una regla fundamental: atenerse a lo peor, y anunciarlo francamente, pero al mismo tiempo contribuir a la realización de lo mejor» (Mundo administrativo?, cit., p. 110). «Este era nuestro principio: ¡Ser pesimistas en teoría y optimistas en la práctica!» (Eritische Theorie gestern und heute, cit., p. 180).

Todo esto significa que la teoría crítica «de hoy» tiene en común con la teoría crítica «de ayer» un mismo imperativo de fondo, que es el expresado por Horkheimer en 1940 en La función social de la filosofía: «Debemos combatir para que la humanidad no quede completamente descorazonada por los horribles sucesos del presente, para que no desaparezca sobre la tierra la fe en un futuro digno del hombre...» (Teoría Crítica, cit., vol. II, p. 304).

#### 898. ADORNO: LA POLÉMICA CONTRA EL «SISTEMA» Y SU LÓGICA «PARANOICA».

Theodor Wiesengrund Adorno nació en 1903 en Frankfurt dM. Su padre era un judío alemán, su madre, cantante, es la hija de un oficial francés de origen corso (y más remotamente, genovés) y de una cantante alemana. Es primo de aquel Walter Benjamin que, perseguido a muerte por los nazis, dejó el agudísimo y profundo volumen sobre la “Tragedia alemana”, verdadera filosofía e historia de la alegoría.

Ador-

no, que así se le llama con el apellido de soltera de su madre, es un hombre de parecida mentalidad, trágico-juiciosa, poco sociable y selvática. Crecido en un ambiente de intereses puramente teóricos (también políticos) y artísticos, sobre todo musicales, estudió filosofía y música y en 1931, llegó a ser docente en la Universidad de Frankfurt, donde enseñó filosofía hasta que fue expulsado por los nazis. Desde 1941 vive a pocos pasos de nosotros, en los Angeles. Este hombre singular ha rechazado durante toda su vida decidirse entre las profesión de la filosofía y la de la música. Estaba demasiado seguro de mirar hacia el mismo fin en los dos distintos campos. Su mentalidad dialéctica y la tendencia sociológico-filosófica se entrelazaban con la pasión musical de un modo que quizás hoy no sea el único y que tiene sus raíces en los problemas de nuestro tiempo (Th. Mann, Romance de un romance. La génesis del «Doctor Fausto», en Scritti minori, Verona, 1958, p. 132).

Como resulta de esta presentación de Marin (que fue ayudado por el filósofo en la composición musical del Doctor Fausto), Adorno ha sido influenciado por Benjamin, aunque luego acabara por discordar con él. Pero quien marcó más su destino intelectual fue sin embargo Max Horkheimer, con el cual ha compartido las laboriosas vicisitudes de la Escuela y a la redacción, en los Estados Unidos, de la Dialéctica del iluminismo (§894). Después de la guerra regresó a Frankfurt, en donde reanudó la enseñanza y la guía del reconstruido Institut für Sozialforschung. En los años 60 se convirtió en uno de los puntos de referencia de los estudiantes en lucha, que sin embargo, acabaron acusándolo de inmovilismo, antirrevolucionario y de practicar, en sus relaciones, formas vulgares de contestación («las chicas se adelantan – recuerda la secretaria Elfriede Olbrich – enseñando sus pechos desnudos y carcajeándose ante el profesor...»); cfr. El sesenta y ocho lo utilizó y lo destruyó, «La República», fasc. de «Mercurio» del 1º de julio de 1989, ps. 13-15). Humillado y desilusionado, Adorno siguió con todo insistiendo en sus posiciones, contrarias a toda inmediata y violenta politización de la teoría filosófica: Yo he elaborado un modelo teórico, pero nunca habría imaginado que alguien intentara realizarlo con cócteles mototov..., «Quién después del asesinato de millones de personas en los estados totalitarios, aún hoy sigue preconizando la violencia no me tendrá nunca como seguidor...» (entrevista en «Der Spiegel» del 6 de mayo de 1969). Adorno murió en Suiza el 6 de agosto de 1969, dejando una riquísima producción que va desde la filosofía a la crítica literaria, de la música a la sociología y de la estética a la crítica de la ideología.

Entre sus numerosas obras, de las cuales su editor Suhrkamp ha confeccionado la imponente mole de Gesammelte Schriften, recordamos: *ICierkegaard y la construcción de lo estético* (1933), *Dialéctica del iluminismo* (1947), *Filosofía de la música moderna* (1949), *La personalidad*

156 *autoritaria* (1950), *Mínima moralidad* (1951), *Prismas* (1955), *Sobre metacrítica de la gnoseología*. *Estudios sobre Husserl y las antinomias de la fenomenología* (1956), *Lecciones de sociología* (1956), *Disonancia* (1956), *Notas para la literatura* (1958-1974), *Tres estudios sobre Hegel* (1963), *La jerga de la autenticidad*. *Sobre la ideología alemana* (1964), *Dialéctica negativa* (1966), *Parva Aesthetica* (1967), *Palabras claves*. *Modelos críticos* (1969), *Dialéctica y positivismo en sociología* (1969), *Teoría estética* (1970) y *Terminología filosófica* (1973-74).

El motivo que caracteriza toda la producción de Adorno, unificando los fragmentos aislados de una filosofía que obliga al estudioso a «perseguirla en las investigaciones y en los textos más dispares, hallándola a menudo en donde menos se espera encontrarla – en una página sobre Schonberg, en un análisis del divismo



cinematográfico, en una observación sobre el prejuicio antisemita...» (S. Moravia, Adorno e la teoria della società, Florencia, 1974, p. 2), es el rechazo de la mentalidad «sistemática» y la polémica contra toda forma de dialéctica «positiva». Desde la introducción académica pronunciada en la Universidad de Frankfurt, en mayo de 1931, en ocasión de su docencia, Adorno empieza, en efecto, mediante un programa teórico y metodológico explícitamente anti-sistemático. «Quién hoy escoge el trabajo filosófico como profesión, debe renunciar a la ilusión de la que partían anteriormente los proyectos filosóficos: que es posible aferrar, por la fuerza del pensamiento, la totalidad de lo real. Ninguna razón justificativa podría reencontrarse a sí misma en una realidad cuyo orden y cuya forma rechazan y reprimen toda pretensión de la razón: sólo polémicamente se ofrece al cognoscente como realidad entera, mientras concede sólo entre fragmentos y aislados en simples huellas, la esperanza de llegar alguna vez a la realidad verdadera y justa» («Utopía», 1973, n. 7/8, p. 3). Este rechazo por concebir la realidad como un sistema racional-compacto, y la correspondiente denuncia de la disgregación y disorganicidad del universo social contemporáneo, explican la declarada predilección adorniana por la escritura excéntrica y fragmentaria que él, análogamente a Benjamin, gustaba llamar «micrológica». Tras la estela de Nietzsche y de la vanguardia artística de nuestro siglo, Adorno considera, en efecto, que la filosofía, deba utilizar un tipo de «anti-lenguaje» capaz de reproducir el substancial disonante y negatividad de un mundo que, lejos de estar estructurado de un modo «inteligente» y «armónico», se presente en cambio como «casa del horror», o como ordenación «contradictoria» e «irracional».

La polémica contra el «sistema» halla una etapa decisiva en *Mínima moralidad* (1951), una obra entre las más fascinantes y significativas de nuestro siglo, la cual, ya desde el subtítulo *Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Reflexiones sobre la vida «deteriorada» u «ofendida») revela la sensibilidad de Adorno ante la alienación del mundo de hoy, en

157

el cual «la vida no vive» y las «potencias objetivas determinan la existencia individual hasta los pasadizos más recónditos», produciendo la disolución del sujeto». Y puesto que la filosofía tradicional (Adorno se refiere sobre todo a Hegel) se presenta como una «justificación de lo subsistente» que se sube al carro del triunfo de la tendencia objetiva» (Ib., p. 6), él – mediante los 153 aforismos de su libro, que toman el camino de la «experiencia del intelectual en la emigración» y se elevan a «consideraciones de un más amplio alcance social y antropológico, con respecto a la filosofía, la estética y la ciencia en su relación con el sujeto» (Ib., p. 7) –, se propone desenmascarar precisamente aquello que los sistemas y las ideologías cubren. Contra el método de la «marginación terrorista» practicada por los sistemas antiguos y modernos, que han «expulsado» de la realidad y de la teoría todo aquello que no concuerda con la «Razón dominante», o bien lo han «jerarquizado» metafísicamente, Adorno reivindica la importancia: de lo individual («hoy que el sujeto está en trance de desaparecer, los aforismos hacen propia la proposición de que «precisamente aquello que desaparece se considere como lo esencial», Ib., p. 5); de lo negativo («se trata de establecer perspectivas en las cuales el mundo se descomponga, se extrañe, revele sus fracturas y sus hendiduras tal y como aparecerá un día, deformado, incompleto, en la luz mesiánica» Ib., p. 153, p. 304); de lo secundario («la esquematización en importante y secundario, repite formalmente la jerarquía de valores de la praxis dominante», «la división del mundo en cosas principales y accesorias, que siempre ha contribuido a neutralizar, como simples excepciones, los

fenómenos-clave de la extrema injusticia social, hay que perseguirla», Ib., n. 28, p. 145); de lo excéntrico, de lo no racional y de lo enfermo («La dialéctica no puede detenerse en los conceptos de sano y enfermo, ni tampoco en aquellos otros, estrechamente afines de razonable y no razonable. Una vez que ha reconocido como enfermo el universo y sus proporciones... ve la única célula de curación en aquello que, medido por aquel orden, aparece enfermo, excéntrico, paranoico y hasta loco; y es verdad tanto hoy como en la Edad Media, que sólo los locos dicen la verdad al poder. Bajo este aspecto, el deber de la dialéctica sería el de consentir que la verdad del loco llegue a la conciencia de su propia razón...», Ib., n. 45, p. 76); de lo subjetivo («Objetivo es el aspecto no controvertido del fenómeno, el cliché aceptado sin discusión, la facha-da..., subjetiva es aquello que rompe la fachada, aquello que penetra en la específica experiencia de lo objetivo, se libera de los prejuicios aceptados y sitúa la relación con el objeto en el lugar de la decisión de la mayoría» Ib., n. 43, p. 72).

El rechazo adorniano del «sistema» alcanza su cima y su fundamentación categorial más rigurosa en la Dialéctica negativa de 1966, uno de

158 los textos más comprometidos e impenetrables del filósofo, donde la crítica al sistema pasa nuevamente por la crítica a Hegel, ya debidamente llamado a «rendir cuentas» en Tres estudios sobre Hegel de 1963, un trabajo que en ciertos aspectos representa una anticipación del escrito de 1966. Según Adorno, el filósofo alemán tiene el mérito de haber insistido en la dialéctica, pero el demérito de haberla practicado mal, o sea, de un modo sistemático y místico, por cuanto él, había desarrollado una dialéctica «positiva» basada en la «identidad» de Sujeto y Objeto, Concepto y Cosa, Pensamiento y Ser, Racional y Real, Teoría y praxis, etc. Identidad que, bien mirado, implicaría la reducción y la asimilación del objeto al sujeto, de la cosa al concepto, del ser al pensamiento, y así sucesivamente. En efecto, puesto que el «omnívero» sujeto hegeliano no tolera nada que no haya sido «predigerido» por él, en cuanto «una siempre el apetito del digerir con el disgusto hacia lo no digerible» (Dialektika negatiua, Turín, 1982, p. 144), el mundo, para él, se reduce a un «gigantesco juicio analítico» (Ib., p. 139), esto es, a una tautología cósmica: «en la dialéctica de la Identidad no sólo se alcanza, como más alta forma de aquella, la identidad de lo no-idéntico, el juicio sintético  $A = B$ , sino que el propio contenido de éste es reconocido como momento necesario para el juicio analítico  $A = A$ » (Tre Studi su Hegel, Bolonia, 1971, p. 168). En otras palabras, lo no-idéntico de Hegel es únicamente un momento provisional del realizarse de lo Idéntico, o sea del Espíritu que se hace objeto sólo para hacerse cumplimiento sujeto, con el inevitable resultado de que «el Sujeto-Objeto hegeliano es sujeto»: «Das Hegelsche Subjekt-Objekt ist Subjekt» (Ib., p. 22; cfr. Gesammelte Schriften, Bd. 5, p. 261). De este modo, el pensamiento identificante, haciendo «igual todo de-sigual», acaba por «sacrificar» lo heterogéneo a lo homogéneo y por hacer del mundo un sistema donde rige la lógica de la unanimidad totalitaria: «Hegel, como Kant, y toda la tradición, incluido Platón, toma partido por la unidad» (Dialektika negativa, cit., p. 141), «La gran filosofía estuvo acompañada por un celo paranoico de no tolerar nada más que a sí misma» (Ib., p. 20). Esta violencia «paranoica» del sistema en relación con lo otro y lo diferente («que se retira cada vez más ante la persecución»), refleja claramente aquella «lógica de dominio» que Adorno, junto a Horkheimer, denunció en la Dialéctica del iluminismo. En efecto, el sistema, es el idealismo en el que desemboca, «lejos de ser una re-vocación del iluminismo, es su expresión más consecuente y radical. El sujeto que se erige como autónomo, como primero, como

constituens, no puede admitir nada que le desmienta su primacía, y por ello acaba por reducir a sí mismo la totalidad de lo real: el idealismo es autonomía de la subjetividad elevada al absoluto» (S. PETRUCCIANI, Razón y dominio, cit., p. 119).

159

Delineando una especie de historia genealógica de la mentalidad sistemática, Adorno afirma que «el sistema, en el cual el espíritu soberano creía transfigurarse, tiene su historia primordial en lo pre-espiritual, en la vida animalesca de la especie. Los animales de presa están hambrientos» (Dialektika negativa, cit., p. 21). Pero puesto que, continúa nuestro autor, alcanzar la presa es difícil, y a veces peligroso, es necesario que se produzca un fuerte estímulo. Estímulo que en los animales, es el hambre, y en aquellos animales racionales que son los hombres, es «la ira» por lo «distinto» asimilado a un ser «malo» y digno de persecución: «el sistema es el vientre convertido en espíritu, la ira es el signo de todo idealismo» (Ib.). La violencia famélica que está en la base del sistema y de su homogenización forzada de lo distinto, refleja a su vez la estructura del capitalismo moderno y del principio de cambio por el que se rige, en virtud del cual «entidades individuales y prestaciones no idénticas se vuelven conmensurables, idénticas», transformando todo el mundo en idéntico, en totalidad» (Ib., p. 131).

#### 899. ADORNO: LA DIALÉCTICA NEGATIVA Y EL DEBER DE LA CULTURA «DESPUÉS DE AUSCHWITZ».

Contra «el engaño idealístico de la filosofía» (Dialektika negativa, cit., p. 143); contra «el círculo mágico de la filosofía de la identidad» (Ib., p. 158); contra el saber del objeto que «se revele como una estafa, puesto que este saber ya no es en modo alguno saber del objeto, sino teología de una (vóqsig vo jse\$g) formulada absolutamente» (Ib., p. 143); contra ' «la barbarie arcaica por la cual el sujeto ávido no es capaz de amar lo extraño, lo que es diferente» (Ib., ps. 153-154); contra «el deseo del ingerir y del perseguir» (Ib.). Adorno pretende hacer valer el principio anti-sistemático de la separación entre sujeto y objeto, entre concepto y cosa, racional y real, teoría y praxis, etc. Principio que se identifique con la misma dialéctica negativa, entendida como «consciencia consiguiente a la no identidad» («Dialektik sst das konsequente Bewuptsein von Nichti-dentitat», Ib, p. 5; cfr. Ges Schr., Bd. 6, p. 17), esto es, como un tipo de filosofía que, aunque partiendo de Hegel, llega anti-hegelianamente a reconocer como su tarea peculiar el «perseguir la inadecuación de pensamiento y la cosa» (Ib., p. 137).

Si bien habiendo sabido introducir en la filosofía aquella «sal dialéctica» y aquel elemento «irritante» que es la contradicción, considerada no como un «error subjetivo» o una «metafísica enloquecida», sino como la estructura misma del objeto, Hegel se ha equivocado al reducirla a simple momento de paso de una síntesis final conciliadora: «La negación de la negación sería de nuevo identidad, ceguera renovada, proyec-

160ción de la lógica deductiva» (Ib., p. 143). El concepto adorniano de una «dialéctica sin síntesis» hace pensar en el nombre de Kierkegaard, del cual él ya se había ocupado

en su primer libro, Kierkegaard y la cons-trucción de lo estético (1933), presentándolo como el teórico de una on-tología subjetivístico-desesperada constreñida a buscar la salida en una transcendencia liquidadora del sujeto mismo. Ontología que, sociológicamente hablando, presentaría señas típicas de la individualidad pequeño-burguesa. Este retrato “polémico” no excluye, sin embargo, como ha hecho notar Carlo Pettazzi, que una de las raíces de la revisión adorniana de la dialéctica reside precisamente en el autor de Aut-Aut: «Como la kierkegaardiana, también la dialéctica adorniana no conoce síntesis, mediación, conciliación, sino que es esencialmente diádica; como Kier-kegaard, Adorno ya no puede creer hegelianamente en la acontecida conciliación de la realidad, en la presencia de la síntesis» (Th. Wiesengrund Adorno, Florencia, 1979, p. 65).

El reconocimiento de la realidad insuprimible de la contradicción y de lo no-idéntico aleja la dialéctica negativa de las tendencias «devoradoras» de la gnoseología idealística y de las pretensiones “asimiladoras” del sistema: «la filosofía tradicional cree conocer lo diferente, haciéndosele parecido, cuando así sólo se conoce a sí misma. La idea de una filosofía transformada sería penetrar lo parecido determinándolo como lo propiamente diferente» (Ib., p. 134). La admisión de la no-ingeribilidad subjetiva del objeto, irreductible a toda prevaricación del yo pienso, y la consciencia de que el concepto, más allá de toda impostación idealística suya, vive sólo en relación con un no-idéntico dado en la sensación, funda también, según Adorno, la verdad del materialismo: «con el paso a la primacía del objeto, la dialéctica se vuelve materialística» (Ib., p. 172). En efecto, «el objeto» se revela a la larga como una simple- «máscara terminológica» viciada de gnoseologismo, para aludir a la «materia» y a lo «Material» (Ib.). Incluso si la dialéctica materialística de Adorno, en cuanto «negativa, resulta estar bien lejos de las construcciones sistemáticas y dogmáticas del materialismo tradicional y del soviético.

Esta primacía materialística del objeto, destruyendo la pretensión idealista de una deducción a priori de la realidad, comporta también un mayor «respeto» gnoseológico por todo aquello que es «particular», «histórico», «cualitativo», etc., y un rechazo categórico del ideal de un método omnicompreensivo e inmutablemente igual a sí mismo, esto es, que implique una nueva forma de «violencia» hacia el objeto. En otras palabras, «Adorno niega la existencia de un Método en sí. El conocimiento no posee principios formales establecidos de una vez para siempre, categorías predeterminadas, claves heurísticas convenientes para todos los usos. O mejor, las poseería, pero debe guardarse de ellas si (y ésta es

161

justamente la “gnoseología” de Adorno) quiere evitar ser conocimiento-de-generalidades y abstracciones, para ser, en cambio, conocimiento-de-particularidades comprendidas en el modo más adecuado posible» (S. MoRAVIA, Adorno e la teoria critica della societa, cit., p. 22).

Comprobada la separación ineliminable entre concepto y cosa, cae el mito panlogístico del que la filosofía se ha nutrido desde siempre y del cual, el idealismo ha representado la visión extrema. Mito que, a los ojos de Adorno, aparece ya completamente roto, como lo atestiguan las repetidas afirmaciones: «la tesis de la racionalidad de lo real acaba siendo desmentida por la realidad» («die These von der Vernünftigkeit des Wirklichen von der Wirklichkeit dementiert wurde»), «La razón se vuelve impotente para aferrar lo real, no por su propia impotencia, sino porque lo real no es Razón» («Ohmchtig wird die Vernunft, das Wirkliche zu begreifen, nicht bloß um der eigenen Ohnmacht Willen, sondern weil das Wirkliche nicht die

Vernunft ist») (Tre studi su Hegel, cit., p. 110; cfr. Ges. Schr., cit., p. 323).

Tesis que para Adorno resultan dramáticamente verdaderas sobre todo después de Auschwitz. El recuerdo de este emblemático lugar de sufrimiento asume en efecto, en Adorno, el doble valor: a) de una rememoración crítica (más allá de cualquier duradera «amnesia» y «mala fe» intelectual) del carácter delacerado e irracional de la civilización moderna; b) de una exasperada constatación de la quiebra de la cultura y de sus pretensiones «plasmadoras» y «optimísticas». En extremo significativas son, a este propósito, algunas consideraciones finales a la Dialéctica negativa que, escritas poco antes de la muerte de su autor, pueden ser tomadas como verdadero y auténtico testamento espiritual de este filósofo, que tanto ha meditado sobre las barbaries de nuestro tiempo: «Ella [la cultura] no puede tolerar el recuerdo de aquella parcela, porque... es inconciliable con su concepto de sí misma. Ella aborrece el hedor, porque ella huele, porque su palacio está construido con mierda de perro, como reza un pasaje grandioso de Brecht. Años después de que fuera escrita tal frase, Auschwitz ha demostrado inconfutablemente el fracaso de la cultura. El hecho de que pudiera llegar a suceder en medio de toda la tradición de la filosofía, del arte y de las ciencias iluminísticas, dice, mucho más que ella, por qué el espíritu no ha conseguido llegar a los hombres y modificarlos (cit., p. 331). «Toda la cultura después de Auschwitz, incluida la crítica contra ella, es basura» («Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll») (Ib.; cfr., Ges. Schr., cit., p. 359).

También la filosofía, después de Auschwitz, no puede ser ya la de antes, o sea, una visión substancialmente justificadora de la realidad existente. Como lo es aún, por ejemplo, en dos experiencias de pensamiento sobre las que Adorno nunca ha dejado de reflexionar y con las que nun-

162ca ha cesado de polemizar: la fenomenología de Husserl y la ontología de Heidegger. En efecto, entre las muchas críticas dirigidas a Husserl y su descriptivismo fenomenológico (analíticamente discutidas en Sobre la metacrítica de la gnoseología. Estudios sobre Husserl y las antinomias de la fenomenología, 1956), destaca la acusación de aceptación acrítica de la realidad y de sus (no históricas) estructuras esenciales. El ser de Heidegger, en su espectral transcendencia, es interpretado a su vez como una enésima forma de absolutización de lo inmanente y de ontologización de lo óntico: «La transcendencia de Heidegger es la inmanencia absolutizada, endurecida contra su propio carácter de inmanencia» (Dialettica negativa, ob. cit., ps. 95-96). Tanto más cuanto la «jerga» heideggeriana, comenzando por Ser y Tiempo, no sería más que el giro utópico de un romanticismo agrario y precapitalista destinado a servir de grotesca cobertura ideológica de la vulgaridad concreta, y filosóficamente «digerible», del mundo (II gergo dell'autenticità, Turín, 1989, en particular ps. 38-113; cfr. H. Mörchen, Adorno und Heidegger, Stuttgart, 1981).

En polémica contra todos los sistemas apologeticos y adulcerativos de la realidad y en antítesis a cualquier opiácea fuga especulativa, Adorno afirma en cambio que la filosofía, debe incitar a los individuos a poner remedio a lo negativo: «Hitler impuso a los hombres, en el estado de su no-libertad, un nuevo imperativo categórico: organizar su forma de obrar y pensar de modo que Auschwitz no se repita, no suceda nada parecido» (Dialettica negativa, cit., p. 330). En otros términos, lo convicción de que el mundo no es racional no exime de la lucha a fin de que lo sea. Si la razón no es substancia o identidad ya dada, es sin embargo tarea y deber ser: Es «hybris» el hecho de que exista la identidad, que la cosa en sí corresponda a su concepto. Pero no se

debería simplemente desechar el ideal: en el reproche de que la cosa no es idéntica al concepto, vive también la esperanza de que pueda volver a serlo» (Ib., p. 134). La eliminación de tal «esperanza» del pensamiento de Adorno, comportaría pues un desconocimiento del mesianismo latente que está en la base de su obra (en la cual términos como «socialismo» y «redención» acaban significando la misma cosa). En efecto, no hay que olvidar que, en el trasfondo de la doctrina adorniana de la sociedad, se halla la tesis, rica en ascendencias hebraicas y románticas, de la roptura de una armonía originaria y del ideal de su reencuentro dialéctico más allá de la Odisea civilizadora de la historia (cfr. L. Ceppa *Introduzione a Minima moralia*, cit., y T. Kich, K. Kodalle, H. SCHWEPPENHAÜSER, *Negative Dialektik un die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Th. W. Adorno*, Stuttgart, 1973). Este ideal de la «reconciliación», que, dadas las premisas adornianas, no puede configurarse más que en los términos de un proceso indefinidamente abierto y nunca concluído, ex-  
163

plica la gran importancia y actualidad que él, como Horkheimer (896), nunca ha dejado de atribuir a la filosofía. Tanto es así que si el último aforismo de *Minima moralia* sostiene que «la filosofía, la cual sólo podría justificarse a la vista de la desesperación, es el intento de considerar todas las cosas como se presentarían desde el punto de vista de la redención» (cit., n. 153, p. 304), la primera fase de la Dialéctica negativa advierte: «la filosofía, que un día pareció superada, se mantiene viva, por-que ha faltado el momento de su realización» (cit., p. 3).

#### 900. ADORNO: LA CRÍTICA AL POSITIVISMO Y LA POLÉMICA CONTRA LA SOCIOLOGÍA EMPÍRICA.

Paralelamente a la polémica contra el «sistema», Adorno ha conducido otra histórica batalla contra el positivismo, en el cual ha visto la típica filosofía de la sociedad administrada y la *Weltanschauung* dominante del hombre de nuestro tiempo. Al mismo tiempo ha desarrollado una obra de denuncia de la sociología empírica, considerada como el reflejo, en el campo de los estudios sociales, de la mentalidad positivista y neopositivista (el primer término, en los textos adornianos, usualmente incluye al segundo). Denuncia que se ha concretado en aquella conocida diatriba sobre el método de la investigación sociológica (la llamada *Methodenstreit*) que, en los años sesenta, ha contado con la intervención de autores tales como: Adorno, Popper, Habermas, Albert, Daehrendorf, Pilot, etc. (cfr. ¿. Vv. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlin, 1969).

Según Adorno, el límite principal del positivismo reside precisamente en aquel «culto de los hechos» que él sitúa en la base de su programa, sin darse cuenta de que los «hechos» no son entidades naturales inmediatas e inmutables, sino el resultado de un proceso histórico que hace que ellos sean «mediados a través de la sociedad» (Ib., p. 101). En otras palabras, la mentalidad positivista, aplicada al estudio de la realidad humana, cambia «el epifenómeno, aquello que el mundo ha hecho para nosotros, por la cosa misma» (Ib., p. 90). Por ejemplo, la distinción corriente entre música «clásica» y «popular», que el estudioso de orientación positivista, en sus encuestas y estadísticas, da por descontado que, si bien, aun siendo un «hecho» de un cierto tipo de sociedad, de la cual es el producto histórico, no es de ningún modo «una realidad última e irreductible, por así decir, natural» (Ib.). En virtud de este «fetichismo de los hechos», el positivismo también olvida que estos últimos, no son simples datos para

describir y por describir y por clasificar, sino también, y sobre todo, problemas por interpretar, que exigen por lo tanto criterios de valoración explícitos. Criterios que condicionan los métodos

164mismos, los cuales, a su vez, condicionan, y en algunos casos perjudican, los resultados de la investigación. En efecto, los métodos no son instrumentos neutrales y asépticos, como pretendía aquella especie de «puritanismo del conocimiento» (Ib., p. 69) que es el positivismo, sino unos senderos de investigación cargados ya de teoría y sostenidos ya por opciones de distinto género, incluidas las políticas. La falacia última del positivismo se identifica pues con aquel «círculo vicioso» que constituye el «pretender indagar una cosa a través de un instrumento de investigación que decida junto con su propia formulación, qué es la cosa» («Pratendiert wird, eine Sache durch ein Forschungsinstrument zu untersuchen, das durch die eigene Formulierung darüber entscheidet, was die Sache sei: ein schlichter Zirkel») (Ib., p. 88; cfr. Ges. Schr., Bd. 8, p. 201).

Los límites del positivismo, como se ha indicado, son también los límites de la sociología empírica, que se inspira en él y del cual desciende genéticamente y metodológicamente. Esta última anhela, en efecto, el constituirse como pura ciencia «descriptiva» y «objetiva» eliminando, de su ámbito, toda pretensión filosófica social, asimilada a un anacrónico residuo de una ya inaceptable mentalidad «especulativa», en lo peor, y no hegeliano, del término: Ahora, el uso lingüístico modifica el concepto de «especulativo» hasta transformarlo en su opuesto. Ya no se entiende, como en Hegel, en el sentido de la autoreflexión crítica del intelecto, de su limitación y de su autocorrección, que viene entendido tácitamente según el modelo popular, que se representa la especulación como un tipo de pensamiento a rueda libre, sin ningún rigor, vano, del que están ausentes la autocrítica lógica y, por supuesto, la confrontación con las cosas» (Ib., p. 13). Pero obrando así el positivismo olvida, o hace ver que no sabe, que en cada acercamiento a los «hechos» sociales siempre se halla presente y operante – de un modo explícito, y se quiera o no – una determinada concepción «filosófica» de ellos, o sea un aparato más o menos descubierto de categorías, juicios, valores y pro-

yectos.

En consecuencia, contra el intento dogmático de desembarazarse de los conceptos generales «declarándolos mitológicos, ideológicos y superados»; contra la hinchada pretensión de querer pensar sin al mismo tiempo filosofar; o contra la ilusoria persuasión de poder hacer ciencia sin, por ello mismo, hacer filosofía, los partidarios de la sociología crítica «recurren explícitamente a la filosofía» («Die Dialektiker rekurreren ausdrücklich auf die Philosophie») (Ib., p. 10; cfr. Ges. Schr., cit., p. 281), defendiendo su radicalidad de visión: «Los argumentos que se confían a la teoría analítica de la ciencia sin comenzar por examinar sus axiomas... caen víctimas de la máquina infernal de la lógica» (Ib.). Obviamente, tampoco los cultivadores de la sociología empírica pueden prescindir de la teoría: «Ningún representante serio de la investigación social

165

empírica sostiene... que su trabajo es posible sin alguna teoría, que el arsenal de los instrumentos de investigación se reduce a tabula rasa depurada de todo "prejuicio" y colocada ante los hechos a recoger y clasificar. Tal forma primitiva de empirismo cae

ya ante la discusión, que ya viene de varias décadas, del problema de la selección de los objetos a estudiar. Sin embargo, la teoría se admite más como un mal necesario, como “ficción de hipótesis” que no reconocida plenamente como pro-posición autónoma» (M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Lezioni di sociologia*, Turín, 1966, p. 136). Por los mismos motivos, los cultivadores de la sociología empírica, no pueden prescindir de la filosofía. Con la diferencia de que, mientras la filosofía de estos últimos está oculta en los pliegues de su llamado «discurso evaluativo» y domina inconscientemente su análisis, la filosofía de los sociólogos dialécticos es manifiesta y declarada, incluso programáticamente asumida y defendida, en la convicción de que la sociología presupone siempre, en su base, una filosofía, o bien una idea general de aquello que el hombre es o debe ser. Por lo demás, ya Horkheimer, en los inicios de la teoría crítica, había juzgado «insuficiente» la sociología (empírica) y proclamado la necesidad, para comprender adecuadamente la dinámica social del siglo XX, de una visión histórico-filosófica de conjunto (*Teoría crítica*, cit., v. II, página 296). En segundo lugar, Adorno acusa a la sociología positivista (sobre todo de tipo estadounidense) de mantenerse en una perspectiva analítico-sectorial y de concentrarse en una serie de «fotografías» parciales de cada hecho, o grupo de hechos, considerados de un modo atomístico, o bien de prescindir del contexto socioeconómico global en el cual se sitúan. Adorno reivindica en cambio la importancia fundamental, para la sociología, de la categoría de totalidad: «Cuando el positivismo hace pasar este concepto... por un residuo mitológico, precientífico, mitologización, en su inagotable lucha contra la mitología, la ciencia» (*Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., ps. 23-24). En este punto, para no tergiversar el discurso de Adorno, conviene tener presentes las siguientes consideraciones: 1) la «totalidad» de la cual nuestro autor se hace paladín en sociología, no se debe confundir con el «el mito de la razón total», o sea con una ciencia absoluta de tipo hegeliano, que ha «saltado por los aires junto con su coactividad y univocidad» (*Ib.*, p. 18) y que él ha combatido incesantemente por sus miras «sistemáticas» (§898 y 899); 2) la llamada «dialéctica» a la totalidad no contradice la predilección adorniana por lo «microológico» y por lo individual (§898), sino que resulta complementaria a ella. En efecto, si es verdad que lo individual vive en el todo, también es verdad, para Adorno, que el todo vive concretamente en lo individual: «Puesto que cada fenómeno esconde en sí toda la sociedad, la micrología y la mediación, a través de la totalidad se con-

166trapuntean alternativamente (*Ib.*, p. 52); 3) la totalidad, según Adorno, existe, pero es «falsa» e «irracional» (*Minima moralia*, cit., n. 29, p. 48), por lo cual la llamada a ella, reviste significados inequívocamente «revolucionarios», diametralmente opuestos a los implícitos en toda filosofía social de sello «organicístico». Aceptado esto, sostener que «la interpretación de los hechos guía a la totalidad» en cuanto «no hay ningún hecho social que no tenga su sitio y su significado» en ella, siendo la totalidad «preordenada a todos los sujetos individuales, puesto que éstos también en sí mismos obedecen a su presión» (*Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., p. 21), no quiere decir, observa Adorno, que la totalidad sea, a su vez, un «hecho» empíricamente verificable al modo de los otros hechos, o, peor aún, que sea una «realidad antes existente en sí» (*Ib.*, p. 50). La totalidad es más bien el inmanente sistema global y el inmanente horizonte de comprensión, de los mismos hechos. En otros términos, la totalidad, aún no siendo un hecho, «no por ello... está más allá de los hechos, sino que es inmanente a ellos, en cuanto les es su mediación» (*Ib.*, ps. 21-22). Precisamente por esto, la totalidad de la que hablan los dialécticos no se identifica con «lo incondicionado» o «lo absoluto» de la metafísica kantiana – como



querrían aquellos que tachan a la sociología crítica de «cripto-teología» –, sino con el sistema finito, aunque sea «impalpable» de la compaginación social: «Los científicos sospechan de los dialécticos, a quienes consideran afectados de megalomanía: en vez de recorrer viril-mente el finito en todas sus partes (según la admonición de Goethe), de cumplir con el deber del día, de dar satisfacción a una tarea factible, se entretendrían con el poco comprometido infinito. Pero como mediación, sin embargo, de todos los hechos sociales, la totalidad no es del todo infinita, sino que está encerrada, acabada precisamente por la fuerza de su carácter de sistema...» (Ib., ps. 50-51).

Otra acusación de fondo que Adorno dirige a la sociología empírica es la tendencia a desconocer lo negativo y a olvidar que la contradicción pertenece a la cosa y no solamente a su conocimiento (Ib., ps. 24-25 y ensayos). Sin embargo, sintetiza nuestro autor, el mayor límite epistémico y filosófico del positivismo es el de hacer pasar la organización actual de la ciencia por la ciencia misma, según un enésimo y subrepticio círculo vicioso: «Que los positivistas, con un gigantesco círculo vicioso, extrapolan de la ciencia las reglas que deben fundarla, es un hecho que tiene fatales consecuencias también para la ciencia, cuyo progreso efectivo comprende tipos de experiencias que no son a su vez prescritos y aprobados por la ciencia» (Ib., p. 68). Estos críticos concéntricos al positivismo y a la sociología desembocan en la imputación final de conservadurismo. En efecto, según Adorno, al descriptivismo teórico de los positivistas y a su doctrina del cono-

167

cimiento como «reconstrucción repetitiva» de los hechos – inevitablemente «apologética» hacia los datos ensayados – corresponde, en el plano práctico-político, la idea según la cual el mundo no puede cambiarse desde sus raíces, sino, como máximo, «reformarse» (donde la reforma resulta también una maquiavélica estrategia de conservación).

#### 901. ADORNO: LOS ANÁLISIS SOBRE LA «INDUSTRIA CULTURAL»

El análisis de la «industria cultural» moderna y de sus implicaciones sociales, psicológicas y antropológicas constituye otro de los pilares característicos del pensamiento adorniano. Si bien juicios y reflexiones a este propósito se encuentran esparcidos en todos los escritos del filósofo, el texto que más ha profundizado en esta materia – y ya «clásico» en la cultura contemporánea – sigue siendo la tercera parte de la Dialéctica del iluminismo, que tiene como título «La industria cultural» y como subtítulo «Cuando el iluminismo se convierte en mistificación de masas». (cit., ps. 126-81).

Según Adorno, uno de los aspectos más característicos y visibles de la actual sociedad tecnológica es la creación del gigantesco aparato de la industria cultural, en la cual él ve un instrumento fraudulento de manipulación de las conciencias empleado por el sistema para conservarse a sí mismo y tener sometidos a los individuos. Inicialmente, precisa Adorno en el «Resumé über Kulturindustrie», contenido en *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica* (Frankfurt, 1967), él y Horkheimer habían utilizado el término «cultura de masas» (Massenkultur). Dándose cuenta del carácter «ideológico» de tal expresión, que podría hacer pensar en una cultura que nace espontáneamente de las masas mismas, habían acuñado la locución, considerada más pertinente, de «industria cultural» (Kulturindustrie), la cual, aludiendo a la

«preordenada integración, desde lo alto, de sus consumidores», llama enseguida la atención sobre el hecho de que el usuario no es en modo alguno, como se quería hacer creer, el «soberano» o el «sujeto» de tal industria, sino su objeto («Der Kunde ist nicht, wie die Kulturindustrie glauben machen mochte, König, nicht ihr Subjekt, sondern ihr Objekt»). También la expresión «mass-media» es juzgada inadecuada y mistificadora por cuanto pone entre paréntesis el elemento «pernicioso» del fenómeno al cual se refiere, o sea al hecho de que en la industria cultural «no se trata en primer lugar de las masas, ni de las técnicas de comunicación como tales, sino del espíritu que en aquellas técnicas es insuflado: la voz del dueño». En efecto, según Adorno, los vehículos actuales de comunicación no son instrumentos neutrales, llenados, a continuación de contenidos ideo-

lógicos, sino instrumentos ya ideológicos en origen. En otras palabras, los mass-media no sólo transmiten ideología, sino que son ideología, independientemente de los particulares contenidos transmitidos (cfr. S. Mo-RAVIA, ob. cit., p. 35). Tanto es así que la industria cultural contemporánea, antes aun que de los contenidos, o sea de aquello que dice, resulta calificada por las técnicas expresivas utilizadas, esto es, por cómo dice lo que dice. Técnicas que para Adorno se dirigen substancialmente a producir, en los individuos, estados de parálisis mental acompañados de una pasiva aceptación de lo existente. Por lo demás, observa nuestro autor, «el imperativo categórico» de la actual industria cultural, a diferencia del kantiano, no tiene nada en común con la libertad, puesto que simplemente reza: «debes adaptarte (du sollst dich fügen) sin especificar a qué; adaptarte a aquello que inmediatamente es, y a aquello que, sin reflexión tuya, como reflejo del poder y omnipresencia de lo existente, constituye la mentalidad común. A través de la ideología de la industria cultural, la adaptación toma el sitio de la conciencia...» («Resumé über Kulturindustrie», cit., p. 65). Todo esto resulta elocuentemente ejemplificado por fenómenos-clave como el cinema, la diversión y la publicidad, sobre los que insisten algunas de las páginas más significativas y brillantes de la *Dialektik der Aufklärung*.

Para Adorno (y Horkheimer) el cinema actual, tal como está estructurado vence de largo al teatro ilusionístico y provoca un bloqueo patológico de las facultades crítico-reflexivas del espectador, el cual, cautivado por los hechos que rápidamente pasan delante suyo, ya no piensa, sino que se identifica totalmente con la película, que se convierte, para él, en un duplicado de la realidad; es más, en la realidad misma, según el principio por el cual «la vida – al menos tendencialmente – ya no se debe poder distinguir del film sonoro» (*Dialektik der Aufklärung*, cit., p. 133). La diversión constituye a su vez un tipo de «prolongación del trabajo en la época del capitalismo tardío» (Ib., p. 145), puesto que la mecanización ha conquistado tanto poder sobre el hombre durante el tiempo libre, y determina tan integralmente la fabricación de los productos de recreo, que no puede asociarse a nada que no sea «las copias y las reproducciones del mismo proceso de trabajo» (ib.). En tal método, la atrofia mental provocada por las ocho horas de trabajo mecánico en la fábrica o en la oficina, se propone de nuevo de un modo casi idéntico en el tiempo libre, que asume las formas de un verdadero y auténtico aturdimiento psíquico funcional ante las exigencias del sistema y su necesidad de organización del consenso: «Divertirse significa estar de acuerdo» («Vergnügen heißt Einverständnis») (Ib., p. 154; cfr. *Ges. Schr.*, p. 167), «Divertirse significa cada vez no deber pensar, olvidar el sufrimiento incluso allí donde se expone y está a la vista. En la base de la diversión hay un sentimiento de impotencia. Es, efectivamente, una

fuga, pero no ya, como pretende ser, una fuga de la mala realidad, sino de la última realidad de resistencia que ella aún puede haber dejado so-brevivir en los individuos» (Ib.).

La publicidad representa después, a los ojos de Adorno, el atonta-miento perfecto y programado del individuo, puesto que consiste en circundar el objeto real con la propaganda de una serie de cualidades y de símbolos por lo general ilusorios, que tienen poco que ver con él, pero que el consumidor «confunde» inevitablemente con el objeto mismo, a pesar de los inevitables desmentidos a tal propósito (por ejemplo el coche «perfecto», que en realidad tiene bastantes defectos). Por lo demás el «defraudar» continuamente a los consumidores de aquello que continuamente promete es propio de toda industria cultural, para la cual el placer y la felicidad, más que términos de experiencia concreta y fruición, son objeto de falsa publicidad y de promesa ilusoria: «La letra de cambio del placer, que es emitida por la acción y por la representación, se proroga indefinidamente: la promesa, a la cual el espectáculo, a fin de cuentas se reduce, deja entender malignamente que no se llegará nunca a lo sólido, y que el huésped deberá contentarse con la lectura del menú» (Ib., p. 148).

Y con todo, según Adorno, es precisamente gracias a la masificación «estupidizadora» de los media (en virtud de las cuales el consumidor actual se convierte verdaderamente en el homérico «nadie») hace que el sistema siga sobreviviendo y ocultando sus «contradicciones» y sus «erro-res». En efecto, gracias al actual circuito de la industria cultural que am-plía por todas partes sus tentáculos, el sistema acaba en posesión de los medios idóneos para difundir la ideología más vital para él: la persuasión de la «bondad global» de la sociedad tecnológica y de la «felicidad» (en el Oeste como en el Este) de los individuos heterodirigidos que la componen.

Ideas substancialmente parecidas reaparecen también en el último Adorno. En uno de los ensayos escritos poco antes de su muerte (Freiheit en Stichworte. Kritische Modelle, Frankfurt, dM., 1969) él, hablando del «tiempo libre», afirma que incluso en tal situación los hombres acaban presos de un «poder tiránico» que los controla en todas partes y en todo momento, haciendo que ellos «sean esclavos precisamente allá donde se sienten libres en grado sumo».

## 902. ADORNO: MUSICOLOGÍA Y ESTÉTICA. EL ARTE COMO UTOPIA DE LO «OTRO»

Otro núcleo temático del pensamiento de Adorno que, en ciertos aspectos, está en la base de los otros, es la meditación sobre el arte, a la

170cual el filósofo ha dedicado los primeros artículos y su última obra (la Teoría estética, aparecida póstumamente en 1970).

En el centro de la reflexión de Adorno se halla la música, en la cual él ha visto desde siempre el arte de las artes, y sobre cuya estructura ha elaborado su teoría estética general. En efecto, como se ha notado, Adorno no ha delineado antes una filosofía, después una estética y luego una musicología, sino que, al contrario, de su pasión originaria por la música ha derivado una musicología crítica que después ha influido de modo decisivo en su estética y su filosofía. Las ideas generales de Adorno acerca

de la música se encuentran expresadas ya en el ensayo sobre La situación social de la música, aparecido en el primer número de la «Rivista per la ricerca sociale» (1932). En este trabajo Adorno sostiene que la actual mercantilización de la música, que «ya no sirve a la inmediata necesidad y utilización, sino que se somete, como todos los otros bienes, a la constricción del intercambio» (Zeitschrift für Sozialforschung, I, n. 1-2, p. 103) implica la desaparición de toda relación inmediata con ella y la afirmación de una profunda fractura entre música y sociedad. Tal mercantilización, que con el fenómeno de la «música ligera», llega a sus últimos y más alienantes niveles, se acompaña inevitablemente de un aturdimiento de las masas, para las cuales la música se convierte en aquello que ya Nietzsche había denunciado y profetizado: fundamentalmente una

«droga».

Dado que esta fisura entre música y sociedad no tiene orígenes «musicales» (como sería el demonizado carácter «esotérico» de la neue Musik) sino «sociales», por cuanto resulta generada por el orden capitalista de la sociedad, tal fisura, según Adorno, no puede ser superada a nivel musical sino, sólo a nivel político y social. En la situación pre-revolucionaria contemporánea la única cosa que puede hacer la música – se entiende aquella «auténtica» – es la de «representar en la propia estructura las antinomias sociales» y la «necesidad de su superación». En consecuencia, la posible función revolucionaria de la música de hoy, según Adorno, no se interpreta de un modo inmediato y directo, como querían los fautores de la música «popular y proletaria», sino de un modo inmediato e indirecto según lo que ya sucede en los vanguardistas musicales, sobretodo en Schönberg y en su escuela, para con la cual Adorno nutre destacada simpatía y predilección. En efecto la música dodecafónica, aun sin renunciar a la autonomía del hecho musical, acaba por producir una música sin duda más «revolucionaria» que la proletaria.

Esto sucede porque sus obras maestras, que tienen su fundamento en la «disonancia» y en la ruptura de los cánones de la belleza como armonía y perfección, tienen la capacidad de «representar» toda la disarmonía y laceración de nuestro mundo, y de hacer nacer la consiguiente «nostalgia» por una realidad armónica y conciliada. En este punto, esto es

171

en el rechazo de la politización de la música, y del arte en general, la diferencia, o la no-continuidad, entre Adorno y Benjamin, nos parece neta e inequívoca. En el ensayo La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica (1936), Benjamin sostiene, en substancia, que con la acaecida «reproducibilidad técnica» la obra de arte ha perdido «el aura» o el quid sacro que tiempo ha la caracterizaba (con las correspondientes connotaciones de «autenticidad», «singularidad», «elitismo», etc.), convirtiéndose en «anacrónica» para con el tiempo presente y abriendo la posibilidad de un arte nuevo y de masas, orientado en sentido comunitario y ya no «individualístico».

Adorno desconfía del arte popular y de su presunta carga «revolucionaria», puesto que tal arte, además de atentar contra la autonomía del hecho artístico y de sus leyes «inmanentes», presupone aquello que él no está dispuesto a aceptar, es decir: una romántica y en absoluto marxista-leninista confianza «en la potencia espontánea del proletariado en el proceso histórico», que olvida el hecho de que el proletariado «ha sido, él mismo, producido burguesamente» (carta del 18-3-1936 a Benjamin). En otros términos, el arte de masas, según Adorno, no se da cuenta de que las «masas»,

en el capitalismo, también tienen una «men-talidad» capitalista, que refleja la suciedad de la sociedad en la cual vi-ven, como muestra por ejemplo la risa del espectador en el cine, que «es todo lo contrario que bueno y revolucionario, sino lleno del mayor sadismo burgués» (Ib.).

La confianza en la libertad del arte y de sus potencialidades utópico-revolucionarias sostenida por Adorno desde los años treinta, permanece como un punto firme en toda su producción. En efecto, «si por un lado Adorno somete a una severísima crítica al arte de masas, denunciando su mercantilización y su papel de conservación del sistema de dominio, por otro lado él pone de nuevo, precisamente en el arte, gran parte de las esperanzas en un futuro redimido. Severo crítico de la cultura, él verá siempre en la negación de la cultura y del arte el peligro de liquidar un residuo, aunque contradictorio, de resistencia en el interior de la omnipotencia del sistema: en la cultura, aunque comprometida por su generación tecnocrática y por su degradación a industria cultural, aunque culpable de no haber conseguido evitar Auschwitz, se ocultan impulsos críticos e instancias utópicas demasiado importantes para que nos podamos liberar de ella apresuradamente. Junto a la conciencia crítica de una filosofía intransigentemente negativa, el arte re-presenta, quizás la última trinchera en medio de la barbarie invasora (C. Pettazzi, Th. Wiesengrund Adorno, cit., ps. 221-222). Esta concepción del arte como vehículo «privilegiado» de las instancias revolucionarias explica la defensa adorniana del arte de vanguardia moderno.

172A diferencia de los marxistas ortodoxos y de Lukács (cfr. cap. I), Adorno percibe efectivamente en este tipo de arte el verdadero rechazo de la barbarie contemporánea y de la genuina espera de un mundo nuevo (que la revolución soviética ha intentado en vano edificar). Antes bien, precisamente porque este arte «expresa la subjetividad reprimida» y «la verdad sobre la monstruosidad dominante» (cfr. Ohne Leitbild. Parva aethetica), llevando a la superficie «todo aquello que no se quisiera saber» y que «la ideología esconde» (cfr. Filosofía della musica moderna e Note per la letteratura), es en él, y sólo en él, que Adorno confía el deber de hacerse intérprete, en la desesperanza del presente, de las esperanzas en el futuro: «En la representación más desconsolada de la angustiosa situación humana ofrecida por el arte vanguardista, se oculta la irrenunciable exigencia de felicidad: insistiendo en la imposibilidad de la felicidad en la realidad presente, el arte es testigo de la necesidad de una realidad distinta; el desconsuelo más absoluto, precisamente porque rechaza todo consuelo y por lo tanto conciliación con la realidad, hace brotar la esperanza en un futuro redimido» (C. PETTAZZI, cit., p. 222).

De ahí la celebración adorniana de algunos grandes maestros de vanguardia, sobretodo de Schonberg, Beckett y Kafka, cuyas obras maestras le parece que ejercen «una eficacia ante la cual las obras poéticas oficialmente comprometidas le parecen juegos de niños». En efecto, en cuanto «desmontaje de la apariencia» provocan la angustia «de la cual el existencialismo no para de hablar» (Ib.), favoreciendo «aquel cambio del comportamiento que las obras comprometidas se limitan a pretender» (Ib.). En particular, las creaciones de Beckett «gozan de la única fama hoy humanamente digna: todos se apartan de ellas asustados y sin embargo nadie puede hilvanar una charla sin convencerse de que aquellos excéntricos dramas y novelas tratan de aquello que todos saben y que ninguno quiere admitir. Para los filósofos apologeticos su opus puede estar bien como proyecto antropológico. Pero los argumentos que toca son argumentos históricos sumamente concretos: la abdicación del sujeto. El *ecce homo* de Beckett es aquél en que los hombres se han convertido. Ellos miran mudos desde sus frases, casi con ojos secos de llanto» (Ib.).

Análogamente, quien por una vez haya sido sacudido por Kafka «ha perdido la paz con el mundo» (Ib., p.106), por cuanto «él lacera y derrumba la fachada que oculta la enormidad del dolor», transfigurando en sus símbolos las fuerzas monstruosas e inasibles del capitalismo, por las que el individuo resulta oprimido y reificado, si bien aspirando a liberarse de ellas mediante una imprecisa salvación: «En vez de curar la neurosis, Kafka busca en ella la fuerza terapéutica, es decir, la fuerza del conocimiento: las heridas que la sociedad imprime a fuego en el individuo él las lee como cifras de la no verdad social, como negativo

C  
173

de la sociedad...», «La huida a través del hombre hacia lo no humano – ésta es la vía de la épica Kafkiana – ».

Estas ideas generales sobre el arte, que están en la cúspide de la in-mensa ensayística musical y literaria de Adorno, representan también el núcleo de fondo de la *Aesthetische Theorie*, publicada post mortem en 1970. En esta obra monumental, que el filósofo hubiera querido dedicar a Samuel Beckett, Adorno recoge de manera orgánica el conjunto de sus reflexiones sobre el fenómeno estético, poniendo a prueba las relaciones entre arte y sociedad, arte y forma, mimesis y racionalidad, libertad y necesidad, conocimiento artístico y conocimiento científico, etc., en la tentativa de «restituir al arte no un puesto en el mundo actual, sino de devolverle su derecho a la existencia» (M. JIMENEZ, Adorno, *Arte, ideología e teoría dell'arte*, Bolonia, 1979, p. 67). En efecto, más allá de los análisis pesimísticos sobre el mundo contemporáneo, sobre la integración del arte en la *Kulturindustrie*, sobre la problemática de la idea de la liberación, etc. Adorno insiste en que «la cultura es basura y el arte es uno de sus sectores; sin embargo el arte es serio porque es manifestación de la verdad» (*Teoría estética*, 1975-77). En otras palabras, en la época en que la emancipación garantizada por la técnica refluje en las formas más turbias de totalitarismo y de conformismo, la actividad artística, en cuanto «estremecimiento», «afasia» y «luz negra» (como en las manifestaciones más significativas de la pintura contemporánea) tiene el deber «si no de desmontar el gran engranaje, al menos de bloquearlo, o de demostrar la posibilidad de hacerlo» (S. Givone, *Storia dell'estetica*, Roma-Bari, 1988, p. 127).

La doctrina del arte como tensión utópica hacia «lo Otro» (= el futuro mundo desalienado), paralelo a la concepción de la filosofía como mirada sobre la redención, se ha acompañado en las últimas obras, sobre todo en la *Dialéctica negativa* (cfr. el ensayo «*Meditazione sulla metafisica*», cit., ps. 326-69), de una cierta tensión metafísico-religiosa sobre la cual han insistido algunos críticos (cfr. por ejemplo U. GALEAZZI, cit., ps. 135-48). También el amigo y colaborador Horkheimer, después de la muerte de Theodor, escribe: «Él siempre ha hablado de la nostalgia de lo Otro, pero sin utilizar nunca la palabra cielo o eternidad o belleza o algo parecido. Y yo creo, y esto es algo grandioso en su problemática, que él, interrogándose sobre el mundo, en último análisis ha entendido lo “Otro”, pero estaba convencido de que este “Otro” no es posible comprenderlo describiéndolo, sino sólo interpretando el mundo tal como es, teniendo presente el hecho de que él, el mundo, no es lo único, no es la meta en la cual puedan encontrar descanso nuestros pensamientos» («*Himmel, Ewigkeit und Schönheit*» en *Der Spiegel* 33/1969, ps. 108-09; cfr. R. Gibellini, Editorial a la traducción italiana de *Nostalgia del totalmente Altro* cit., ps. 11-12).

174La escurridiza indeterminación de los textos adornianos impone sin embargo, a propósito de estos argumentos, una cierta cautela crítica. En efecto, no hay que olvidar que «Adorno y compañeros parecen trasladar todo juicio definitivo sobre la religión al momento en el cual se haya realizado una sociedad más justa» y que «El problema de la existencia de Dios... quede también sin resolver y, por lo tanto, aplazado» (R. Ci-PRIANI, “Il fenomeno religioso secondo la Scuola di Francoforte”, en *¿. Vv.*, La teoría crítica della religione, Roma, 1986, p. 24). Lo que parece cierto, y ahora ya suficientemente documentado, es en cambio, la matriz hebraico-mesiánica de aquella «esperanza hacia el futuro» que se halla en la base del utopismo crítico de Adorno.

### 903. MARCUSE: «FELICIDAD» Y «UTOPIA». LOS PRIMEROS ESTUDIOS

Herbert Marcuse nace en Berlín en 1898, de una familia hebrea de la alta burguesía. En 1917 se inscribe en el partido socialdemócrata alemán (SPD). Aun sin formar parte de la «Liga de Espartaco» siente simpatía y consideración para con ella. Tanto es así que, después del arresto y asesinato de Karl Liebknecht y de Rosa Luxemburg, se da de baja, como protesta, del SPD. De 1919 a 1922 estudia en Berlín y en Friburgo, donde entabla relación con Heidegger. Se licencia en 1922 con una tesis sobre la *Künstlerroman* (novela del artista). En Friburgo recibe también la influencia de Husserl. Sin embargo sus intereses teóricos acaban por encaminarse hacia el marxismo y la filosofía crítica de la sociedad. A principios de los años treinta entra en contacto con el Instituto de Frankfurt y colabora con Horkheimer en los *Studien über Autorität und Familie* (1936). A la llegada del nazismo y del segundo conflicto mundial se traslada, también él, a los Estados Unidos, donde, en Nueva York, se convierte en miembro del «Institute of Social Research», de la Columbia University. Desde 1942 hasta 1950 trabaja en la «Office of Strategic Services» y en la «Office of Intelligence Research». Más tarde, colabora en el «Russian Institute» de la Columbia University (1951-52) y en el «Russian Research Center» de la Harvard University (1953-54), realizando investigaciones sobre la Unión Soviética.

En 1954 obtiene una cátedra de filosofía y politología en la Brandeis University de Boston, pero en 1965 la pierde a causa de sus ideas radical-marxistas. Pasa luego a enseñar en la Universidad de San Diego (La Jolla), en California. En 1966 es nombrado docente honorario de la Universidad libre de Berlín Occidental, donde, en 1967, participa en un debate sobre el movimiento estudiantil, que en los «meses calientes» del sesenta y ocho ve en él uno de sus inspiradores. Marcuse muere en

Starn-

berg, en Alemania, en 1979. Entre sus obras recordamos: La antología de Hegel y la fundación de una teoría de lo histórico (1932), Razón y revolución. Hegel y el surgir de la teoría social (1941), Eros y civilización (1955), El marxismo soviético (1958), El hombre a una dimensión. La ideología de la sociedad industrial adelantada (1966), Cultura y sociedad (1965), El fin de la utopía (1967), Marxismo y revolución. Estudios 1929-1932 (1969), Ensayo sobre la liberación (1969), Contrarrevolución y revuelta (1972), La dimensión estética (1977-78). La editorial Suhrkamp de Frankfurt está publicando los *Schriften*.

En una primera fase de su pensamiento, de orientación fenomenológica existencial y caracterizada por una especie de Heidegger-Marxismus, se ve a Marcuse dedicado a

fundamentar la acción revolucionaria del pro-letariado a través «del concepto de existencia auténticamente histórica, como ha sido determinada por Marx y continuada por Heidegger» (Bei-trüge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus, en «Philo-sophische Hefte», I, 1928, p. 67; cfr. G. E. Rusconi, La Scuola di Fran-coforte, cit., p. 160). Sin embargo, en su nueva reflexión sobre el materialismo histórico, llevada de manera poco ortodoxa, e influida por el «marxismo occidental», además de por los manuscritos juveniles de Marx, resalta bien pronto el interés por Hegel, que en este período halla su expresión más significativa en La ontología de Hegel y la fundación de una teoría de la historicidad (1932), un denso volumen que en la filosofía idealista del ser permite vislumbrar una anticipación de la «histori-cidad» (Geschichtlichkeit) de Heidegger y de la «Vida» (Leben) de Dilthey, así como la base de una teoría dinámica y unitaria de lo real capaz de superar la vieja dicotomía de sujeto-objeto. Aún más decisivos, por lo que se refiere a los desarrollos de la problemática marcusiana, son los artículos de crítica de la cultura y de la sociedad del período 1933-38, en los cuales se encuentran en forma embrionaria algunas de las tendencias características del pensamiento maduro de Marcuse.

En el ensayo Sobre los fundamentos filosóficos del concepto de trabajo en la ciencia económica, aparecido en 1933 en «Archiv für Sozial-wissenschaft und Sozialpolitik» (vol. 69, n. 3), Marcuse se propone analizar filosóficamente el concepto de trabajo, mostrando el carácter limitativo y misticador de la noción de «Arbeit» presupuesta por la ciencia económica (y la mentalidad corriente). Sobre este objeto él se refiere sobre todo a Hegel: «En el ámbito de la filosofía Hegel ha sido el último en estudiar a fondo la esencia del trabajo». Entre los economistas el trabajo se configura substancialmente como una actividad «económica» dirigida a satisfacer determinadas necesidades «materiales». En cambio, según Marcuse (que utiliza un lenguaje de origen existencialista), el trabajo no es una determinada actividad, sino más bien el modo de ser o la «praxis específica de la existencia humana en el mundo» (Ib., p. 153).

176 Más concretamente, es el «hacer» o el «atarearse» por medio del cual solamente «el hombre llega a ser “para sí” aquello que él es» adquiriendo la forma «de su estar aquí» y al mismo tiempo haciendo «del mundo “su” mundo»

En consecuencia, el sentido primero y último del trabajo no es de tipo económico (la producción de los bienes), sino existencial (la autoproducción de la existencia misma). En otras palabras, en el trabajo no están en cuestión solamente los bienes o bienes vitales, sino, más profundamente, «el poder-suceder de la existencia humana en la plenitud de sus posibilidades» (Ib., p. 164). Tanto es así que «todas y cada una de las necesidades tienen su fundamento último en esta necesidad original y permanente que la existencia tiene de sí misma» (Ib., p. 165). Refiriéndose a Friedrich von Gottl, Marcuse denomina esta insuficiencia de la existencia en sí misma, que se halla en la base del trabajo, con el término Lebensnot (necesidad de la vida): «En la Lebensnot se sobreentiende una situación “antológica”: ella tiene su fundamento en la estructura del ser humano mismo, que no puede nunca dejarse-suceder inmediatamente en su plenitud, que debe, de modo duradero y permanente, “autoproducir-se” (Ib., p.166). Según nuestro autor, el hacer del trabajo se cualifica por tres momentos: la duración existencial, la permanencia y su carácter esencial de peso. (Ib., p. 157).

La duración del trabajo significa que el deber impuesto a la existencia humana no puede ser nunca absuelto en un único proceso de trabajo o en varios procesos de trabajo aislados, sino, sólo en su perdurable estar-en-trabajo o estar-en-el-trabajo (Ib.). Su permanencia significa que de él «debe “salir” algo que, por su sentido o su función



sea más duradero que el acto aislado de trabajo y forme parte de un acontecer “universal” » (Ib.). El peso del trabajo significa que también antes de todos los agravios debidos a una específica organización social, él «somete el hacer humano a una ley externa que se superpone a aquélla: a la ley de la “cosa” que hay que hacer...» (Ib., p. 159). En otras palabras, mientras en el «juego» (que no tiene duración ni permanencia esencial) el hombre no se conforma a los objetos, sino que hace de ellos «lo que le parece», experimentando la propia «libertad» y su estar «junto a sí», en el trabajo aparece sometido a las reglas inmanentes de los objetos sobre los cuales se ejercita, resultando, de algún modo, fuera de sí: «En el trabajo el hombre se encuentra continuamente alejado de su ser-sí-mismo y dirigido a alguna otra cosa, está continuamente junto a alguna cosa diferente y para otros» (Ib.). Como es conocido, Marx había distinguido entre objetivación y alienación, sosteniendo que no es el trabajo en cuanto a tal (siempre obligado a hacerse «objetivo», o a fijarse en un objeto) lo que es alienante, sino sólo aquel tipo particular de trabajo que es el trabajo asalariado,

177

en el que el individuo resulta separado y sometido respecto a los frutos de su propia actividad. A diferencia del Luckács de Historia y conciencia de clase, Marcuse se muestra adecuadamente informado de tal distinción, como lo demuestra por ejemplo el ensayo de 1932 Nuevas fuentes para la fundación del materialismo histórico, donde nuestro autor, en una nota, escribe: «“Reificación” indica la situación general de la “realidad humana” que resulta de la pérdida del objeto del trabajo, de la alienación del trabajador y que ha encontrado su expresión “clásica” en el mundo de dinero y de mercancías capitalista. La reificación debe, pues, distinguirse netamente de la objetivación... la reificación es un modo determinado (y precisamente un modo “extrañado”, “falso”) de la objetivación» (Marxismo e rivoluzione, Turín, 1975, nota 26, ps. 11-12). Ello no obstante, en el artículo sobre el trabajo Marcuse tiende a atribuir a éste una «cosidad esencial» y una «negatividad originaria», o sea un componente ineliminable de «alienación» (debido al hecho de que en la objetivación del trabajo el hombre está fuera de sí, junto a los objetos).

Sin embargo, esto no significa aún (como quisiera algún estudioso) que Marcuse llegue a identificar tout-court objetivación y alienación. En efecto, por como se expresa en el resto del artículo, aparece evidente que para el Marcuse de 1933 lo que es verdaderamente alienante, de modo «patológico», no es el trabajo (o la objetivación) en cuanto a tal, sino, marxianamente, un cierto tipo de trabajo (o de objetivación) que es el vigente en la sociedad capitalista. Veamos en qué sentido. En primer lugar, para Marcuse, la objetivación aun siendo un «peso» y aun conteniendo en sí un componente alienante, con todo representa siempre una condición «filosófica» sin la cual no hay trabajo, y por lo tanto el hombre: «la existencia, simplemente para que pueda acontecer, debe dejar acontecer esta objetividad, debe mantenerla, cuidarla, empujarla hacia delante...» (Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro, etc., cit., p. 169), «el hombre puede alcanzar su propio ser solamente pasando a través de lo otro desde sí mismo, él puede conquistarse a sí mismo sólo pasando a través de la “alienación” y el “extrañamiento” » (Ib., p. 171). Esta «primacía» del trabajo Marcuse también la utiliza en relación al juego (y de su libertad abstracta), que él considera en función (y no como sustituto) del trabajo: «en el conjunto de la existencia humana, el trabajo es necesario y viene siempre “antes” del juego: el trabajo es el resultado, el fundamento y el principio del juego, puesto que este último es precisamente un desprenderse del trabajo y un tomar fuerzas para el

trabajo» (Ib., p. 156).

En segundo lugar nuestro autor distingue dos tipos de trabajo: uno obligado y dirigido a procurar lo «estrictamente necesario a la existencia» (Ib., p. 177). Otro libre p situado más allá de la «producción reproducción material» de la existencia (en el sentido del joven Marx). En la

178sociedad de clases, en virtud de la división del trabajo y de la dicotomía siervo-señor, el trabajo ha sido unilateralmente reducido a su primer aspecto, esto es, al económico: «El trabajo, que por sentido y esencia se encuentra en relación con el acontecer de la totalidad de la existencia, es decir, con la praxis en su doble dimensión (necesidad y libertad), se desplaza y cristaliza en la dimensión económica, en la dimensión de la producción y reproducción de lo necesario; esto sucede en el momento en que la bidimensionalidad de necesidad y libertad en el interior de la totalidad de la existencia se ha vuelto una bidimensionalidad de totalidades diferentes de la existencia...» (Ib., p. 185). En consecuencia, el deber histórico («revolucionario») que corresponde al hombre es el de obrar de modo que «el trabajo, liberado del extrañamiento y de la reificación, vuelva a ser aquello que es en su esencia: la realización plena y libre del hombre entero en su mundo histórico» (Ib., p. 186). Situación que para Marcuse se identifica con el Reich der Freiheit («reino de la Libertad») del cual hablaba Marx.

En Para la crítica del hedonismo, publicado en la «Zeitschrift für Sozialforschung» en 1938, Marcuse pasa revista a los méritos de la filosofía hedonística tradicional a la cual él atribuye, en contraposición a la llamada «filosofía de la razón» un valor histórico progresista: «En la protesta materialista del hedonismo se conserva un componente, generalmente proscrito, de la liberación humana, y por ello el hedonismo está ligado a la causa de la teoría crítica; «la filosofía de la razón ha insistido en el desarrollo de las fuerzas productivas, en la organización libre y racional de las condiciones de vida, en el dominio sobre la naturaleza... el hedonismo, en cambio, en el desarrollo y en la satisfacción global de las necesidades individuales, en la liberación de un proceso de trabajo inhumano, en el rescate del mundo para el disfrute» (Ib., p. 116). Entre los deméritos, por otra parte, él enumera el subjetivismo y el conservadurismo social. En efecto, la doctrina hedonística, colocándose en el punto de vista «del individuo aislado» no ha sido capaz de plantear el problema objetivo de la felicidad y de su concreta realización histórica: «Para el hedonismo la felicidad permanece como algo exclusivamente subjetivo; el interés particular de cada uno, tal y como es, se afirma como el verdadero interés, y se legitima contra toda universalidad. Estos son los límites del hedonismo, su dependencia del individualismo de la competencia...» (Ib., p. 116).

En el ámbito de este análisis histórico-crítico del hedonismo, Marcuse esboza también aquella teoría de la represión sexual como componente orgánico de la civilización del disfrute, que representará una de las ideas capitales de Eros y civilización. En efecto, observa Marcuse, si en el sistema capitalista «es sólo el trabajo abstracto quien crea el valor por el que se rige la justicia del intercambio, el placer no puede ser valor» (Ib.,

179

p. 132). Al contrario, si en nuestro tipo de sociedad «el placer tomara la delantera, se pondría en peligro la necesaria disciplina y se haría difícil el encaje puntual y seguro de la masa que mantiene en movimiento la máquina de todo el conjunto» (Ib., p. 130).

En otras palabras, si se quitaran los frenos al eros – escribe Marcuse refiriéndose al potencial socialmente revolucionario implícito en la sexualidad – el principio burgués del «trabajo por el trabajo» entraría en crisis, dado que «un ser humano no podría soportar en su interior la tensión entre el valor autónomo del trabajo y la libertad del placer: la miseria y la injusticia de las relaciones de trabajo se impondrían irresistiblemente en la conciencia de los hombres y convertirían en imposible su pacífico encaje en el sistema social del mundo burgués» (Ib., p. 134).

Los conceptos de felicidad y de liberación se hallan también en la base de Filosofía y teoría crítica, aparecido en la «Zeitschrift» en 1937. Marcuse insiste sobre todo en la doble naturaleza, realista y utópica, de la teoría crítica, subrayando el valor «filosófico» de la fantasía. En efecto, suponiendo que por esta última, como han aclarado Aristóteles y Kant, se entienda «la capacidad de “intuir” un objeto aunque éste no se halle presente», se debe admitir, según Marcuse que, «sin la fantasía, toda conciencia filosófica permanece siempre sólo atada al presente o al pasado y alejada del futuro, que es lo único que ata la filosofía con la historia real de la humanidad» (Ib., p. 106). Sin embargo ante la pregunta: «¿qué es lo que puedo esperar?», la fantasía no indica tanto, como han pretendido muchos filósofos, la felicidad eterna o la libertad interior, cuanto el desarrollo y la satisfacción, ya posible hoy, de las necesidades (Ib.). El contenido de la teoría crítico-utópica reside pues en las «necesidades» y en su adecuada satisfacción, es decir, en la «felicidad», que Marcuse, en polémica contra la línea dominante de la cultura occidental, dedica a celebrar las alegrías del «espíritu» en contraposición a los placeres del «cuerpo», interpreta en clave mundana y práctico-sensible.

La concepción de la felicidad como fin y medida de juicio de las realizaciones revolucionarias constituye uno de los rasgos peculiares del marcuseanismo, que lo contraponen especialmente a cierto marxismo ortodoxo. Contra la pérdida del nexo indisoluble entre revolución y felicidad Marcuse afirma, no sin evidentes referencias críticas a la experiencia soviética: «Aquello que asume importancia no es que el proceso de trabajo sea regulado y planificado, sino la cuestión de qué interés determine la planificación, y si en este interés se conservarán la libertad y la felicidad de las masas. La no observancia de este elemento quita a la teoría algo de esencial, eliminando la imagen de la humanidad liberada, la idea de la felicidad, que debería distinguirla de toda otra forma de humanidad realizada hasta ahora. Sin libertad y felicidad en las relaciones sociales entre los hombres, el mayor aumento de la producción y la abolición de

la propiedad individual de los medios de producción permanecen ligados aún a la vieja injusticia» (Ib., p. 96).

También de 1973 es el artículo Sobre el carácter afirmativo de la cultura (aparecido igualmente en la «Zeitschrift»), en el cual Marcuse sintetiza su juicio marxistamente crítico sobre el modo tradicional de practicar la búsqueda teórica a través del concepto de «cultura afirmativa», entendiendo, como tal expresión, aquel tipo de cultura que «ha llevado, en el curso de su desarrollo, a hacer del mundo del alma y del espíritu un reino autónomo de valores, a desprenderlo de la civilización material para elevarlo por encima de ésta. Su rasgo característico es la afirmación que hay un mundo de valor superior y eternamente mejor, que a todos obliga y que se acepta incondicionalmente. Este mundo es esencialmente distinto del mundo efectivo de la lucha diaria por la existencia y, sin embargo, cada individuo puede realizarlo para sí “desde su interior”, sin cambiar el mundo». Otro trabajo que contiene en embrión motivos futuros del marcuseanismo, sobre todo de El hombre a una dimensión,

es Algunas implicaciones sociales de la moderna tecnología (1941), aparecido en los «Studies in Philosophy and Social Sciences». En él, nuestro autor, analiza el «sistema tecnológico» que ha mecanizado y estandarizado el mundo», uniendo el criterio del «máximo útil a la máxima conveniencia» y extendiendo «su control total a todos los sectores de la vida», de modo que los hombres actúen según las reglas que aseguran el funcionamiento de la máquina. Este ensayo de muestra cómo también en Marcuse, paralelamente y contemporáneamente a Horkheimer y a Adorno, se va consolidando la tendencia a percibir lo «negativo» del mundo contemporáneo no tanto, o no sólo, en el capitalismo en sentido estricto, cuanto en el mecanismo tecnológico-totalitario que se encuentra en su base (cfr. G. Bedeschi, cit., ps. 110-15).

#### 904. MARCUSE: RAZÓN Y REVOLUCIÓN. HEGELIANISMO Y PENSAMIENTO NEGATIVO.

En Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory (1941), que constituye su segunda obra orgánica, Marcuse se propone substancialmente dos objetivos: 1) Rescatar a Hegel de la acusación de conservadurismo y de «nazismo», mostrando las implicaciones «revolucionarias» y «no-fascistas» de su pensamiento; 2) defender los derechos del pensamiento «negativo» contra la extendida mentalidad positivista: «Este – advierte el filósofo en una Nota de 1960, introductoria a una nueva edición del volumen – ha sido escrito en la esperanza de añadir una pequeña contribución al renacimiento no de Hegel, sino de una fa-  
181

cultad mental que corre el riesgo de desaparecer: el poder del pensamiento negativo» (trad. ital., Bolonia, 1976, p. 11).

Como es conocido, la discusión sobre el Hegel conservador o radical se remonta al ochocientos y se halla en la base de la escisión entre una Derecha (los «viejos hegelianos») y una Izquierda («los jóvenes hegelianos»). En nuestro siglo la controversia ha vuelto a tomar fuerza luego de la subida del fascismo y el nazismo. En efecto, algunos estudiosos liberal-demócratas, ante la victoria de las derechas europeas, han «demonizado» a Hegel (al cual se ha remitido de hecho Gentile para justificar el fascismo) percibiendo, en su pensamiento, la teorización filosófica del Estado-amor y el esquema conceptual de base («el primado del Todo sobre las partes») de todo totalitarismo. Esta línea de pensamiento, presente en el mundo anglosajón desde los años treinta, ha encontrado más tarde su expresión filosóficamente más agresiva en la obra de Karl Popper La sociedad abierta y sus enemigos (cfr., cap. VI). Esto explica por qué en la Prefación del año 41 Marcuse puntualiza: «En nuestro tiempo el surgir del fascismo requiere una nueva interpretación de la filosofía de Hegel. Espero que el análisis expuesto en este libro demuestre que los conceptos fundamentales de tal filosofía, se oponen a las tendencias que han conducido a la teoría y a la acción fascista» (Ib., p. 7). En la tentativa de establecer las «credenciales progresistas» de Hegel sigue un procedimiento particular, consistente en poner entre paréntesis algunas explícitas declaraciones políticas del filósofo alemán, a favor de las consecuencias lógicas de sus conceptos teóricos. De este modo, Marcuse está convencido de poder descubrir, más allá de la mampara conservadora del «sistema», la fecundidad intelectual del método.

Para demostrar su tesis, Marcuse se concentra sobretudo en la noción hegeliana de la razón, dotada a su parecer, de un «carácter claramente crítico y polémico» (Ib., p. 33). En efecto, según Marcuse, la conocida proposición «Aquello que es racional es real,

y aquello que es real es racional» no comportaría una (estética) canonización de lo exis-tente y de su necesidad de ser tal como es, sino una dinámica puesta a la luz del hecho de que cuanto hay de irracional en la realidad no puede, a la larga, mantenerse como tal, debiendo, antes o después, volverse ra-cional. En otras palabras, el aforismo hegeliano significaría, según Mar-cuse, que aquello que es real debe hacerse racional, mientras que lo irra-cional debe morir. Análogamente la substancia de la proposición según la cual «el pensamiento gobierna el mundo» sería que «Aquello que los hombres piensan que es verdadero, justo y bueno debería realizarse en la efectiva organización de su vida social» (Ib., p. 29). Del mismo modo, «Según Hegel el giro decisivo que la historia había tomado con la revo-lución francesa consistió en el hecho de que el hombre había llegado a confiar en su mente y a atreverse a someter la realidad dada a los princi-

182pios de la razón» (Ib., p. 28 – Recordemos que el fundamento historio-gráfico de esta interpretación marcusiana ha sido puesta en duda en va-rias ocasiones, puesto que parece hacer de Hegel una especie de primer Fichte o de joven Marx – ).

Dadas estas premisas, la conexión entrC hegelianismo y teoría crítica, entre idealismo y pensamiento negativo resulta, según Marcuse, eviden-te e incontrovertible. En efecto, el concepto hegeliano de razón, presu-pone una constructiva «bidimensionalidad de esencia y de hecho» (para la cual aquello que es o parece ser no es aún aquello que debe ser o será) acaba por revestir un carácter abiertamente «contestatorio» en frente de la realidad y por oponerse a «cualquier fácil aceptación del estado de cosas del momento» (Ib., p. 33). Antes bien, funcionando como elemento disolvente de todo residuo «irracional» o históricamente «superado», la Vernunft hegeliana, a los ojos de Marcuse, se configura, al mismo tiem-po, como un instrumento teórico «para aolizar el mundo de los hechos desde el punto de vista de su intrínseca inadecuación» (Ib., p. 12) y come un imperativo ético-político dirigido a recordar que «mientras perma-nezca una divergencia entre real y potencial, se debe actuar sobre el pri-mero y cambiarlo hasta restituirlo en armonía con la razón» (Ib., p. 33). En síntesis, para el hegelianismo como para la filosofía crítica que a él se remite, «la razón es la negación de lo negativo» (Ib., p. 15) y su fun-ción reside «en derribar la seguridad y la satisfacción de sí, propias del sentido común, en debilitar la siniestra confianza en el poder y en el len-guaje de los hechos, en demostrar que la falta de libertad es tan intrínse-ca a las cosas que el desarrollo de sus contradicciones internas conduce necesariamente a un cambio cualitativo: la caída catastrófica del estado de las cosas establecido» (Ib., p. 14).

Obviamente, por esta capacidad suya de hablar un lenguaje distinto de aquello que está codificado en el lenguaje de los hechos inmediatos, el pensamiento negativo acabará en una «íntima unión» con el arte de vanguardia: «La dialéctica y el lenguaje poético... se encuentran en el mismo plano. El elemento común consiste en la búsqueda de un “len-guaje auténtico”; el lenguaje de la negación como el Gran Rechazo a aceptar las reglas del juego en el cual los datos están falsificados» (Ib., ps. 15-16). La defensa marcusiana de la tendencia «revolucionaria» del hegelianismo está acompañada por la demostración de la idea según la cual «El Estado “deificado” de Hegel no puede de ningún modo hacer-se en confrontación con el fascista» (Ib., p. 248). A este propósito, los argumentos elaborados por Marcuse son varios. Uno de los principales es que el Estado del filósofo alemán, a diferencia del fascista, representa un Estado de derecho (Rechtsstaat) dirigido a salvaguardar los derechos y las libertades de los ciudadanos. Otro argumento es que mientras en un régimen fascista la sociedad civil, o sea la esfera de los intereses parti-

culares, domina el Estado, en Hegel el Estado domina la sociedad civil (Ib.). Además, mientras la concepción fascista del Estado es heredera de la tradición organicista, Hegel polemiza contra uno de los primeros y más influyentes teóricos organicistas: K. L. von Haller. En fin, recuerda Marcuse, Hegel ha sido duramente contestado por los principales filósofos políticos del Tercer Reich, desde A. Rosenberg hasta C. Schmitt, por lo cual se puede bien decir, con este último, que «el día en que Hitler subió al poder “Hegel”, por así decir, murió» (Ib., p. 460). Por cuanto se refiere a Gentile, «su» Hegel no es más que una caricatura reaccionaria del pensador alemán, que sigue un camino paralelo a la fracasada «reforma de la dialéctica» llevada a cabo por el neoidealismo italiano y británico (Ib., ps. 442-50).

El retrato marcusiano del pensador alemán se propone también «esclarecer aquellos aspectos de las ideas de Hegel que le acercan a los últimos desarrollos del pensamiento europeo, y particularmente a la teoría marxiana» (Ib., p. 7). El autor de *Razón y Revolución* considera, en efecto, que en los escritos filosóficos idealistas hay muchas intuiciones que anticipan conceptos y temáticas marxianas. Por ejemplo, Hegel había recogido la transformación del mundo de los objetos trabajados en un sistema de entidades independientes «regidas por fuerzas incontroladas y por leyes en las que el hombre ya no se reconoce a sí mismo»; había individuado el nexo histórico existente entre alienación y propiedad privada; había visto la relación entre acumulación de capital y empobrecimiento de los trabajadores; había individuado el fenómeno de la cuantificación del trabajo, que obliga a los individuos a un estado de «barbarie extrema», sobre todo a los sometidos al trabajo mecánico de las fábricas, y así sucesivamente. Sin embargo Hegel, en vez de exhortar a resolver prácticamente los problemas de la experiencia, los había teóricamente (y por ello mistificatoriamente) «resuelto» en la esfera de la filosofía. Su sistema plantea pues el problema del paso de la filosofía a la crítica socio-política, históricamente encarnada en Marx – de la cual Marcuse se ocupa en la segunda parte del volumen, titulada *El surgir de la «Teoría Social»*. Analizando los momentos en los que se articula el discurso de fondo de Marx (alienación, abolición del aprovechamiento y del trabajo, la plusvalía, etc.) –. Marcuse llega a delinear un Marx «radical» y «utópico», que ve en la revolución no un simple cambio de estructuras económicas, sino una transformación total del hombre: «La idea marxiana de una sociedad racional implica un orden en el cual no es la universalidad del trabajo, sino la realización universal de todas las potencialidades de los individuos lo que constituye el principio de la organización social... La humanidad se hace libre sólo cuando el perpetuarse material de la vida realiza la capacidad y la felicidad de los individuos asociados» (Ib., p. 329).

184En suma, un Marx y un marxismo bien lejos del comunismo soviético y de la sociología positivista, a la cual Marcuse dedica varias páginas de su libro, poniendo a la luz la acrítica apología de lo existente que la caracteriza desde siempre, empezando por Comte que «separó la teoría social de la filosofía negativa con la cual estaba anteriormente ligada y la situó en el ámbito del positivismo» (Ib., ps. 376-77).

## 905. MARCUSE: LA DIALÉCTICA DE LA CIVILIZACIÓN.

En la postguerra el modo «crítico-utópico» de entender el mensaje de Marx y el

conexo rechazo del orden político contemporáneo han empujado a Marcuse a un replanteamiento global del destino histórico de Occidente y de sus posibles salidas futuras. En el curso de esta operación se ha encontrado aún otra vez en el freudismo (que había estudiado con asiduidad desde los años treinta), del cual se ha propuesto sacar instrumentos analíticos válidos para la comprensión de la «dialéctica de la civilización».

Como es conocido, alrededor de los años cuarenta, el psicoanálisis había ya experimentado un proceso de estabilización conservadora y había sido reducido a pura técnica terapéutica de «recuperación», para el ámbito social circundante, de los sujetos neuróticos. Este éxito del freudismo (que había encontrado sus manifestaciones más significativas en América) se había concentrado en un tipo de «emarginación» del filón «radical» del psicoanálisis, esto es de la llamada «izquierda freudiana». Tanto es así que Reich, como se ha indicado (§886), había sido oficialmente expulsado de la Asociación Internacional de Psicoanálisis, y Geza Roheim, si bien fiel a Freud, había podido desarrollar su obra crítica sólo en el campo antropológico. La tendencia «conservadora» del psicoanálisis, tanto a nivel teórico como político, había favorecido el nacimiento de un movimiento «revisionista» neo-freudiano, representado sobre todo por Fromm, en abierta ruptura con la «ortodoxia» psicoanalítica. En este cuadro, la obra marcuseana puede ser considerada como una tentativa de releer a Freud «de izquierda», sin, por ello mismo, situarse tras la estela de los «revisionistas», acusados de cobardía intelectual y de moderantismo político, por haber abandonado las verdades más «explosivas» y potencialmente «revolucionarias» de la psicología de lo profundo, empezando por el papel basilar de la sexualidad en la psique humana. En otras palabras, a los revisionistas se les habría escapado el hecho de que «las exigencias libídicas empujan el progreso hacia la libertad y la satisfacción universal de las necesidades humanas... Inversamente, al debilitamiento de la concepción psicoanalítica, y particularmente de la teoría de la sexualidad, no puede sino llevar a un debilitamiento de la crítica

185

sociológica y a una reducción de la substancia social del psicoanálisis» (Eros y civilización).

Como hemos visto, los primeros ensayos de Marcuse contienen algunas influencias freudianas y reichianas. Tanto es así que en Para la crítica del edonismo (§897) Marcuse individualiza en la represión sexual uno de los ejes de la organización autoritaria y clasista de la sociedad, dividiendo en la libre exarceración del eros una fuerza potencialmente subversiva del orden económico-político existente. Estos puntos están orgánicamente recogidos y desarrollados en Eros y Civilización (1955), la obra más característica de Marcuse, cuya finalidad principal, por más que el nombre de Marx no sea nunca explícitamente citado, es la de «alinearse la teoría freudiana con las categorías del marxismo» (P. A. RoatNsoN, La sinistra freudiana, Roma, 1970, p. 141). El método seguido por Marcuse en esta operación es muy parecido al seguido por Hegel, puesto que consiste en el análisis de algunos conceptos-guía de Freud, con el fin de demostrar cómo de ellos se puede llegar a conclusiones «revolucionarias», antitéticas a las «conservadoras» del padre del psicoanálisis. En otras palabras, «Corrigiendo a Freud con Hegel y con Marx, Marcuse extrae el núcleo dialéctico implícito en su pensamiento y obtiene de sus mismas conclusiones lo contrario de lo que allí aparece. Marcuse pone a Freud contra Freud y de la contradicción consigue extraer el revés del pensamiento anunciado por el mismo Freud como propia unívoca conclusión. Él así, paradójicamente, extrae de Freud precisamente lo opuesto de lo

que éste explícitamente sostiene, esto es: que es posible una sociedad no represiva, en la cual pueda afirmarse verdaderamente la felicidad del Eros liberado (T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, Roma, 1968, ps. 124-25). Todo esto presupone obviamente que el psicoanálisis no sea solamente o principalmente un instrumento psicológico-terapéutico, sino que sea, o pueda ser, una doctrina general, filosóficamente y sociológicamente relevante.

El punto de partida de Eros y Civilización – que evidencia la predilección marcusiana por el Freud «filósofo» antes que por el Freud «terapeuta» – reside en la tesis según la cual la sociedad se habría desarrollado gracias a la represión de los impulsos del instinto, en particular del «principio de placer» que representa en núcleo fundamental del individuo. Principio que el consorcio humano, para aumentar la productividad y para mantener el orden habría tenido que sacrificar al opuesto «principio de realidad». De acuerdo con Freud en percibir en la represión «el precio de la civilización» y en la neurosis su inevitable «malestar», Marcuse se diferencia de él en considerar que no es la civilización en cuanto tal quien es represiva, sino sólo aquel tipo particular de civilización que es la sociedad autoritaria y de clases que conocemos. Contestando la equiparación freudiana de civilización y represión, nuestro autor,

186 sostiene que el error de Freud consiste en no haber distinguido entre una remoción de base, es decir, entre una dosis mínima de control de los instintos (indispensable en la vida comunitaria) y un surplus de remoción solicitado por la particular forma histórica de civilización que se ha desarrollado en Occidente. En otras palabras, si bien admitiendo la distinción freudiana entre el principio del placer y el principio de realidad, y un cierto grado de sumisión del primero al segundo, Marcuse, historizando el principio de realidad, afirma que éste, en nuestra cultura, se ha concretado en una represión adicional que va más allá de las necesidades de supervivencia de un grupo humano, siendo funcional a las exigencias de un sistema económico-político dominado por aquello que él llama «el principio de prestación», o sea la casi total y «eficientista» utilización de las energías psicofísicas del individuo para propósitos productivos y laborables – en detrimento de toda demanda subjetiva de felicidad y de placer.

Tal principio de prestación, variante contingente y alienante del principio de realidad, no implicaría solamente una represión de la sexualidad en general, sino también una diserotización del cuerpo humano, con toda la ventaja para la «tiranía genital». En otras palabras, según Marcuse, el principio de prestación se acompaña de una genitalización monogámica de la sexualidad, entendida como función procreadora que excluye cualquier libre juego del eros y cualquier uso de las zonas erógenas no genitales. En consecuencia, advierte Marcuse, el fin de la vida, más que ser el de gozar y hacer gozar nuestro estar en el mundo, a título de libres sujetos-objetos libídicos, se ha convertido históricamente en el trabajo y el cansancio que los individuos han acabado por aceptar como algo «natural», o como el «justo» castigo por alguna culpa cometida, introyectando así la represión, según el principio de la llamada «auto-represión del individuo reprimido» (*Eros e Civilización*, cit., p. 63). Sin embargo, la civilización de la prestación, según Marcuse, no ha conseguido acallar completamente el impulso primordial hacia el placer, cuya memoria está conservada en el inconsciente y en sus fantasías: «La fantasía tiene una función de importancia decisiva en la estructura psíquica total: ella conecta las capas más profundas del inconsciente con los productos más altos de la conciencia (arte), el sueño con la realidad; conserva los arquetipos de la especie, las ideas eternas más reprimidas de la memoria colectiva e individual, las imágenes reprimidas y ostraci-



zadas de la libertad» (Ib., p. 168). El retorno de lo reprimido, según Marcuse, ha encontrado una de sus formas características en el arte, que ha evidenciado desde siempre el deseo humano de libertad, y personifica las instancias de una creatividad no alienada. En cambio «las categorías por las que la filosofía ha comprendido la existencia humana, han conservado la conexión entre razón y represión» (Ib., p. 183), puesto que todo

187

aquello que pertenece a la esfera de los sentidos, del placer, de los impulsos, ha significado para ella «algo que está en antagonismo con la razón – algo para ser subyugado y frenado» (Ib.). Esto no quita que la protesta contra la represión haya podido encontrar, también entre los filósofos, exponentes de relieve. Por ejemplo, en la crítica nietzscheana el racionalismo occidental y en su propuesta de una aceptación alegre del ser y de su destino que retorna, Marcuse ve una actitud erótica hacia la vida: «La eternidad, desde hace tiempo el último consuelo de una existencia alienada, había sido reducida a un instrumento de represión desde que había sido relegada a un mundo trascendente – recompensa irreal para sufrimientos irreales. Aquí en cambio se reclama la eternidad sobre esta bella tierra – como eterno retorno a sus hijos, del lirio y de la rosa, del sol sobre las montañas y sobre los lagos, del amante y de la amada, del miedo por su vida, del dolor y de la felicidad» (Ib., p. 153). También en Schiller y en su doctrina de la educación estética, Marcuse ve una forma de erotismo estético y lúdico antitético a la lógica represiva de la civilización occidental. Por lo que se refiere a la dimensión del arte y del mito, las «figuras» en las cuales Marcuse individualiza la encarnación máxima de lo estético son Orfeo y Narciso. En efecto, mientras Prometeo es el héroe cultural de Occidente, en cuanto a símbolo de la ingeniosidad productiva, Orfeo es «la voz que no manda, pero canta» y que instituye, en el mundo, «un orden más alto – un orden sin represión» (Ib., p. 192). Análogamente, la vida de Narciso, embelesado contemplando su propio cuerpo, es «una vida de belleza y su existencia es contemplación» (Ib., p. 193). Ambos expresan pues el lamento de la naturaleza reprimida y la rebelión simbólica contra la lógica del trabajo que ha caracterizado la larga noche de la civilización. Dando por sentado que el ideal de la historia es conseguir: 1) que los cuerpos de los hombres puedan volver a ser órganos de placer y no de fatiga, a través de una resexualización total del sujeto y de sus zonas erógenas, superando una sexualidad perversa-poliforma y que implica la transfiguración del sexo en eros; 2) que la existencia sea vivida como juego, es decir como una actividad libre y creativa, antitética del trabajo «alienado»; 3) que Eros (el conjunto de las fuerzas del amor) se imponga sobre Thanatos (el conjunto de las fuerzas de la destrucción y de la muerte) – no queda más que preguntarse si existen posibilidades reales aptas para preparar la llegada de una civilización no-represiva, capaz de conciliar historia y naturaleza, sociedad y felicidad. A este interrogante Eros y Civilización responde positivamente. Marcuse considera en efecto que el principio de prestación ha creado las precondiciones históricas para su propia abolición dialéctica. Esto se debe substancialmente al hecho de que el desarrollo tecnológico y la automatización de los procesos

188productivos han puesto las premisas objetivas para una posible disminución radical de la cantidad de energía del instinto invertida en el trabajo (y por lo tanto para

una reducción «vertiginosa» de la jornada laboral), en beneficio del eros y de una eventual transformación del trabajo en juego: «En una civilización humana genuina, la existencia humana será más juego que fatiga, y el hombre vivirá más en un estado de libertad expansiva, que bajo las limitaciones de las necesidades» (Ib., p. 207). En conclusión, la utopía de Marcuse quiere ser, en substancia, «el deseo de un paraíso re-creado basado en las conquistas de la civilización» (Ib., p. 65). Utopía que aún siendo técnicamente posible requiere, para en-contrar «lugar» en la realidad, una voluntad revolucionaria que por el momento falta, a causa del perdurar de una civilización del dominio ma-najada por fuerzas interesadas en el mantenimiento de formas represivas de existencia-asociada.

Que Eros y Civilización se mueve en una atmósfera optimista es un hecho. Sin embargo, ya en dos ensayos de 1957 Marcuse empieza a mostrarse menos convencido respecto a las posibilidades objetivas de una liberación (cfr. Teoría de los instintos y libertad y La idea del progreso a la luz de la psicoanálisis). A continuación, en la Prefazione politica 1966, Marcuse escribirá: <

También la relación con Freud y con el modelo psicoanalítico se ha

189

vuelto progresivamente más problemática (cfr. Lo obsoleto de la psicoanálisis, 1963). Signo, todo ello, del incipiente paso de una antropología de la liberación a una antropología del dominio (cfr. E. ARRIoowt, «L'uomo a una dimensione» di Marcuse e l'alienazione dell'individuo nella società contemporanea secondo gli autori della scuola di franco-forte, Turín, 1990, p. 37).

#### 906. MARCUSE: LA SOCIEDAD UNIDIMENSIONAL Y EL INDIVIDUO «MIMÉTICO»

La otra obra fundamental de Marcuse, la que más lo ha impuesto a la atención mundial, es *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, una investigación de 1964 en la cual, re-tomando y vulgarizando temas de pensamiento ya presentes en Horkheimer y Adorno (1931 y 1939) se propone demostrar cómo la sociedad industrial contemporánea tiende a ser «totalitaria». Según Marcuse, decir que las capacidades de la sociedad actual son desmesuradamente mayores de cuanto nunca hayan sido en el pasado equivale a decir que el volumen del dominio de la sociedad sobre el individuo es desmesuradamente mayor de cuanto nunca haya sido en el pasado (Ib., p. 8). Es verdad que nuestra sociedad se distingue de las demás por cuanto sabe domar las fuerzas centrífugas por medio de la Tecnología antes que por medio del Terror, sobre la doble base de una eficiencia aplastante y de un más elevado nivel de vida (Ib.). En efecto, explica Marcuse, el término «totalitario» no se aplica «solamente a una organización política terrorista de la sociedad, sino también a una organización económico-técnica, no terrorista, que opera a través de la manipulación de las necesidades por parte de intereses constituídos» (Ib., p. 23). En otras palabras, el rostro totalitario de la sociedad actual consiste en el hecho de que ella impone sus exigencias económicas y políticas «sobre el tiempo de trabajo como sobre el tiempo libre, sobre la cultura material como sobre la intelectual» (Ib.). La tesis de formas rígidas de control por parte del sistema industrial-tecnológico presente, observa Marcuse, podría generar la acusación de una «sobrevaloración» excesiva de los medios, que no tiene en cuenta el hecho de que las personas «sienten» efectivamente como «propias» las necesidades

impuestas por la pu-blicidad. En realidad, argumenta el filósofo, «La objeción no hace al caso» puesto que «el condicionamiento no comienza con la produc-ción en masa de programas radio-televisivos y con la centralización de estos medios. Cuando se llega a esta fase, las personas son seres condi-cionados por largo tiempo; la diferencia decisiva está en la ocultación del contraste (o del conflicto) entre lo dado y lo posible, entre las necesi-

190dades satisfechas y las insatisfechas» (Ib., p. 28, las cursivas son nuestras). Ocultación claramente «unidimensional», continúa Marcuse, porque si el trabajador y su jefe asisten al mismo programa televisivo y visitan los mismos lugares de vacaciones; si la mecanógrafa se pinta y se viste de una manera tan atractiva como la hija del patrón; si el negro posee un Cadillac; si todos leen el mismo diario, etc. – todo esto no significa la desaparición de las clases, sino el hecho de que los individuos actua-les, más allá de las persistentes diferencias, tienen en común una misma «introyección» del universo de necesidades y de ideas que conviene a las élites dominantes (Ib.). O más bien, puesto que el término «introyección» (caro a la psico-sociología de la escuela de Frankfurt) implica aún la exis-tencia de una dimensión interior distinta de las exigencias externas y con-traria a ellas, o bien una conciencia y un inconsciente individuales, sepa-rados de la opinión y del comportamiento públicos, tal término, desde el punto de vista de Marcuse, es ya inadecuado para describir la actual realidad de la advanced industrial society. En efecto, hoy en día, «la pro-ducción y la distribución en masa reclaman al individuo entero, y la psi-cología industrial ha dejado desde hace tiempo de estar confinada en la fábrica» por lo cual los «múltiples procesos de introyección parecen ha-berse fosilizado en reacciones casi mecánicas. El resultado no es la adap-tación sino la mimesis: una identificación inmediata del individuo con su sociedad y, a través de esta, con la sociedad como un todo» (Ib., p. 30). Tanto es así que «las personas se reconocen en sus mercancías; encuentran su alma en su automóvil, en el tocadiscos de alta fidelidad, en la casa de dos plantas, en el equipamiento de la cocina» (Ib., p. 29), sin ser capaces de distinguir críticamente entre necesidades «verdaderas» y necesidades «falsas».

Las necesidades falsas, precisa Marcuse, son aquellas que vienen im-puestas al individuo por parte de intereses sociales particulares a los cua-les interesa su represión; son las necesidades que perpetúan la fatiga, la agresividad, la miseria y la injusticia: «la mayor parte de las necesidades que hoy prevalecen, la necesidad de relajarse, de divertirse, de compor-tarse y de consumir de acuerdo con los anuncios publicitarios, de amar y odiar aquello que otros aman y odian, pertenecen a esta categoría» (Ib., p. 25). Ciertamente, puede darse que el individuo encuentre extremo pla-cer en satisfacerlas – «el resultado es por lo tanto una euforia en medio de la infelicidad» – pero esta «felicidad», insiste Marcuse, no es una con-dición que deba ser conservada y protegida si sirve para detener el desa-rrollo de la facultad crítica «de reconocer la enfermedad del conjunto y coger las posibilidades que se ofrecen para curarla» (Ib.). El substan-cial carácter «totalitario» y «unidimensional» de la sociedad actual no queda en modo alguno desmentido, según Marcuse, por el pretendido carácter «democrático» y «tolerante» de las instituciones políticas occi-

191

dentales: «No es sólo una forma específica de gobierno o de dominio de los partidos lo que produce el totalitarismo, sino también un sistema específico de producción y de distribución, sistema que puede ser muy bien compatible con un “pluralismo” de

partidos, de periódicos, de “po-deres que se contrarrestan”» (Ib., p. 23). En efecto, Marcuse está convencido de que los derechos y las libertades burgueses, si bien han sido factores de importancia «vital» en los orígenes y en las primeras fases de la sociedad capitalista (cuando han servido para promover una cultura material e intelectual más productiva y racional), hoy han perdido cualquier fuerza y contenido: «una vez ins-titucionalizados, estos derechos y libertades compartieron el destino de la sociedad de la cual habían llegado a ser parte integrante. La realiza-ción elimina las premisas» (Ib., p. 21). De ahí la completa minusvalora-ción – y el explícito desprecio – de la democracia formal: «La libre elec-ción de los dueños no suprime ni a los dueños ni a los esclavos» (Ib., p. 27). «Una confortable, lisa, razonable, democrática no-libertad pre-valece en la civilización industrial avanzada...» (Ib., p. 21). Por lo que respecta a la «tolerancia» de la cual los Estados llamados democráticos se vanaglorian, Marcuse habla de tolerancia represiva, entendiéndolo, con este concepto, el método propio de las sociedades neocapitalistas, con-sistente en la tendencia a permitirlo todo (permisivismo), a condición de que ello, incluida la libertad de opinión, no perjudique concretamente los intereses de fondo del sistema. En consecuencia, no obstante las di-ferencias formales existentes entre ellos, Estados Unidos y Unión Soviética, desde el punto de vista de nuestro autor, presentan ambos una subs-tancial estructura totalitaria, que se expresa en una manera de vivir y de pensar monodimensional impuesta a los ciudadanos. Esto se puede ver claramente en un pasaje emblemático del escrito marcusiano, que vale la pena citar enteramente: «El pensamiento a una dimensión es promo-vido sistemáticamente por los potentados de la política y por aquellos que les suministran informaciones para la masa. Su universo de discurso está poblado de hipótesis que se autovalidan, las cuales, repetidas incesantemente por fuentes monopolizadas, se convierten en definiciones o dictados hipnóticos. Por ejemplo, “libres” son las instituciones que ope-ran (o son utilizadas) en los Países del Mundo Libre; toda otra forma transcendente de libertad equivale, por definición, a la anarquía, o al comunismo, o es propaganda. “Socialistas” son todas las interferencias en el campo de la iniciativa privada que no son llevadas a cabo por la misma iniciativa privada (o por imposición de contratos gubernamenta-les), como el seguro médico extendido a todos y a todos los tipos de en-fermedades, a la protección de la naturaleza de los excesos de la especu-lación, o la institución de servicios públicos que puedan perjudicar el provecho privado. Esta lógica totalitaria del hecho consumado tiene su

192contrapartida en Oriente. Allá, la libertad es el modo de vida instituido por el régimen comunista, y toda otra forma transcendente de libertad es llamada capitalista, o revisionista, o pertenece al sectarismo de izquier-da. En ambos campos las ideas no operativas no son reconocidas como forma de comportamiento, son subversivas» (Ib., p. 34).

No es nada extraño, pues, que en esta situación el sujeto mimético y unidimensional de la sociedad masificada actual tienda a hacerse «con-ciencia feliz» (o sea a creer «que lo real es racional» y que el sistema es-tablecido, a pesar de todo mantiene las promesas) perdiendo así el senti-do de la diferencia entre aquello que de hecho es y aquello que de derecho debería ser. En efecto, fuera del sistema en el que vive, el individuo no consigue percibir otros posibles o diferentes modos de existir y de pensar, o bien es llevado a considerarlos «abstracciones utópicas» o «fanta-sías inconsistentes» de las cuales su mente «concreta» y «científicamen-te» educada debe huir: «La tela de araña del dominio se ha convertido en la tela de la Razón misma, y la sociedad presente se ha enmarañado fatalmente en ella. Y los modos transcendentales

del pensamiento parecen trascender la misma Razón» (Ib., p. 181). De este modo, la realidad con-sigue englobar todo ideal que intente confutarla – incluido el arte, que si bien conservando en sí mismo la posibilidad «de nombrar aquello que de otro modo es innombrable» (Ib., p. 256), se ve progresivamente va-ciado en su carga contestadora y vuelto dócil a las exigencias del sistema y del mercado (cfr. Ib., p. 80 y sgs.). Hoy, observa Marcuse, las contra-dicciones son eliminadas y los Don Giovanni, los Romeo, los Hamlet, los Fausto no son ya pensables como personajes trágicos sino sólo como neuróticos que se han de «adaptar» al entorno. En ellos, como en Edi-po, piensa el psiquiatra: los cura (Ib., p. 89). Tanto es así que «la mujer fatal, el héroe nacional, el beatnik, el ama de casa neurótica, el gang-ster, la estrella del cinema, el dirigente industrial carismático, desarro-llan una función bastante distinta de la de sus predecesores culturales, e incluso contraria. Ellos ya no son imágenes de otro modo de vida, sino que son más bien híbridos o tipos salidos de la vida normal que sirven para afirmar más que para negar el orden constituido» (Ib., p. 78),

La filosofía que corresponde a este tipo de sociedad y constituye una de sus estructuras portantes, es el «pensamiento positivo» a cuya demo-lición crítica Marcuse, sobre la base de su «pensamiento negativo», de-dica numerosas páginas, entre las más brillantes de su libro. En efecto, en el cientificismo neopositivista nuestro autor percibe la derrota de todo pensamiento de la protesta y el triunfo de una «filosofía a una dimen-sión» que hace la función de doble apologético de la sociedad unidimen-sional. No es sólo la potencia de los media y el éxito de la mentalidad positivista – inclinada a creer, con Wittgenstein, que la filosofía debe «dejar cada cosa como es» – lo que facilita la integración del individuo

193

en la sociedad, sino también aquello que Marcuse llama «desublimación represiva», es decir la concesión, por parte del sistema, de una (pseudo) libertad instintual que, de hecho, refuerza la sumisión del sujeto al siste-ma. Un caso típico es la sexualidad. Mientras en las sociedades anterio-res la reivindicación de la libertad sexual tenía un poder de choque en relación con la sociedad existente, hoy, con la llegada de la «liberaliza-ción» del sexo (subrogado de la verdadera «libertad» del eros), la sexua-lidad se ha convertido en un poderoso instrumento de integración de con-formismo, que opera al servicio del capitalismo. Por ello, mientras en las grandes figuras femeninas de la literatura europea (Fedra, Otilia, Ana Karenina, Emma Bovary, etc.) la sexualidad, aun apareciendo de forma altamente sublimada poseía una carga subversiva contra la moral social dominante, hoy la sexualidad desublime de los noveluchos de la indus-tria del sexo «obra más a favor que contra el status quo de represión general, tanto que se podría hablar de “desublimación institucionaliza-da” (Ib., p. 92).

Esta denuncia de la falsedad de la actual liberación representa uno de los temas constantes de la Escuela de Frankfurt, que encontramos tam-bién en Horkheimer y en Adorno. En efecto, bien lejos de justificar la reducción consumística del amor al sexo, los miembros de la Escuela de Frankfurt han visto, en gran parte del erotismo contemporáneo, una vul-gar alienación con la lógica capitalista de la instrumentalización y de la mercantilización de la persona humana. En consecuencia, más que el sexo «liberalizado» han visto como «socialmente revolucionario» el amor (cfr. V. Galeazzi, La Scuola di Francoforte, cit., ps. 26-28). En una nota de Contrarrevolución y revuelta Marcuse escribe por ejemplo: «Sólo basta leer algunas de las poesías más auténticas de los jóvenes militantes (o ex militantes) para ver cómo la poesía, aun permaneciendo como tal, pue-de ser política también hoy. Son poesías

de amor políticas en cuanto poesías de amor : no donde son elegantemente desublimadas en la liberación verbal de la sexualidad, sino al contrario, donde la energía erótica halla expresión sublime y poética – un lenguaje poético que llega a ser el grito contra lo que se hace a aquellos hombres y a aquellas mujeres que en esta sociedad aman. Al contrario, la unión del amor y de la subversión, la liberación social propia del Eros se pierde cuando el lenguaje poético es abandonado por un lenguaje vulgar puesto en verso (o pseudo-versos). Existe la pornografía, o sea la publicidad sexual, propaganda del Eros exhibicionista y comercial. El lenguaje vulgar y las fotografías evidentes del sexo, y no las románticas poesías de amor, es lo que hoy tiene valor de émbio».

Puesto que el universo unidimensional del cual se ha hablado hasta ahora, coincidiendo con la sociedad «tecnológica», presupone que en su base está la ciencia, Marcuse no ahorra, a esta última, críticas de fondo:

194 la ciencia, en virtud de su método y de sus conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el cual el dominio de la naturaleza ha quedado atado al dominio del hombre – atadura que corre el riesgo de ser total para este universo entero» (El hombre a una dimensión, cit., p. 179). Análogamente a los otros miembros de la Escuela de Frankfurt, Marcuse, a propósito de la ciencia, presenta también una posición globalmente ambigua, y, en ciertos aspectos contradictoria. En efecto, si por un lado la considera como parte integrante del mundo tecnificado y administrado del siglo XX y como algo orgánicamente funcional para la racionalidad «mecanizada» del iluminismo (según las tesis típicas de Horkheimer y Adorno), por otro lado la concibe como «base potencial de una nueva libertad para el hombre» (Ib., p. 24), en virtud del razonamiento y de la consideración dialéctica, ya desarrollada en Eros y Civilización, según el cual «los procesos tecnológicos de mecanización y de unificación deberían liberar la energía de muchos individuos, haciéndola confluir en un reino aún inexplorado de libertad más allá de la necesidad (El hombre a una dimensión, cit., p. 22).

#### 907. MARCUSE: «EL GRAN RECHAZO Y EL PROBLEMA DE LOS NUEVOS SUJETOS REVOLUCIONARIOS».

A pesar de los múltiples instrumentos de mistificación puestos en marcha por la sociedad tecnológica contemporánea para ocultar sus propias desviaciones, la razón crítica, según Marcuse, no puede más que ver en ella, el absurdo organizado: «esta sociedad es, en su conjunto, irracional» (Ib., p. 8). Nace entonces el problema de ver si existen fuerzas capaces de desapuntalar el sistema y de poner en marcha el irrealizado proyecto marxista de la liberación del hombre. A este propósito, Marcuse aparece completamente escéptico sobre aquello que, en la tradición socialista, se ha creído por largo tiempo el sujeto revolucionario por excelencia: el proletariado de las metrópolis industriales. En efecto, si en las fases anteriores del capitalismo, al proletariado, siendo «una bestia de carga» le era «absolutamente necesario y preciso dar la vuelta a condiciones de vida intolerables» (Ib., p. 46, nota 1), el proletariado actual, bien lejos de colocarse como «la necesidad viviente de la sociedad», aparece ya completamente integrado en el neocapitalismo y en su universo de valores (aquí Marcuse piensa sobre todo en la situación estadounidense). De este modo, en la vieja lucha entre los opuestos (burguesía-proletariado) ha penetrado la conciliación, o mejor «la integración» casi total entre los mismos: «En el mundo capitalista ellas son aún las clases fundamentales; sin embargo el desarrollo capitalista ha alterado la estructura y

como agentes de transformación histórica. Un interés prepotente por la conservación y la mejora del status quo institucional une a los antagónicos de antaño en las áreas más adelantadas de la sociedad contemporánea» (Ib., ps. 10-11).

Pero si el «pueblo», observa Marcuse, antaño fermentado por el cambio social, ha subido hasta convertirse en el fermento de la cohesión social (Ib., p. 264) y si la capacidad de contener el cambio «es quizás el éxito más característico de la sociedad industrial avanzada» (Ib., p. 10), parecería que toda esperanza «revolucionaria» está destinada a ser sofocada por el sistema. Y en efecto, todo el discurso de *El hombre a una dimensión*, comenzando por el título, tiende a moverse en esta dirección. Sólo al final de la obra, Marcuse parece haber localizado potenciales nuevos sujetos revolucionarios, que, aun estando de hecho dentro del sistema, de derecho están fuera, viviendo en los márgenes de él y no participando en sus beneficios: «más abajo de la base popular conservadora está el substrato de los rechazados y de los extranjeros, de los explotados y de los perseguidos de otras razas y de otros colores, de los parados y de los inhábiles. Ellos permanecen fuera del proceso democrático; su presencia prueba como nunca cuán inmediata y real es la necesidad de poner fin a condiciones e instituciones intolerables. Por ello su oposición es revolucionaria aunque no lo sea su conciencia. Su oposición golpea al sistema desde fuera y por lo tanto no está desviado por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego, y así muestra que es un juego trucado» (Ib., p. 265).

Sin embargo, comenta Marcuse, las capacidades económicas y técnicas de las sociedades establecidas son lo bastante amplias para permitirle arreglos y concesiones en favor de los subproletariados, y sus fuerzas armadas están lo bastante adiestradas y equipadas para hacer frente a las situaciones de emergencia (Ib.). Por lo cual, si bien hay «la posibilidad de que, en este período, los extremos históricos puedan tocarse aún por una vez: la conciencia más avanzada de la humanidad y su fuerza más explotada» todo esto «no es más que una posibilidad» (Ib.). En todo caso, «la teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan llenar la laguna entre el presente y su futuro; no teniendo promesas que hacer ni éxitos que mostrar, permanece como negativa. De este modo quiere mantenerse fiel a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan la vida para el Gran Rechazo» (Ib.). Como se puede notar, además de que darse en una extrema indeterminación acerca de los nuevos sujetos revolucionarios, Marcuse se muestra bastante escéptico en cuanto a la eventualidad de derribar el capitalismo, al estar convencido de que el «Gran Rechazo» acabe a su vez rechazado por el Sistema. En consecuencia, la conclusión del libro no hace más que replicar su inicio. En efecto, en las primeras páginas, después de haber notado él mismo cómo *El hom-*

196bre a una dimensión oscila de extremo a extremo entre dos hipótesis contradictorias: 1) que la sociedad avanzada es capaz de reprimir todo cambio cualitativo para el futuro que se puede prever; 2) que existen hoy fuerzas y tendencias capaces de interrumpir tal operación represiva y hacer explotar la sociedad – el filósofo escribe: «ambas tendencias se hallan entre nosotros costado a costado, e incluso sucede que una incluye a la otra. La primera tendencia predomina y cualquier condición que pueda darse para dar un vuelco a la situación es utilizada para impedir que esto suceda. La situación podría modificarse por un incidente, pero, a menos que el

reconocimiento de cuanto se hace y de cuanto se impide subvierta la conciencia y el comportamiento del hombre, ni siquiera una catástrofe producirá el cambio» (Ib., p. 13).

En los escritos sucesivos a *El hombre a una dimensión*, el pensamiento de Marcuse, bajo la presión de los sucesos internacionales (desde la guerra del Vietnam a la lucha de los marginados estadounidenses, desde la explosión de la protesta juvenil a las batallas de los obreros europeos, desde los fermentos anticapitalistas del Tercer Mundo a la Revolución cultural china) ha ido progresivamente mitigando su pesimismo inicial respecto a las potencialidades revolucionarias ínsitas en el mundo actual. Tanto es así que él ha titulado significativamente un libro de 1967 (que refiere el éxito de un debate, registrado en un magnetófono, con los estudiantes de la Universidad Libre de Berlín) *El fin de la utopía*, entendiéndolo, con esta expresión, el hecho de que hoy ya existen las condiciones materiales y técnicas, es decir los «lugares», donde las utopías, abandonando los no-lugares de la abstracción, pueden finalmente concretarse en la realidad. En consecuencia, dejando de lado algunas posiciones extremistas e inmovilistas asociadas al concepto de «Gran Recha-zo», y tratando de pasar de la «utopía» a la «estrategia», Marcuse, en una cerrada confrontación con la realidad social contemporánea, se ha propuesto proporcionar indicaciones y programas de acciones políticamente útiles para la Izquierda mundial: «En la ola del entusiasmo Marcuse tiende hoy – escribía Tito Perlini en 1968 – a convertir el pensamiento negativo en estrategia de la lucha revolucionaria en el plano mundial como si tuviera que presentar su propia candidatura a líder del movimiento revolucionario internacional» (cit., p. 189) «El de la organización – replicaba G. E. Rusconi en el mismo período – es quizás el elemento más nuevo de la temática marcusiana de los últimos escritos» (*La teoría crítica della società*, Bolonia, 1968, p. 378).

Según algunos críticos, estas distintas formulaciones de la teoría de la revolución serían síntomas de debilidad teórica. En realidad, como ha hecho notar D. Kellner, uno de los mayores estudiosos actuales de Marcuse, representan simplemente respuestas distintas a situaciones distin-

197

tas (FA Marcuse and the Crisis of Marxism, Houndmills, 1984, p. 364). En efecto, para nuestro autor, el problema del sujeto revolucionario «no es algo preexistente... que se deba sólo rastrear en este o en aquel lugar. El sujeto revolucionario nace en la praxis, en el desarrollo de la conciencia, en el desarrollarse de la acción» (H. Marcuse-k. Popper, *Revolution oder Reform?*, Munich, 1971). Convencido de que las capacidades de autorregulación y de auto-ajuste del sistema han entrado ya en crisis, pero persuadido de que el concepto de revolución, tal como lo encontramos en la tradición comunista, ya no funciona ante las nuevas realidades industriales (cfr., *Es una mistificación la idea de revolución?*, en «Kursbuch», 1967, n. 9), Marcuse ha tratado de focalizar los posibles sujetos históricos de la revolución contemporánea que él, en el ámbito de una óptica «planetaria», ha individualizado substancialmente en tres núcleos de fuerza: 1) el grupo de la «disensión» (minorías raciales, intelectuales, estudiantes, etc.) activas en Norteamérica y en los países industriales avanzados; 2) las fuerzas de liberación nacional que actúan en el Tercer Mundo («los condenados de la Tierra»); 3) el proletariado metropolitano occidental aún políticamente luchador y ligado a las organizaciones tradicionales de izquierda (operante sobre todo en Italia y en Francia). En consecuencia, en oposición a algunas presentaciones «peyorativas» del pensamiento marcusiano – todavía importantes – resulta evidente que para este



«maestro del sesenta y ocho» los destinos de la revolución mundial no están confiados ni al subproletariado urbano, ni a los estudiantes, ni al Tercer Mundo, sino a una amplia agrupación de fuerzas simultáneamente y coordinadamente, con vistas a una desestabilización del sistema capaz de preparar las premisas para el salto revolucionario: «Todas las fuerzas de oposición, aconseja Marcuse, sirven hoy para la preparación y sólo para la preparación, por otra parte indispensable, de una posible crisis del sistema» (La fine dell'utopia, Bari, 1968, p. 65; las cursivas son nuestras). Confiado en la sincronización y en la organización de estas fuerzas, Marcuse resulta bastante escéptico sobre su acción aislada y espontánea. Por ejemplo, por lo que se refiere al subproletariado urbano, él subraya la esterilidad y peligrosidad de sus levantamientos indisciplinados y «suicidas». Por lo que se refiere al Tercer Mundo, si bien estando convencido de la importancia de sus luchas (por cuanto «la innovación conceptual que tiende a atribuir una parte de las funciones del proletariado metropolitano al proletariado de los países neocoloniales puede ser considerada como un correcto desarrollo del marxismo» Ib., p. 163), sin embargo afirma no ver, por el momento, «ninguna amenaza revolucionaria del sistema tardocapitalista ni siquiera en los frentes de liberación nacional de los países subdesarrollados» (Ib., p. 65). Por lo que se refiere a los estudiantes, aunque por un lado sostiene que «en ellos aparece

198quizás una nueva conciencia, un nuevo tipo humano con otro instinto para la realidad, la vida y la felicidad» y que «hoy no es posible ningún nuevo examen de los conceptos marxianos sin hacer referencia al movimiento estudiantil» (El reino de la libertad y el reino de la necesidad, informe de Korcula, ahora en «Problemas del socialismo» 1969, XI, 41, p. 755), declara por otro lado: «Nunca he sostenido que el movimiento estudiantil substituya hoy al movimiento obrero como posible sujeto revolucionario. He dicho en cambio que el movimiento estudiantil sirve hoy de catalizador, de estímulo preparatorio del movimiento revolucionario...» (H. Marcuse-K. Popper, Revolution oder Reform?, cit., p. 30). En relación a ciertos movimientos juveniles, como el «beat» o «hippy», Marcuse finalmente recuerda que «las flores no tienen poder!» (Congreso de Londres de julio de 1967 sobre «Dialectics of Liberation») y que su oposición al sistema valdrá de algo sólo cuando, alineándose a la Izquierda, se darán cuenta de que el verdadero problema no es el retroceder a una civilización pretecnológica, sino ir hacia una sociedad posttecnológica. En la clase trabajadora occidental el último Marcuse ha revisado en parte el esquema teórico de El hombre a una dimensión. En efecto, aunque insistiendo en el fenómeno de la «integración» obrera, sobre todo en los Estados Unidos y en Alemania, en un cierto punto, ha parecido mirar con esperanza al proletariado italiano y francés, convencido de que éste, no obstante la socialdemocratización de los partidos comunistas que lo representan, puede liberar nuevas posibilidades de lucha, sirviendo, al menos en Europa, de baricentro revolucionario indispensable «para la eficacia del movimiento de oposición» (E una mistificazione l'idea di rivoluzione?, cit., p. 28).

#### 908. MARCUSE: Contrarrevolución Y NUEVA IZQUIERDA.

Como se ha indicado, el problema central de las fuerzas revolucionarias y de izquierda se ha manifestado – el Marcuse de los años sucesivos a El hombre a una dimensión – como el de la organización: «Han pretendido que fuese el padre de lo espontáneo... No es verdad. Hoy más que nunca estoy convencido de la necesidad de una vanguardia capaz de desarrollar conciencia en las masas» («Entrevista en «II Manifesto» del 28-XI-1972). En efecto, no obstante la continua insistencia sobre el

carácter negativo y utópico de su pensamiento y no obstante el rechazo a definir el modelo «concreto» de la sociedad futura, repetidos por ejemplo en el Ensayo sobre la liberación de 1969 («las posibilidades de la nueva sociedad son de tal modo “abstractas” y tan lejanas e incongruentes respecto al universo de hoy, que desacreditan cualquier intento de identificarlas en los términos de este universo»). Marcuse ha continuado refle-

199

xionando sobre el tablero revolucionario mundial y sobre el problema de la fisonomía de las nuevas fuerzas anticapitalistas, considerando definitivamente «superada» por el desarrollo histórico la doctrina marxista clásica de la revolución, por cuanto pertenece «a un estudio superado de la productividad y de la organización capitalista» («Un nuevo examen del concepto revolucionario» en Aa. Vv., Marx vivo, Milán, 1969, páginas. 179-89).

El documento más relevante de tales meditaciones es *Counterrevolution and Revolt* (1972), fruto de una serie de conferencias mantenidas ante el público americano. Aunque es en general ignorado por la manualística corriente, este escrito resulta importante sea para entender los resultados del pensamiento de nuestro autor, sea para desacreditar definitivamente la imagen de un Marcuse anclado en un pesimista y no comprometido «Gran Rechazo» que se agota en sí mismo. El punto de partida del escrito marcusiano – que refleja la nueva situación política internacional de los años sesenta y el incipiente reflujó de la Izquierda – es la tesis de que al nuevo estadio de desarrollo del capitalismo occidental tiende a corresponder una más o menos explícita contrarrevolución mundial. Obviamente, especifica Marcuse, se trata de una contrarrevolución en gran medida preventiva puesto que en las metrópolis de Occidente «no hay revoluciones recientes que anular ni revoluciones nuevas en el horizonte». En efecto, precisa el filósofo, en la fase más avanzada del capitalismo la revolución socialista aparece como la «más necesaria» y al mismo tiempo como «la más improbable» (*Contrarivolucione ey ri-volta*, cit., p. 15). La más necesaria puesto que el sistema existente sólo se mantiene a través de la destrucción de los recursos de la naturaleza y de la vida humana, por lo cual se difunden las condiciones objetivas de su fin. La más improbable por cuanto el dominio del capital, extendido a todas las dimensiones del trabajo y del tiempo libre, controla la base popular a través de los bienes y los servicios que dispensa, y mediante un aparato político, militar y policíaco de gran eficacia (Ib., p. 16).

Ello no obstante, Marcuse se declara persuadido de que «será precisamente la fuerza sin precedentes del capitalismo del siglo XX lo que generará la revolución del siglo XX – una revolución que tendrá base, estrategia y dirección bien distintas de aquellas que la han precedido, sobre todo de la Revolución de Octubre» (Ib., p. 17). En efecto, continúa Marcuse, puesto que al nuevo orden de la sociedad actual corresponde un nuevo modelo de revolución, no se puede más que admitir que el neocapitalismo de los últimos años ha extendido, más que restringido, la «potencial base revolucionaria de las masas». Esto sucede porque un número siempre creciente de estratos de las clases medias, antes independientes, pasan hoy al servicio del capital y, análogamente a los obreros, aunque son utilizados para la creación de la plusvalía, resultan también separa-

200dos del control de los medios de producción. En consecuencia, «la explotación se extiende más allá de las fábricas y de las oficinas, y más allá de los trabajadores

manuales» (ivi., p. 18), implicando un ejército de empleados asalariados, entre los cuales hay investigadores, técnicos, cuadros intelectuales, etc., es decir, categorías sociales que tienen poco que ver con el «proletariado» marxianamente entendido: «El capitalismo produce sus propios cavadores – pero su cara podrá ser muy distinta de la de los condenados de la tierra, de la miseria y de la necesidad» (Ib., página 70). Este ensanchamiento de la explotación a una parte más amplia de la población, junto a un mayor nivel de vida, constituye la realidad misma de la sociedad de consumo, entendida como «fuerza unificadora que integra, sin conocimiento de los individuos, clases tan distintas y en conflicto entre ellas» (Ib., p. 24). Sin embargo, dado que el neocapitalismo alimenta necesidades transcendentales respecto a ello, que no pueden ser satisfechas si no se anula la estructura productiva burguesa, en el «sistema» existe una amplia gama de individuos potencialmente interesados en un (revolucionario) salto cualitativo de la existencia, o en «una transformación radical de las necesidades y de las aspiraciones mismas, tanto culturales como materiales, de la consciencia y de la sensibilidad, del trabajo y del tiempo libre» (Ib., p. 26). Ahora, según Marcuse, la misión de una Nueva Izquierda – él se refiere a los Estados Unidos, pero tiene presente el contexto entero de los países industriales avanzados – debería ser justamente la de hacerse intérprete y guía de tal potencial revolucionario, hasta que «los individuos vivan la supresión de la propia condición como una necesidad vital y aprendan el camino y los instrumentos de la propia liberación». Sin embargo, el filósofo, sobre la base de la experiencia, está convencido de que la New Left sólo puede llevar a cabo eficazmente su misión mediante una «disciplina revolucionaria», surgida del convencimiento de que «se ha cerrado el período heroico del movimiento, el período de la acción feliz y a menudo especulativa» (Ib., página 63). Esto significa que para adquirir aquella fuerza cuantitativa y cualitativa que ahora falta, la Izquierda debe pasar de la fase de la espontaneidad a la de la racionalización, resolviendo «su complejo de Edipo a nivel político» e incorporando, más allá del rechazo individual, lo universal, es decir los valores sociales del futuro. En efecto, observa polémicamente Marcuse (la referencia al movimiento estudiantil es clara) el uso estandarizado del lenguaje vulgar, del erotismo anal pequeño burgués, de la basura como arma, todo son manifestaciones de la revuelta puberal contra objetivos equivocados: «El enemigo ya no está representado por el padre, por el patrón y por el profesor... En la sociedad en general la rebelión puberal tiene un efecto de breve duración; a menudo aparece infan-

201

til y bufonesca. Ciertamente, cuando la oposición de izquierda está aislada y es terriblemente fuerte, incluso los auténticos actos de protesta pueden asumir un carácter infantil bufonesco. La “madurez” sigue correspondiendo por definición a las clases hegemónicas, es decir, aquello que es, y entonces la sabiduría alternativa acaba siendo la del bufón y la del niño. Pero cuando asume caracteres que son propios de la clase hegemónica, por la frustración y por la represión que ella desencadena, la protesta es ignorada o bien castigada por las autoridades con buena conciencia y amplio apoyo popular». (Ib., página 64).

Aun declarando su enésimo desprecio por la democracia burguesa y sus aparatos, Marcuse considera que una Nueva Izquierda, paralelamente al trabajo de «organización autodisciplinada» tiene que hacer propia, de algún modo, la estrategia que Rudi Dutschke definió como «larga marcha a través de las instituciones». En otras palabras, intentando dar una salida socialmente concreta y políticamente provechosa al «Gran Recha-zo» (que en los tiempos de El hombre a una dimensión

corría el riesgo de reducirse a una forma de pesimismo estetizante) Marcuse, parece ahora anteponer a la lucha frontal contra el Sistema la lucha en el Sistema, esto es, una línea política dirigida a construir, comenzando por las Universidades, por las «contra-instituciones» y por los «contra-cuadros» capaz de preparar el desmontaje del neocapitalismo y el subsiguiente choque revolucionario: «es necesario llegar a compromisos: ha acabado el tiempo del rechazo global a los “demócratas”, o mejor, no ha llegado aún. La Izquierda tiene mucho que ganar con la protesta “legal” contra la guerra, la inflación y el desempleo, con la defensa de los derechos civiles y quizás también del “mal menor” de los resultados electorales» (Ib., p. 69).

En otros dos capítulos del libro, de tipo más estrictamente filosófico, Marcuse se detiene sobre el nexo naturaleza-revolución (parte II) y arte-revolución (parte III). Por lo que se refiere al primer punto, Marcuse, desarrollando algunos temas ya presentes en otras obras (en particular en el Ensayo sobre la liberación), afirma que la liberación del hombre tiene como presupuesto la liberación de la naturaleza, entendiendo, por esta última, tanto la naturaleza humana, es decir los impulsos primarios y los sentidos, como la naturaleza externa, es decir el ambiente que rodea a los individuos. Tal liberación, precisa Marcuse, significa la recuperación de las «fuerzas naturales que exaltan la vida» y de los «caracteres sensoriales y estéticos» que son extraños a una existencia derrochada en el juego de la competición. Esto no implica el retorno a un estadio pretecnológico, sino «el progreso en la utilización de los resultados de la civilización tecnológica con el fin de liberar al hombre y a la naturaleza de! abuso destructivo de la ciencia y de la tecnología puestas al servicio de la explotación» (Ib., p. 74). En efecto, insiste nuestro autor, toda

202violación de la naturaleza es también una violación del hombre, por cuanto «La naturaleza mercantilizada, contaminada, militarizada, reduce el ambiente vital del hombre no sólo en el sentido ecológico, sino también en un sentido propiamente existencial» (Ib., p. 75). En este cuadro, Marcuse critica la concepción de la naturaleza (externa) presente en la tradición marxista, es decir la idea de la naturaleza como objeto y campo de desarrollo de las fuerzas productivas: «de esta forma la naturaleza aparece así como la ha hecho el capitalismo: cosa, materia prima para la gestión y la explotación cada vez mayor de hombres y cosas» (Ib., ps. 76-77). Nuestro autor polemiza también con la escasa importancia atribuida a la naturaleza humana para la transformación social, es decir con la poca atención prestada a la «sensibilidad» y a las «necesidades vitales». Él exalta en cambio los Manuscritos económicos-filosóficos de Marx, por haber insistido sobre la «completa emancipación de todos los sentidos humanos y de todas las cualidades humanas» (Ib., p. 79). A propósito del arte, que en las obras tardías de Marcuse tiende a desempeñar un papel preeminente, nuestro autor afirma que en cada obra maestra se encuentra la presencia activa de un orden distinto del constituido, o bien el sueño de un mundo libre de los desacuerdos y de las contradicciones del mundo existente. Al final de Contrarrevolución y revuelta, después de haber advertido ulteriormente que «si no tiene una racionalidad propia la revolución no es nada» (Ib., p. 158). Marcuse concluye su análisis con un profético llamamiento a las dificultades de la empresa revolucionaria: «la próxima revolución tendrá... ocupadas a generaciones y generaciones, y la crisis final del capitalismo podrá durar incluso un siglo» (Ib., p. 161).

En su último escrito, La dimensión estética (1977), que él en una conversación mantenida poco antes de morir, definió como su testamento espiritual, Marcuse a

vuelto a ocuparse del fenómeno artístico, del cual, tras los pasos de Adorno, ha remarcado el carácter estructuralmente «re-volucionario». Y ello no porque el arte esté destinado a la clase obrera y a la lucha política inmediata: «El arte puede llamarse con todo derecho revolucionario sólo en relación consigo mismo, en cuanto contenido que ha tomado forma. El potencial político del arte reside solamente en su dimensión estética. Su referencia a la praxis es inexorablemente indirecta, mediata y huidiza. Cuanto más inmediatamente política es la obra de arte; tanto más debilita la fuerza del extrañamiento y los objetivos transcendentales de revolución radical. En este sentido puede haber más potencial subversivo en las obras líricas de Baudelaire y de Rimbaud que en el teatro didáctico de Brecht».

Por cuanto se refiere al destino futuro de la historia, Marcuse concluye su libro «testamentario» con una afirmación de esperanza: «El horizonte de la historia aún está abierto. Si el recuerdo de aquello que ha

203

pasado llegara a ser una fuerza motriz para la transformación del mundo, con ello se habrá emprendido la lucha para una revolución hasta ahora sofocada en todas las anteriores revoluciones históricas» (Ib., p. 93).

## BIBLIOGRAFÍA

889-893. Obras críticas en general: G. E. Rusconi, *La teoria critica della societa*, Bologna, 1968; T. Perlini, *Autocritica della ragione illuministica. Aspetti e movimenti del pensiero negativo*, in «Ideologie», 1969, 9-10; AA. VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, a cargo de J. Habermas, D. Henrich, J. Taubes, Frankfurt dM., 1971; G. Davidov, *Die sich selbst negierende Dialektik*, Frankfurt dM., 1971; K. Lenk, *Ideologie, Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Neuwied-Berlin, 1971; G. Therborn, *Critique and Revolution* (sin indicaciones de fecha y lugar); A. Schmidt-G. E. Rusconi, *La Scuola di Francoforte. Origini e significato attuale*, Bari, 1972; M. Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurter School and the Institute of Social Research (1923-1950)*, Boston-Toronto, 1973; G. Pasqualotto, *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte*, Verona, 1974; P. V. Zima, *L'Ecole de Francoforte*, París, 1974; U. Gaiezzi, *La Scuola di Francoforte*, Roma, 1975; W. Günter, *Die Wertvorstellungen der kritischen Theorie*, Bonn, 1975; A. Schmidt, *Die kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, Munich, 1976; F. Aperi, *Marxismo e ricerca sociale nella Scuola di Francoforte (1932-1950)*, Florencia, 1977; L. Geninazzi, *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici*, Milán, 1977; L. Casini, *Marcuse maestro del '68*, Roma, 1981; G. Bedeschi, *Introduzione alla Scuola di Francoforte*, Roma-Bari, 1985, 1987 (con una amplia bibliografía, general y específica, en las páginas 171-182); R. Wiggerhaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, Munich, 1986; P. L. Assoun, *La scuola di Francoforte*, trad. ital., Roma, 1988.

894-897. Principales Obras de Horkheimer: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Hegel und das Problem der Metaphysik. Montaigne und das Funktion des Skepsis*, Stuttgart, 1930, nueva edic. a cargo de A. Schmidt, Frankfurt dM. 1971; *Megel und die Metaphysik*, Leipzig, 1932; *Dümmung. Notizen in Deutschland*, Zürich, 1934; después Frankfurt dM., 1974; *Studien über Autorität und Familie. Allgemeiner Teil*, París, 1936; *Die Juden und Europa*, en «Zeitschrift für Sozialforschung», 1939, VIII, 1-2; *Dialektik der Aufklärung* (en colaboración con Adorno), Amsterdam, 1947; *Eclipse of Reason*, New York, 1974; *Zur Kritik der*

instrumentellen Vernunft, Frankfurt dM., 1967; Kritische Theorie, a cargo de A. Schmidt, Frankfurt dM., 1969, 2 vols.; Traditionelle und Kritische Theorie, Frankfurt dM., 1970; Gesellschaft im Uebergang. Aufsätze, Reden und Vorträge, 1947-1970, a cargo de W. Brede, Frankfurt dM., 1972; Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge, 1930-1972, a cargo de W. Brede, Frankfurt dM., 1972; Notizen 1950 bis 1969, Frankfurt dM., 1974. – Además de estos, nos han quedado otros numerosos escritos. Un elenco de las obras de Horkheimer se encuentra en C. Grossner, *Verfall der Philosophie*, Reinbeck bei Hbg., 1971.

Crítica: G. E. Rusconi, Horkheimer e la politica, en «Utopia», 1970, 9-10; H. Gumnior-R. Ring-guth, Horkheimer, Hamburgo, 1973 (con bibliografía crítica); A. Skuhra, *Max Horkheimer Eine Ein-führung in sein Denken*, Stuttgart, 1974; L. Geninazzi, Horkheimer k C. Gli intellectuali disorganici, cit.; Z. Tar, *TheFrankfurter School. The Critical Theories of MaxHorkheimer and Theodor W. Adorno*, Nueva York, 1977; R. Buttiglione, *Dialettica e nostalgia*, Milán, 1979; A. Ponsetto, *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione*, Bolonia, 1981; S. Petrucciani, *Ragione e dominio, L'autocritica della razionalita occidentale in Adorno e Horkheimer*, Roma, 1984.

898-900. Obras de Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Aesthetischen*, Tubinga, 1933; *Dialek-tik der Aufklärung* (en colaboración con Horkheimer), Amsterdam, 1947; *Philosophie der neuen Mi-sik*, Tubinga, 1949; *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt dM., 1951; *Versuch über Wagner*, Berlín-Frankfurt dM., 1952; *Prismen. ICulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt dM., 1955; *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über husserl und die phünomenologischen Antinomien*, Stuttgart, 1956; *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt*, Gotinga, 1956; *Soziologis-che Exkurse* (en colaboración con Horkheimer), Frankfurt dM., 1956; *Aspekte der Hegelschen Philo-sophie*, Frankfurt dM., 1957; *Noten zur Literatur*, Frankfurt dM., 1958-1961-1965, 3 vol.; *Klangfigu-ren. Musikalische Schriften I*, Frankfurt dM., 1959; *Mahler. Eine Musikalische Physiognomik*, Frankfurt dM., 1960; *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwolf theoretische Vorlesungen*, Frankfurt dM., 1962; *Eingriffe. Neun Kritische Modelle*, Frankfurt dM., 1963; *Quasi una fantasia. Musikalische Schriften II*, Frankfurt dM., 1963; *Der getruer Korrepetitor. Lehrschriften zur musikalischen Praxis*, Frankfurt dM., 1963; *Drei Studien zu Hegel* Frankfurt dM., 1963; *Moments Misicaux. Neu gedruckte Aufsätze*,

2041928-1962, Frankfurt dM., 1964; *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deustche Ideologie*, Frankfurt dM., 1964; *Negative Dialektik*, Franfurt dM., 1966; *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica*, Francfurt dM., 1967; *Impromptus. Zweite Folge neuedruckter musikalischen Aufsätzen*, Frankfurt dM., 1968; *Stichworte. Kritische Modelle II*, Frankfurt dM., 1969; *Aesthetische Theorie*, Frankfurt dM., 1970; *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Frankfurt dM., 1971; *Soziologische Schriften I*, Frankfurt dM., 1972; *Phi-losophische Terminologie*, Frankfurt dM., 1973.– La Editorial Suhrkamp ha publicado los Gesammel-te Schriften de Adorno (Frankfurt dM., 1970 sgs;).

Crítica: R. Solmi, «Introduzione» a *Minima moralia*, trad. ital. cit., ps. XI-LXI; AA. VV., *Zeug-nisse Th. W. Ador'wo zum 60. Geturtstag*, a cargo de M. Horkheimer, Frankfurt dM., 1963; AA. VV., *Über Th. W. Adorno*, a cargo de K. Oppens, Frankfurt dM. 1968; AA. VV., *Die neue Linke nach Adorno*, a cargo de W. F. Scholler, Munich, 1969; O. Massing, *Adorno und die Folgen*, Neuwied-Berlín, 1970; AA. VV., *Th. W. Adorno. Zum Gedüchtnis*, a cargo de H. Schweppenhauser, Frankfurt dM.,

1971; T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Adorno*, Roma, 1971; O. K. Werckmeister, *Ende der Aesthetik*, Frankfurt dM., 1971; F. Boeckelmann, *Ueber Marx und Adorno*, Frankfurt dM., 1972; M. Vacatello, *Th. W. Adorno. Il rinvio della prassi*, Florencia, 1972; AA. VV., *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung*, Stuttgart, 1973; M. Jimenez, *Adorno. Art, idéologie et théorie de l'art*, París, 1973; S. Moravia, *Adorno e la teoria critica della societa*, Florencia, 1974; AA. VV., *Materialen zu Adornos üsthetischer Theorie*, Frankfurt dM., 1975; R. Bodei, *Adorno e la dialettica*, en «*Rivista critica di storia della filosofia*», 1975, 4; Id., *Segni di distinzione*, en *Adorno, Il gergo dell'autenticita*, trad. ital., Turín, 1989, ps. VII-LXIII; R. Maurer, *Revolution und Kehre. Studien zum Problem ge-sellschaftlicher Naturbeherrschung*, Frankfurt dM., 1975; M. Jablinski, *Th. W. Adorno. Kritische Theorie als Literatur und Kunstkritik*, Bonn, 1976; A. Serravezza, *Musica, filosofia, societa in Th. W. Adorno*, Bari, 1976; E. Rutigliano, *Teoria o critica. Sul marxismo di Adorno*, Bari, 1977; R. Nebuloni, *Dialettica e storia in Adorno*, Milán, 1978; G. Rose, *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Adorno*, Nueva York, 1978; M. Protti, *Homo Theoreticus. Saggio su Adorno*, Roma, 1979; U. Galeazzi, *L'estetica di Adorno*, Roma, 1979; C. Pettazzi, *Th. W. Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, Fiorencia, 1979; H. Morchen, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, 1980; Id., *Adorno und Meidegger. Untersuchungen einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, 1981; F. Volpi, *Adorno e Heidegger: soggettivita e catarsi*, en «*Nuova Corrente*», 1980, 81, ps. 91-121; M. Barzaghi, *Dialettica e materialismo in Adorno*, Roma, 1982; S. Petrucciani, *Ragione e dominio*, Roma, 1984.

903-908. *Obras de Marcuse: Megelsontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt dM., 1932; *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Nueva York, 1941; *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, 1955; *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, Nueva York, 1958; *One-dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, 1964; *Kultur und gesellschaft*, Frankfurt dM., 1965; *Das Ende der Utopie*, Berlín, 1967; *Psicanalisi e politica*, trad. ital., Bari, 1968; *An Essay on liberation*, s.l., 1969; *Counterrevolution and Revolt*, s.l., 1972; *Zeit-Messungen. Volträge*, Frankfurt dM., 1975; *Aesthetic Dimension*, Munich-Viena, 1977.

*Crítica*: AA. VV., *The Critical Spirit. Essays in Honor of Ft. Marcuse*, a cargo de B. J. Moore y K. Wolff, Boston 1976; AA. VV., *Antworten auf Marcuse*, a cargo de J. Habermas, Frankfurt dM., 1968; H. H. Holz, *Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der Kritischen Theorie H. Marcuse*, Colonia, 1968; T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, Roma 1968; J. M. Palmier, *Présentation d'Herbert Marcuse*, París, 1968; Id., *Marcuse et la nouvelle gauche*, París, 1973; M. Proto, *Introduzione a Marcuse*, Manduria, 1968; F. Perroux, *F. Perroux interroge H. Marcuse qui répond*, París, 1969; P. Mattick, *Kritik an H. Marcuse*, Frankfurt dM., 1969; trad. ingl. Nueva York, 1973; A. MacIntyre, *H. Marcuse. An Exposition and a Polemic*, Nueva York, 1970; R. W. Marks, *The Meaning of Marcuse*, Nueva York, 1970; H. Jansohn, *H. Marcuse. Philosophische Grundlage seiner Gesellschaftskritik*, Bonn, 1971; S. Lipshires, *Marcuse: from Marx to Freud and Beyond*, Connecticut University, 1971; J. P. Arnason, *Von Marcuse bis Marx*, Neuwied 1972; M. Schoolman, *The Imaginary Witness. The Critical Theory of H. Marcuse*, Nueva York, 1980 (bibliografía en las ps. 359-393); L. Casini, *Marcuse maestro del '68*, Roma-1981; V. Georgheman, *Reason and Eros. The Social Theory of H. Marcuse*, Londres, 1981; B. Katz, *M Marcuse and the Art of Liberation. An Intellectual Biography*, Londres, 1982; G. Palombella, *Ragione e immaginazione. H. Marcuse 1928-1955*, Bari, 1982; D.

Kellner, H. Marcuse and the Crisis of Marx'sm, Houndmills, 1984 (bibliografía en las ps. 480-500); P. Lind, Marcuse and Freedom, Londres, 1985.

### CAPÍTULO III

#### FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA DE TILICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

##### 909. TEOLOGÍA ACTUAL Y FILOSOFÍA

Uno de los fenómenos culturales más característicos de nuestro tiempo es el florecimiento de las llamadas «nuevas teologías», entendiendo, con esta expresión, el conjunto de las corrientes teológicas de matriz cristiana que se han desarrollado en Europa y en el mundo a partir de los años sesenta, en el intento de volver a pensar acerca del horizonte de la fe a la luz de los problemas y de las instancias sociales e intelectuales de la civilización contemporánea. Este «renacimiento» de la teología – que echa sus raíces en la reflexión teológica de la primera mitad del siglo y que encuentra precursores e inspiradores en figuras como Tillich y Bonhoeffer – es un dato que atañe de cerca también al pensamiento filosófico.

La relación entre filosofía y teología ha sido pensada según una gama de posibilidades teóricas e históricas distintas. Prescindiendo de sus articulaciones específicas, tales posibilidades se pueden reconducir a tres modelos generales de fondo: 1) la tesis según la cual teología y filosofía coinciden o porque a) la teología, presuponiendo que no hay un discurso verdadero sobre el hombre y sobre el mundo fuera de la palabra revelada, resuelve en sí misma a la filosofía (como sucede por ejemplo en cierto teologar de tipo patrístico) o porque b) la filosofía, presuponiendo que no hay un discurso verdadero sobre Dios y sobre el mundo fuera del discurso especulativo engloba en sí misma a la teología (como sucede por ejemplo en Hegel); 2) la tesis según la cual teología y filosofía son dos actividades estructuralmente disímiles y que se eliden mutuamente, puesto que una procede de la razón crítica y del hombre y la otra de la fe y de Dios – según un modo de pensar que, aunque esté dentro de visiones interpretativas opuestas, une por ejemplo a fideistas declarados como Lutero y Barth (para los cuales la «verdad» está en el bando de la teología y el «error» del lado de la filosofía) a racionalistas «duros» como Carnap y Hans Albert (para los cuales la «verdad» está en el bando de la filosofía o de la razón crítica, y la «falsedad» del lado de la teología); 3) la tesis según la cual teología y filosofía no se identifican completamente ni se excluyen del todo, sino que coinciden, o bien se relacionan entre sí, por lo menos en parte. En otros términos, según este

206 modelo, intermedio entre los dos anteriores, la teología es filosofía o por lo menos encuentra estructuralmente a la filosofía, en aquella específica zona o sección de ella que es la teología «racional» o «fundamental» o «apologética».

Obviamente estos diversos macro-modelos (que hemos expuesto en su tipicidad ideal) se especifican, en concreto, en una cantidad ilimitada de micro-modelos que, en el límite, son tantos cuantos teólogos hay. En cada caso, no es tarea del historiador de la filosofía establecer la «correcta» relación teórica que debe mediar, de derecho, entre teología y filosofía. Su trabajo es más modesto y consiste en constatar la relación histórica que une, de hecho, a estas dos actividades de la mente. Por lo que se refiere al pasado, el historiador pone de manifiesto ante todo cómo el variar de las filosofías



se ha visto acompañado por el variar de las teo-logías. Por ejemplo, en los siglos en los que dominaba la filosofía platón-ica, hemos tenido las teologías platónicas de los Padres (Orígenes, Agus-tín, Gregorio de Nisa, etc.); en los siglos en los que dominaba la filosofía aristotélica hemos tenido las teologías aristotélicas de los grandes esco-lásticos (Tomás, Escoto, etc.). Análogamente, por lo que se refiere al Novecientos, durante los años en los que triunfaba el existencialismo he-mos tenido las teologías existencialistas de un Tillich o de un Bultmann; durante los años en los que eran hegemónicos el pragmatismo y el neo-positivismo hemos tenido las teorías de un Cox o de un Van Buren; du-rante los años en los que el marxismo encontraba eco hemos tenido una proliferación de las teologías políticas y de las teologías de la liberación, y así sucesivamente.

Todo esto es fácilmente comprensible y depende de la naturaleza mis-ma de la teología, que siendo una reflexión racional sobre el problema de Dios y de la fe no puede menos que valerse de categorías lingüísticas y conceptuales extraídas de la cultura y de la propia época y, en particu-lar, de aquella manifestación «pensante» de ella que es la filosofía. Di-cho de otro modo, la filosofía es «el aire que el cuerpo de la teología respira. Sin aquélla, ésta muere» (¿. Vv., Neues Handbuch theologis-cher Grundbegriffe). Si la teología presupone constitutivamente la filo-sofía, esta última presenta a su vez verificables vínculos históricos, más o menos estrechos, con la teología. Tanto es así que no se comprendería la filosofía medieval y una buena parte de la renacentista y moderna (pen-samos solamente en autores como Descartes, Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel, Kierkegaard, etc.) sin una llamada explícita al cristianismo y a sus categorías teológicas. El mismo ateísmo moderno, en todas sus va-riantes (desde Feuerbach a Camus) no deja de ser la negación de una an-terior afirmación (que en Occidente es la cristiana).

La existencia de esta conexión de hecho, o de este nexo histórico bila-teral entre filosofía y teología explica el porqué en el ambiente de nues-

## DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

207

tra tradición cultural, no se dé nunca (realmente) una historia de la teo-logía falta de llamadas a la historia de la filosofía, y, viciversa, una his-toria de la filosofía falta de conexiones con el desarrollo de la concien-cia religiosa y teológica. En consecuencia, consideramos que una historia de la filosofía actual (atenta a evitar exclusiones preconcebidas o partidistas) no pueda eximirse de ofrecer un examen adecuado del fe-nómeno imponente, también desde el punto de vista cuantitativo (de ahí la amplitud del tratamiento), de las nuevas teologías. Tanto más cuanto el «renacimiento» de la teología en el novecientos se ha traduci-do en un intenso «diálogo» (y en un fecundo entramado) con las filoso-fías del mundo de hoy, mientras estas últimas, por su lado, han vuelto a mirar con interés, independientemente de la adhesión mayor o menor a un credo religioso determinado, el problema de Dios y de lo Sacro. Además no hay que olvidar que las nuevas teologías, en cuanto teolo-gías fundamentales, contienen en sí mismas un componente notable de filosofía e implican, como se ha dicho, una comparación programática con las distintas filosofías – resolviéndose incluso, en algunos casos, en sistemas filosóficos tout-court (como sucede con las «teologías de la muerte de Dios», las cuales, más que teologías son, en última instancia, filosofías).

## 910. LA TEOLOGÍA CATÓLICA Y PROTESTANTE EN LA PRIMERA MITAD DEL NOVECIENTOS.

En el curso del siglo XIX la conciencia religiosa de Occidente se encontró ante una serie de sucesos interconectados que representan el resultado de tendencias maduradas en los siglos anteriores: 1) la disgregación del Corpus Christianum y la aparición, en vez del Estado confesional, de un Estado laico y pluralista, basado en la tolerancia ante múltiples visiones del mundo y respetuoso de la libertad de conciencia de los ciudadanos; 2) el éxito de filosofías políticas alejadas de las posiciones de la Iglesia, como el liberalismo, la democracia y el socialismo; 3) la confianza cada vez mayor en los poderes de la razón crítica y de la ciencia, concebidas ambas, más allá de toda esclavitud de la tradición y del dogma, como instrumentos de progreso y como condiciones imprescindibles para alcanzar una real autonomía teórica y práctica, propia de un hombre ya «mayor de edad» (en sentido iluminístico-kantiano); 4) la consiguiente afirmación, al lado de la cultura cristiana, de una cultura laica o decididamente anticristiana, con puntos de ateísmo radical y teóricamente agresivo (Feuerbach, Marx, Nietzsche, etc.) ; 5) la difusión de la civilización urbana y de mentalidades «inmanentísticas» alejadas de la

208

DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 209

dimensión religiosa de lo trascendente y de aquellos valores defendidos • por las distintas iglesias.

Estos trastornos histórico-culturales, subjetivamente vividos como «traumáticos» por parte de los creyentes, acabaron por desembocar, en el curso del ochocientos, en una tendencia al «divorcio» entre cristianismo y civilización moderna. El fenómeno ha interesado sobre todo a la Iglesia católica, anclada desde el Renacimiento, a una relación de sustancial antagonismo con las conquistas del mundo contemporáneo: «Aprisionada en la nostalgia de la cristiandad medieval como un momento ejemplar de su propia historia, ha considerado viciados de una fundamental ilegitimidad los procesos de cambio de la sociedad moderna. En los momentos que han señalado de modo decisivo las etapas de cambio histórico – desde la revolución copernicana a la revolución francesa, desde las crisis de la metafísica iniciada por Kant a las teorías darwinianas sobre el origen de las especies, desde la afirmación de los principios del Estado de derecho al nacimiento de los movimientos sociopolíticos inspirados en el marxismo – la Iglesia católica ha pronunciado puntualmente su veredicto de condena... sin abandonar nunca, hasta estos últimos tiempos, la convicción de que el modelo normativo de la sociedad humana era el realizado, bajo su guía, en la época de la cristiandad medieval... No es casual que en el “Índice de los libros prohibidos”, un instrumento creado por la Iglesia de la Contrarreforma (1557) se encuentren elencadas casi todas las obras de las que se enorgullece la cultura moderna» (E. Balducci, *Storia del pensiero umano*, Florencia, 1986, p. 566).

Expresión máxima de esta antítesis entre «civilización moderna» y «civilización católica» (como suena el título de una conocida revista jesuita fundada en Italia en 1850) es el “Syllabus” (1864), en el cual Pío IX condenaba como herética la convicción según la cual «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y llegar a un acuerdo con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna» (prop. n. LXXX) y ponía en guardia contra los «errores» de la libertad de conciencia, de

pensamiento y de prensa, sellando como no-cristiana la «perniciosa» doctrina según la cual «cada hombre es libre de abrazar y de profesar aquella religión que con la escolta de la luz de la razón haya reputado que es la verdadera» (prop. n. xv). A estas tomas de posición del magisterio correspondía, siempre por lo que se refiere al lado católico, una tenaz defensa de la teología sobre las propias posiciones, anclada, como se ha dicho, a un tipo de apartheid cultural interrumpido solamente por las cerradas polémicas en contra de las «aberraciones» externas: la Reforma, la nueva ciencia, el racionalismo, el deísmo, el criticismo, el idealismo, el método histórico-crítico, el evolucionismo, etc.

La misma encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII, si bien atestiguando una creciente vitalidad cultural de la Iglesia, se colocaba en este

cuadro «defensivo» en relación con la modernidad (cfr. B. Welte, *Zum Strukturwandel der Katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, en *Auf der Spur des Ewigen*, Friburgo, 1965, ps. 380-409). En efecto, promoviendo el estudio de los grandes maestros del Medioevo (filtrados a través de los esquemas de la Escolástica barroca y del racionalismo leibniziano) y luchando por la «instauración, en las escuelas católicas, de la filosofía cristiana según el pensamiento de S. Tomás de Aquino» (directiva que influirá en la manualística teológica hasta el Vaticano II), la encíclica leoniana sancionaba ulteriormente el rechazo de la filosofía moderna por parte de la Iglesia católica (cfr. F. Arovso, «Teología contemporánea», en *Nuovo Dizionario di Teologia*, Milán, 1988, p. 2053).

Esta línea de contraposición frontal entre cristianismo y el mundo moderno, si bien siendo mayoritaria en el interior de la Iglesia (sobre todo romana, pero también luterana y calvinista) había sido polémicamente rechazada por algunos movimientos, tanto protestantes como católicos. Por lo que se refiere al universo protestante, al lado de una rígida defensa de la ortodoxia (y del Estado confesional), se había desarrollado hacia finales del ochocientos, una corriente de teología liberal que se inspiraba en figuras como Schleiermacher, Hegel y Strauss. Representado sobre todo por Adolf von Harnack (1851-1930), discípulo de A. Ritschl (1822-89) y autor de *La historia de los dogmas* (3 vol., 1886-89), la teología «liberal» (así llamada por su independencia en relación con la «profesión de fe» tradicional y por sus conexiones con la cultura y la política del liberalismo) se basaba en un estudio histórico-crítico de las Escrituras, que negaba tanto los milagros como los dogmas – si bien declarando su propia adhesión al Evangelio y a la Reforma. Convencido de que la religión es el complemento de las realizaciones humanas y de que el cristianismo es el complemento de la religión, la teología liberal – y en esto reside su aspecto históricamente más importante – defendía la idea de una armonía de fondo entre fe y cultura, entre cristianismo y mundo moderno.

Por lo que se refiere al lado católico, la oposición a la actitud anti-moderna aparece primero con el <

religiosa oficial, para poner el espíritu en armonía con las exigencias y los resultados de la cultura crítica y filosófica contemporánea. No se debe con todo olvidar que el apelativo, con su sutil sentido ironizante, fue utilizado inicialmente por escritores

contrarios al movimiento que entraron en polémica en los primeros años de este siglo. Los modernistas, por su parte, no buscaban más que, como se dijo en su Programa italiano, asu-mir la actitud “de cristianos y de católicos, que viven en armonía con el espíritu de su tiempo”» (voz «Modernismo», en Diccionario literario Bompiani, edi. Hora, Barcelona, 1988, p. 313). En otras palabras, como puntualizaba Léonce de Grandmaison «es modernista el que alimenta la doble convicción: 1) que sobre puntos concretos, relativos al fondo doctrinal y moral de la religión cristiana, puede haber conflictos reales entre la posición tradicional y la moderna; y 2), en este caso, es lo tradicional lo que debe por lo común adaptarse a lo moderno, a través de retoques y, si es necesario, de un cambio radical o abandono» («Étu-des», vol. 176, 1923, p. 868; cfr. ¿. Vv., Enciclopedia filosofica, Roma, 1979, vol. V, p. 823).

En el novecientos los modernistas y los teólogos liberales han sufrido un mortífero contragolpe: los primeros por obra del Papa, los segundos por obra de la «revolución teológica» de Barth. La reacción pontificia al modernismo tomó cuerpo en la Pascendi, una encíclica emanada por Pío X en 1907, que contenía, junto a la condena, una «magistral exposi-ción» como dijo G. Gentile, <

Con la primera guerra mundial, junto a la crisis de la civilización del ochocientos y de sus filosofías, se produjo también el ocaso de la teolo-gía liberal y el ascenso de la «teología dialéctica» de Barth (§843). Insis-tiendo kierkegaardianamente sobre la «infinita diferencia cualitativa» en-tre el tiempo y lo Eterno y afirmando que Dios no es la plena realización

del hombre, como creía la teología liberal, sino su salvífica negación y puesta en crisis, Barth, sobre la base del principio según el cual «Dios puede ser conocido sólo a través de Dios», condenaba en bloque toda tentativa humana (racional, filosófica, «religiosa», etc.) de alcanzar lo Inalcanzable, rechazando mientras tanto todo ilusorio compromiso en-tre palabra divina y palabra humana, fe y cultura, cristianismo y filoso-fías hegemónicas. En consecuencia, también con Barth el «encuentro» entre teología y cultura sufría, a su modo, un golpe que lo paraba. Sin embargo, el «núcleo fuerte» de la instancia modernista – la necesidad de tejer una relación orgánica entre inteligencia de la fe y cultura contemporánea – resurgió pronto de sus cenizas, manifestándose de mo-dos distintos y aparentemente lejanos unos de otros. En el campo pro-testante, tomó la forma de un disenso interno a la teología dialéctica. Como es conocido, «al nuevo movimiento se adhirieron, inicialmente, también Brunner, Bultmann, Miebuh, Gogarten y Tillich; pero se ale-jaron cuando se trató de escoger una nueva expresión para el mensaje de los Fundadores. Era, en efecto, claro que aquel mensaje no podía te-ner eficacia, si no se traducía a un lenguaje moderno, comprensible para el hombre del siglo XX. Pero ¿qué lenguaje se tenía que escoger? ¿El bíblico, o bien el filosófico, o el secular? En este punto volvió a ponerse sobre el tapete la cuestión de la posición de la filosofía en el seno de la teología» – y, contemporáneamente, de la relación con la modernidad (B. Mondin, I grandi teologi del secolo ventesimo, vol. II. I teologi pro-testanti e ortodossi, Turín, 1969, p. 18).

Entre los católicos, el tema de la apertura al mundo contemporáneo fue recuperado por algunos movimientos teológicos de Alemania y Fran-cia en el período comprendido entre las dos guerras y en el inmediata-mente posterior al segundo conflicto. En Alemania, donde la crisis mo-dernista se había sufrido en tono menor (cfr., F. ARouso, ob. cit., p. 2054), el diálogo con las nuevas corrientes culturales y filosóficas prosi-guió sobre todo por obra de estudiosos como R. Guardini (1885-1968), K. Adam (1876-1966) y E. Przywara (1889-1972), mientras la insatis-facción con respecto a la teología académica tomó cuerpo en la llamada «teología kerigmática», llevada a cabo, en los años 1936-40, por un gru-po de jesuítas de

Innsbruck (J. A. Jungmann, H. Rahner, etc.) defensores de una «teología del anuncio».

En el espacio de tiempo comprendido entre los años 1935 y 1955 (mientras K. Rahner, en Alemania, sentaba las bases para una obra de renovación teológica que habría dado sus frutos más significativos en el período conciliar) el liderazgo de la renovación católica pasó a los franceses. En particular, en la segunda mitad de los años treinta, Marie Dominique Chenu, de la facultad dominicana de Le Saulchoir, puso en marcha una obra de rejuvenecimiento de la teoría escolástica «haciendo suyos, entre

212 otros, los principios que habían llevado, algunos decenios antes, al surgir del modernismo: preeminente sobre todos, la necesidad de distinguir entre la realidad revelada, que es la presencia misma de Dios en la vida del hombre, y las fórmulas con las cuales expresarla, ligadas a las contingencias culturales y por lo tanto también ellas mudables» (E. Balducchi, ob. cit., ps. 570-71). Unos diez años más tarde, esta exigencia se repetía y se emprendía por parte de algunos jesuitas de Lión (H. De Lubac, J. Daniélou, G. Fessard, H. Bouillard) pero con fines distintos: en cuanto, más que en la revolución interna de la escolástica ellos estaban interesados en la presencia de la teología en la cultura contemporánea. La vía maestra para realizar esta tarea era el retorno, más allá de la escolástica medieval, a la teología de los Padres de la Iglesia: «retorno motivado, obviamente, no por una nostalgia restauradora, sino por la convicción de que el lenguaje simbólico con el que los Padres expresan el misterio revelado es, no sólo más rico, sino también más actual que las secas conceptualizaciones escolásticas. Es pues para inventar el presente por lo que esta teología se vuelve al pasado: de aquí el nombre de *théologie nouvelle* con la cual es habitualmente designada» (Ib., p. 571).

Notable resonancia, siempre por lo que respecta a Francia, tuvieron también las llamadas «teologías del laicado» (Y. M. Congar), las «teologías de las realidades terrenas» (G. Thils), las «teologías del trabajo» (M. D. Chenu), etc.— con sus correspondientes discusiones sobre la naturaleza del humanismo cristiano, sobre la relación entre salvación e historia (que opusieron los «escatologistas» a los «encarnacionistas» y sobre las relaciones entre marxismo y cristianismo. Discusiones en las que tomaron parte grandes personalidades cristianas laicas como Jacques Maritain (§782) y Emmanuel Mounier (§685). Además no hay que olvidar que desde 1940 Teilhard de Chardin, en una serie de escritos que serán dados a conocer al público internacional sólo en la segunda mitad de los años cincuenta, había intentado poner en marcha un original proyecto de síntesis entre los datos de la ciencia y el mensaje cristiano. Sin embargo tras la *Humani Generis* de Pío XII (1950), también sobre la teología progresista francesa cayó la sombra de la sospecha y de la semi-proscripción. Solamente con la llegada de Juan XXIII (1958) se inició una fase de «deshielo».

## 911. LAS «NUEVAS TEOLOGÍAS»: CARACTERES GENERALES.

La aceleración de la historia que se verificó en los años sesenta después de la puesta en marcha del proceso de distensión internacional y de la instauración de un clima de confianza hacia el futuro y hacia los

«cambios» tuvo profundas repercusiones también sobre la teología.

Por lo que se refiere al catolicismo (e, indirectamente, al cristianismo mundial) la gran novedad del período fue indudablemente el Concilio Vaticano II (convocado por Juan XXIII en 1962 y cerrado por Pablo VI en 1965), que, en vez de traducirse en una enésima denuncia de los «extravíos» del mundo moderno, se concretizó en cambio en una renovación global de la Iglesia parangonable por su radicalidad, al llevado a término por Lutero y Calvino en la época de la Reforma. En efecto, persiguiendo el ideal «de la puesta al día» promovido por Juan XXIII, el Concilio, no sin luchas y laceraciones internas, acabó por «abrir» (como se dijo) la Iglesia al mundo, superando definitivamente aquello que H. Küng ha denominado el «paradigma medieval-contrarreformista» (*Teología in cammino*, Milán, 1978, p. 17). Como lo atestiguan los diversos documentos publicados, sobre todo la *Gaudium et spes*, el Concilio asumió una actitud irénica y optimista con respecto a la civilización moderna, pasando abiertamente, después de siglos de relación «defensiva», del «anatema» al «diálogo». Por este esfuerzo suyo de «coordinar» Iglesia y mundo, el Vaticano II puede ser considerado como el histórico punto de llegada de los proyectos de renovación surgidos en los decenios anteriores (1904) y como la substancial «rehabilitación» de aquellas corrientes teológicas que habían luchado por una Iglesia más sensible a «los signos de los tiempos».

El Concilio «ratificó» también el derecho a la libertad religiosa (cfr. *Declaratio de libertate religiosa*, n. 1 y 2) defendido por los católicos liberales y rechazado por el *Syllabus*, dejando de lado el ideal de una Iglesia de Estado: «llegará un día en que la discusión sobre la libertad religiosa se contará sin duda entre los eventos más importantes del Concilio... Repitiendo... el slogan anteriormente citado, en esta discusión se consumaba, en la basílica de Pedro, el fin del medioevo, e incluso el fin de la era constantiniana» (I. Ratzinger, *Problemi e risultati del concilio Vaticano II*, Brescia, 1966, p. 37). Además, aun sin enfrentarse explícitamente al problema de la posición del teólogo en el interior de la Iglesia, el Concilio pareció atenuar la doctrina del magisterio como «principio» de la teología y «norma próxima y universal de verdad» (en la cual habían insistido las encíclicas del ochocientos y primer novecientos) y pareció conceder una mayor libertad a la investigación teológica.

Junto al Vaticano II, otro factor que ha sido considerado como uno de los «epicentros ideales» de la teología actual, sobre todo protestante, ha sido el descubrimiento póstumo de Bonhoeffer, que paralelamente al éxito de las obras de Tillich, ha contribuido a llamar la atención de los estudiosos sobre el problema general de la fe en un mundo convertido en «adulto»: «¿Es posible creer, y al mismo tiempo vivir en el siglo XX y en su cultura, sin que las dos cosas se encuentren en contraste entre

214 sí?. Se trata de una pregunta que, formulada de otro modo, se encuentra [además de en Tillich] también en Rudolf Bultmann, en Dietrich Bonhoeffer, John A. T. Robinson, Paul von Buren, etc., en toda la nueva «teología» (1. Sperna Weiland, *La nuova teologia*, Brescia, 1969, página 64).

Si tuviéramos que agrupar y tipificar las «nuevas teologías» en base a las coordenadas teóricas que definen el campo temático de sus investigaciones podríamos distinguir

entre: 1) teologías ligadas a las problemáticas de la «secularización»; 2) teologías ligadas a las problemáticas de la «renovación» del pensamiento católico y de la «puesta al día» de la Iglesia promovida por el Concilio Vaticano II; 3) teologías ligadas a las problemáticas de la «esperanza»; 4) teologías ligadas a las problemáticas de la «liberación» y de la «praxis»; 5) teologías ligadas a las problemáticas «hermenéuticas» y a las «epistemológicas»; 6) teologías ligadas a las problemáticas de la «identidad» y de la «especificidad» cristiana. Detengámonos brevemente sobre estos puntos, que constituirán materia de tratamiento analítico en las páginas siguientes.

Las problemáticas de la «secularización» han ocupado buena parte de la teología protestante (y católica) de los años sesenta. Partiendo del presupuesto sociológico-filosófico del triunfo, en el ámbito de la civilización contemporánea, de formas de vida laicas y desacralizadas y de que el cristiano, al menos por lo que se refiere al «Primer Mundo», se encuentra viviendo en un contexto religiosamente indiferente, no-cristiano o sedicente post-cristiano (donde el ateísmo, de fenómeno de élite se ha convertido en fenómeno de masa), este tipo de teología, representado sobre todo por H. E. Cox (§930), ha proclamado la necesidad de una «alineación» del cristianismo con las nuevas estructuras sociales del hombre «metropolitano» o «tecnopolitano». Partícipe de las mismas problemáticas es también la «teología de la muerte de Dios», encarnada sobre todo por autores como W. Hamilton (§932) y T. J. J. Altizer (§933), que han propuesto una aceptación total de la secularidad – hasta el extremo límite del ateísmo y del más completo horizontalismo historicista (§931).

Las problemáticas de la «renovación» de la teología y de la «puesta al día» de la Iglesia han ocupado – antes, durante y después del Vaticano II – a amplios sectores de la cultura católica. El representante más conocido de estas temáticas ha sido Karl Rahner (§§921-926), el teólogo puntero del Concilio y el teórico de aquel «giro antropológico» gracias al cual, desde los años cuarenta, «El interrumpido diálogo con los representantes de las modernas filosofías y teorías de la historia se ha retomado de nuevo y precisamente allí donde se había interrumpido: en la discusión con el Kant de la crítica trascendental y con el idealismo alemán, teniendo en cuenta el encuadre categorial de la fenomenología, del exis-

## DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

215

tencialismo, del personalismo» (J. B. METZ, «La autoridad eclesial frente a las exigencias de la historia de la libertad», en *¿. Vv.*, *Una nuova teologia politica*, Asís, 1971, p. 63).

La problemática de la «esperanza» (§997) que se inscribe característicamente en el clima de «espera» de los años sesenta, ha dado origen a un amplio movimiento teológico interconfesional que ha desembocado en el pensamiento de J. Moltmann (§998) y, en parte, en la teología de la «revelación como historia» de W. Pannenberg (§1000). Dado por hecho que la teología no es una reflexión a posteriori sobre el mundo, sino un activo «pensar hacia adelante», tal corriente, como afirma Cox en *No dejarlo a la serpiente*, ha contribuido a difundir la idea según la cual «el único futuro de la teología es convertirse en teología del futuro» (*On not leaving it to the Snake*, Londres, 1968, p. 12). En estrecha conexión con la problemática de la esperanza se

halla la de la «liberación» y de la «praxis». Problemática que, en teología, se ha traducido en una serie de corrientes interconfesionales que tienen como objeto la liberación de la humanidad de toda forma de esclavitud o de alienación: social, racial, sexual, ambiental («teología política», «teología negra», «teología de la liberación latinoamericana», «teología feminista», «teología del ambiente», etc.). Poniendo el acento sobre la «praxis», es decir sobre el paso de la contemplación a la acción, estas teologías se han propuesto demostrar cómo el cristianismo no es un «obstáculo» para la liberación de los pueblos (según el esquema típico de la cultura laica del ochocientos), sino más bien un «impulso» o un «vehículo» para alcanzar tal objetivo. Para defender estas tesis, las teologías de la liberación y de la praxis no han ahorrado críticas contra el cristianismo «metafísico» e «intimista» de la tradición y contra la política «conservadora» del magisterio – dando por descontada la validez de la denuncia marxista y neomarxista de la «impotencia» de la Iglesia ante los problemas estructurales del mundo: «Ella se enfurece con las camisas rotas, pero no con los slums con sus chiquillos medio desnudos y hambrientos y sobre todo no lo hace con las circunstancias que mantienen en la miseria a las tres cuartas partes de la humanidad. Ella condena a las muchachas desesperadas que abortan un embrión, y luego extienden sus bendiciones a la guerra que mata a millones de hombres. Ella ha estatalizado a su Dios, lo ha estatalizado en una organización eclesiástica y ha heredado el imperio romano bajo la máscara del crucifijo» («Sie hat ihren Gott verstaatlicht... und das römische Reich beerbt unter der Maske des Gekreuzigten») (E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt dM., 1961, en *Gesamtansgabe*, Bd. VI, p. 312)

Otra problemática típica de la teología contemporánea es la «hermenéutica», que aun habiendo encontrado sus manifestaciones más conocidas en los teóricos de la «nueva hermenéutica» (§1011), en los neo-

216 bultmannianos y en Schillebeeckx (§1012) ha acabado por implicar a todas las teologías-actuales. Distinta, pero relacionada con la problemática hermenéutica, es la «epistemológica», que, partiendo de la constatación de que «En las modernas universidades la teología es tan poco «reina» como poco la Iglesia es aún en el mundo moderno la “corona de la sociedad” (J. MOLTMAN, voz «Teología» en *Enciclopedia del No-veciento*, Roma, 1984, p. 539) se ha interrogado, sobre todo con Panenber, acerca de los fundamentos de legitimación de la teología misma, en el ámbito de una confrontación crítica con las perspectivas más actuales de la filosofía de la ciencia.

Todas estas aproximaciones, más allá de sus diferencias específicas, presentan varios puntos de vista en común. Empleando un término que Kuhn ha utilizado en epistemología y que Küng, siguiendo sus pasos, ha introducido en la teología, podríamos decir que entran en un mismo «paradigma» o «modelo interpretativo general» definido por algunas elecciones metodológicas y teóricas de base. Ante todo la nueva teología, de acuerdo con la «forma mentis» de la modernidad, se caracteriza por un acentuado interés por el hombre, concebido como punto de salida y meta de llegada del discurso teológico. Profesando una forma de antropocentrismo metodológico que se opone al cosmocentrismo (de los griegos) y al teocentrismo (de los medievales), los nuevos teólogos (desde Rahner a Gutiérrez, de Cox a Metz) consideran en efecto que la teología, aun teniendo como centro absoluto la Palabra de Dios, no pueda hacer menos que pasar a través de aquel primer captante y destinatario último del mensaje salvador que es el hombre. En consecuencia, la nueva metodología «será más introversa (o por lo menos antropoversa) que extroversa, en el



binomio sujeto-objeto partirá mucho más del sujeto que del objeto, desde lo bajo, como se dice, antes que desde lo alto, del interior antes que del exterior...» (C. Vagaggini, <

En segundo lugar, la nueva teología se caracteriza por su atención hacia otra categoría típica de la modernidad: la historia. En efecto, más que hacia las estructuras inmutables y meta-temporales de la metafísica clásica, los nuevos teólogos se muestran sensibles hacia las estructuras dinámico-evolutivas de la experiencia y hacia el específico contexto socio-cultural en el cual los hombres trabajan. Esta mediación de la teología con la historia se acompaña de una desespiritualización y desprivatización del análisis, que se muestra dirigido a reformular el mensaje

## DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

217

evangélico en términos socialmente relevantes, a través de un tipo de razonamiento que postula el paso de una razón teórico-contemplativa (para la cual los significados de la fe son instituidos independientemente de la acción) a una razón práctico-social (para la cual la «ortodoxia» es tal sólo en la «ortopraxis». En tercer lugar, la nueva teología se caracteriza por el ideal de un «hablar creíble de Dios» que tenga en cuenta las inquietudes, las necesidades y la mentalidad del hombre contemporáneo – tal como se expresan a través de los conceptos y el lenguaje de determinados filósofos (existencialismo, neopositivismo, marxismo, etc.) o de algunas ciencias humanas (sociología, psicología, antropología, etc.). De ahí el polémico rechazo de lenguajes y desuetos (de tipo platónico, aristotélico, tomístico, etc.) y la vistosa alineación de los teólogos en las corrientes filosóficas de moda, a través de una aproximación «ya no renunciataria (teología liberal), ni opositiva (teología dialéctica), sino críticointegrativa» (P. Vanzan, Introducción a Aa. Vv., Lessico dei teologi del secolo XX, Brescia, 1978, p. xxr).

Aproximación que consiste substancialmente en mostrar cómo el mensaje cristiano tiene la capacidad de salir al encuentro de las expectativas del hombre de hoy y de proponer soluciones (consideradas) más eficaces que las avanzadas por las diferentes filosofías. Por ejemplo Tillich, ante un hombre presa de la angustia y adoctrinado en el existencialismo, ha presentado a Cristo como el “Nuevo Ser” que lo salva de la nada; P. van Buren, a un hombre respetuoso de los canones de verdad de la ciencia y empapado de neopositivismo le ha ofrecido un «Evangelio secular»; J. Moltmann, a un hombre proyectado hacia el futuro y fascinado por las filosofías de la revolución le ha propuesto la dimensión escatológica de la esperanza; L. Boff, a un hombre oprimido por las injusticias e influido por el marxismo le ha indicado la figura del Cristo «Salvador» y, así sucesivamente.

En cuarto lugar, la nueva teología se caracteriza por una toma de conciencia de la naturaleza inevitable «perspectual» y «falible» de sus tesis. En efecto, los nuevos teólogos se han dado cuenta del «círculo hermenéutico» (1012) que se halla en la base de toda afirmación sobre el mundo y han constatado definitivamente que «la teología no es un Ktema es aei, una época construida de una vez por todas, como si fuera una geometría sobrenatural, que se perfecciona y aumenta deductivamente a partir de los articuli fidei, como la ha concebido una cierta escolástica», sino una actividad que «vive en situación, relacionada con los diferentes contextos culturales, en la “línea de los confines” – utilizando una expresión de Tillich –, pero una línea de

los confines extremadamente móvil...» (R. Gibellini, La teología di Jürgen Moltmann, cit., p. 207). Contemporáneamente, la nueva teología ha dejado de lado la presunción, difundida sobre todo en el área católica, «de que aquello

218

DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 219

que es propio de su objeto de estudio (el dogma) sea también una propiedad del mismo estudio y que por lo tanto la teología pueda llamarse dogmática además de por su contenido también por su forma. Este pre-judicio estaba difundido en el pasado a causa de la estabilidad que había durado siglos de una única teología. Tal estabilidad podía hacer creer que la elaboración teológica adquirida era definitiva e inmutable, al igual que los dogmas. Hoy se ha descubierto que esto no puede ser verdad. La teología es una interpretación del dogma y no el dogma mismo y las interpretaciones pueden ser varias y mutables. Por otro lado la teología es una ciencia humana y por lo tanto se halla sujeta a todos los límites y a todos los cambios propios de cualquier ciencia humana» (B. Mon-DIN, cit., p. 10).

Este conocimiento de la naturaleza humana e histórica de las fórmulas teológicas se ha empleado por los teólogos contemporáneos, también como posible antídoto contra el inevitable escepticismo que brota de la incesante proliferación, en el interior de una misma religión, de teologías no sólo diversas, sino también opuestas entre sí.

Particularmente significativa a este propósito, es una página de la teóloga radical Dorothee Solle, que intentando encauzar la alternativa escéptico-crítica (lúcidamente expuesta) lleva al extremo la tesis de la matriz existencial e histórica de los trabajos teológicos: «Si el objeto de la teología fuera Dios, sólo Dios, que reina en la eternidad, la ciencia que se ocupa de él debería contentarse con las reiteraciones de máximas eternamente verdaderas. Es cierto que habrían podido surgir controversias doctrinales, pero habrían debido resolverse ya en el curso del primer siglo de la historia de la Iglesia, y la teología en el sentido occidental, como ciencia viva, capaz de transformarse, siempre dispuesta a la disputa, habría tenido que dejar de existir ya desde hace mucho tiempo. Existe, de hecho, una forma de cristianismo en el cual las cosas están así: la iglesia ortodoxa. Ella ha permanecido inmune a las corrientes de la cultura; inmutable y perenne conserva en sí su validez, la verdad probada de una vez para siempre, reconocida obligatoriamente y formulada definitivamente. Para nosotros las cosas son distintas. Los más viejos de nosotros tendrán necesidad de una mano entera para enumerar las distintas teologías con las cuales se han encontrado durante la vida, y aún no se ve el fin de los cambios. Este estado de hechos admite dos explicaciones: o el objeto de la teología no es Dios, sino más bien las representaciones humanas y los sueños rosados proyectados en el cielo, que se disfrazan como ciencia de las cosas sobrenaturales, o bien es voluntad de Dios que la teología se transforme, y precisamente porque ella no trata de él como de un ser celestial, sino del hombre sobre el cual Dios dirige la mirada. Tratar el hombre solamente puede significar tratar del hombre real, mudable, histórico.

La teología debe pues transformarse, si quiere tener un sentido. Debe

distinguir entre la concepción del mundo, propia de una determinada época, y la fe, entre las leyendas y su verdad, entre la mitología pasada y la existencia presente...» (Porqué la teología se transforma., en Die Wahrheit ist Konkret, Oltem, 1967). En todo caso, aunque sea dentro de ópticas y matices distintos, la nueva teología ha

tomado nota de que no existe una teología en singular, sino una teoría «en plural», es decir una múltiple posibilidad de ópticas teológicas, que reflejan la multiplicidad irreductible de los puntos de vista, de las filosofías, de las culturas, de las civilizaciones, etc. El rechazo de toda «gestión totalitaria de la teología» (utilizando una expresión de J. Moltmann) y la aceptación explícita del pluralismo teológico (entendido como realidad fisiológica y no como degeneración patológica) no se refieren sólo al universo protestante, sino también al católico. En efecto, el Concilio Vaticano II ha señalado el ocaso del monolitismo filosófico y teológico anterior y ha coincidido con la ratificación, no sin opositores internos, de la legitimidad teórica y práctica del pluralismo. Sin embargo, los «peligros» potenciales del pluralismo y la «Babel» de hecho ins-taurada, según algunos, el día después del Concilio, han empujado al magisterio católico a retomar la obra de «vigilancia» sobre los teólogos y a redimensionar cierto «mal entendido» pluralismo infiltrado en la ciudadela católica: «Aunque la situación de la Iglesia acrecienta el pluralismo, la pluralidad encuentra su límite en el hecho de que la fe crea la comunión de los hombres en la verdad hecha accesible a través de Cristo»; ambiguas, y hasta incompatibles con la fe de la Iglesia, ésta tiene la posibilidad de localizar el error y la obligación de alejarlo, hasta el rechazo formal de la herejía como remedio extremo para tutelar la fe del pueblo de Dios» (La pluralidad de la fe y el pluralismo teológico, Documento de la Pontificia Comisión Teológica Internacional, en «La Civilización católica» 1973, II, p. 368. prop. n. 8). De ahí aquella «tensión» endémica entre estudiosos y jerarquías eclesiológicas, que constituye una parte integrante del «panorama» de la nueva teología, sobre todo de matriz católica.

En sexto lugar, la nueva teología se caracteriza por una tendencia al empuje «ecuménico» (en sentido lato), puesto que ha contrapuesto al particularismo anterior el principio del «diálogo» con las otras confesiones religiosas y visiones del mundo. Todo esto ha comportado no sólo una «desconfesionalización» de la teoría, sino también, al menos a nivel de intenciones, su «deseuropeización» y «planetarización» de principios. Con el declive del horizonte eurocéntrico del pensamiento teológico, evidenciado por la explosión de las teologías del Tercer mundo, se ha abierto camino, entre algunos teólogos, la exigencia (o el ideal) de una Universal theologie, es decir una «teología ecuménica crítica» entregada a unir en lugar de dividir «y ello en dos direcciones: ad intra, en el dominio

220

DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 221

de la ecumene intraeclesial, intercristiana, y ad extra, en el dominio de la ecumene mundial extraeclesial, extracristiana, con sus distintas regiones, religiones, ideologías y ciencias» (H. Küng, Teologia in cammino, cit., p. 229). De ahí la típica valoración, por parte de los nuevos teólogos, de todos aquellos valores católicamente (= universalmente) auténticos que pueden alojarse en toda confesión cristiana, en toda religión no-cristiana, en toda cultura e, incluso, en toda forma de ateísmo.

El «paradigma» implícito de las nuevas teologías y, sobre todo algunos puntos específicos (como por ejemplo el antropocentrismo, la homologación de las filosofías de moda, la mentalidad praxeológica, el ultra-ecumenismo, etc.), resultan en cambio ausentes en aquella que podríamos llamar la problemática de la «identidad» y «especificidad» cristiana, es decir aquel tipo de teología (portadora de un nuevo

paradigma) que, reaccionando contra cierto «eclecticismo» y «modernismo» de las nuevas teologías, ha intentado recuperar la singularidad irreductible (y, si es menester, anti-moderna) del cristianismo. El representante sobresaliente de este tipo de «teología post-moderna» (se podría definir como tal) ha sido el católico Hans Urs von Balthasar. Promotor (antes) y fundador (después) de las aperturas conciliares, Balthasar (§§1016-1021) ha teorizado una forma genial de «estética teológica» que, a los ojos de muchos, ha acabado por configurarse (junto a la renovada vitalidad del pensamiento tomístico y neoescolástico) como uno de los baluartes más aguerridos contra aquella parte de antropocentrismo, historicismo, relativismo, positivismo, praxismo, horizontalismo, etc. que confluiría en las nuevas teologías. Expresión de la misma búsqueda de una identidad cristiana capaz de fijar la peculiaridad de la fe en su relación con la mentalidad mundana y moderna es también la «teología de la cruz» del protestante J. Moltmann (§1013), que comparte sin embargo las peculiaridades praxísticas de la teología política y de las diversas teologías de la liberación. Después de haber distinguido algunas de las tendencias más notables de la nueva teología, no nos queda más que pasar al estudio de cada corriente y de cada autor. En nuestra exposición, aunque manteniendo separado el filón protestante del católico, señalaremos la naturaleza inter-confesional de algunos movimientos y la uniformidad resultante al menos sobre ciertos puntos, en ambas líneas teológicas, que por primera vez en la historia (después de siglos de incomprensiones recíprocas) han dado inicio a la práctica del *syntheologiein* sin menoscabo, en el interior de este tendencial *con*teologar de hecho, de la mayor radicalidad del pensamiento protestante respecto al católico (más atado a la tradición y “frenado” por la autoridad eclesiástica). En este capítulo nos detendremos en las relaciones entre filosofía y teología desde Tillich a Rahner. En un capítulo sucesivo (v. cap. VII),

tomaremos en examen figuras y movimientos más recientes, que se han inspirado en experiencias filosóficas como el marxismo, la hermenéutica, la epistemología, etc.

## 912. TILlich: LA CAÍDA DE LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA Y EL DRAMA DEL HOMBRE DEL SIGLO VEINTE.

El programa de las «nuevas teologías» encuentra en Tillich a uno de sus principales precursores. Es más, aunque no entrando, en sentido estricto, en el área cronológica de las nuevas teologías, Tillich, como Bonhoeffer, pertenece en muchos aspectos a su atmósfera «ideal».

Paul Tillich nace en 1886 en Starzeddel, en la Prusia oriental, y estudia filosofía y teología en Berlín, Tubinga y Halle, dedicándose, en particular, a la profundización de Schelling. Después de haber conseguido la licenciatura en ambas disciplinas (1911 y 1912) y después de haber sido ordenado pastor de la Iglesia evangélica luterana (1912) en 1914, al estallar la guerra es nombrado capellán castrense del ejército alemán. La experiencia del conflicto mundial ejerce sobre él una gran influencia y lo persuade tanto del ocaso de los mitos del ochocientos como del carácter precario del compromiso cristiano-burgués. Después de la guerra se convierte en uno de los líderes del movimiento «socialismo religioso» y empieza a publicar libros y artículos. Enseñante en Berlín en 1919, profesor interino de teología en Marburgo en 1924 (donde conoce a Heidegger), docente de ciencia de las religiones en Dresde en 1925, en 1929 pasa a enseñar en Frankfurt, donde, al no existir una facultad de teología, ocupa la cátedra de Filosofía de la religión que había sido de Scheler. En 1933, cuando el nazismo toma el poder, Tillich – primer profesor no hebreo en sufrir esta vejación – es destituido de la cátedra (sea por su actitud

generalmente anti-hitleriana, sea por haber alabado la expulsión de estudiantes nazis que habían golpeado a colegas hebreos y de izquierdas).

Gracias al interés de R. Niebuhr consigue emigrar inmediatamente a América y encuentra un puesto entre los profesores de la «Union theological Seminary», de la cual dirá: «Si Nueva York es el puente entre los continentes, la Union Seminary es la carretera de aquel puente, sobre la cual se mueven las Iglesias del mundo. Un flujo continuo de visitantes de todos los países y de todas las razas pasaban a través de nuestro país. Era casi imposible ser provincianos en tal ambiente. Una de las cosas que agradecía a la Union, era la perspectiva mundial de sus visiones teológicas, culturales y políticas» (La mia ricerca degli assoluti, trad. ital., Roma, 1968, p. 29). La experiencia americana de Tillich, que enseña contemporáneamente en la Columbia University, favorece su profundiza-

222

## DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 223

ción en la psicología de lo profundo y corrobora su convicción de la necesidad de volver a pensar el cristianismo de un modo acorde con las estructuras sociales y culturales de la civilización contemporánea. Después de un dificultoso período de adaptación al nuevo ambiente (sobre todo por razones de idioma), Tillich empieza a encontrar admiradores y partidarios siendo, después de la guerra, el teólogo más conocido e influyente de Norteamérica. En 1955 fue llamado a Harvard y, a continuación, a la «Divinity School» de Chicago, donde enseña hasta su muerte (1965).

Como se puede ver por este esquema biográfico, Tillich ha sido partícipe no sólo de dos mundos geográficos y sociales (la vieja Europa y América), sino también, en parte, de dos edades y culturas (la del ochocientos y la del novecientos). Por esta razón ha sido definido como un teólogo «de la frontera», o sea un estudioso destinado a pensar sobre el punto de demarcación (on the boundary; auf der Grenze): «Estar en el confín entre dos épocas, dos culturas, dos disciplinas, dos naciones, fue sentido por Tillich, dialécticamente, como un deber y al mismo tiempo como un destino» (M. Bosco, Paul Tillich tra filosofía e teología, Milán, 1974, p. 17, nota). En efecto, en el escrito autobiográfico titulado Sobre la línea del confín, Tillich «pone su entera trayectoria humana y teológica bajo el signo simbólico y casi profético, del “confín”, entendido no como elemento de separación, sino como lugar ideal de distinción y oposición, y juntamente de referencia y mediación» (Ib.). De ahí el carácter mediador y sintético de su discurso teológico, basado en la idea de «correlación».

La obra principal de Tillich es Systematic Theology, una auténtica suma teológica cuyo proyecto se remonta a los años veinte y que le supuso cuarenta años de fatigas. El primer volumen es de 1951, el segundo de 1957 y el tercero de 1963 (publicados en un único volumen en 1967 por la University of Chicago Press). Entre sus otras obras recordamos: El coraje de existir (1952); El nuevo ser (1955); Religión bíblica y búsqueda de la realidad última (1955); La era protestante (1948); Dinámica de la fe (1957); Sobre la línea del confín (1964); El futuro de las religiones (1966); Mi búsqueda de lo absoluto (1967). En Alemania ha sido publicada la edición de las Gesammelte Werke (Stuttgart, 1959).

La matriz histórica y cultural de la teología de Tillich está representada por el clima «de crisis del optimismo del ochocientos» provocada en Europa por el primer conflicto mundial. En un pasaje autobiográfico él habla, en efecto, de una «mutación»

interior producida en su mente después de la experiencia de la guerra y de sus horrores: «La transformación sucedió en la batalla de La Champagne en 1915. Hubo un asalto nocturno. Durante toda la noche no hice más que moverme entre heridos y moribundos. Muchos eran íntimos amigos míos. Durante toda aque-

lla horrible noche caminé entre hileras de gente que moría. En aquella noche una gran parte de mi filosofía clásica alemana se rompió en pedazos – la convicción de que el hombre era capaz de adueñarse de la esencia de su ser, la doctrina de la identidad de la esencia y de la existencia... Recuerdo que me sentaba bajo los árboles de los bosques franceses y leía Así habló Zaratustra de Nietzsche, como hacían muchos otros soldados alemanes, en continuo estado de exaltación. Esta era la liberación definitiva de la heteronomía. El nihilismo europeo proclamaba el dicho profético de Nietzsche, “Dios ha muerto”. Y sí, el concepto tradicional de Dios desde luego había muerto» (cit. en «Time», de marzo de 1959, p. 47; cfr. B. Mondin, Paul Tillich e la transmitizzazione del cristianesimo, Turín, 1967, ps. 21-22). De esta confesión, es particularmente significativa la última frase, por cuanto <

Al principio de Systematic theology Tillich escribe en efecto que un sistema teológico «debe encararse con dos exigencias de fondo: la afirmación de la verdad del mensaje cristiano y la interpretación de esta verdad por cada nueva generación» (ST., I, p. 3). Y en efecto – fiel a este programa de mediación de la verdad perenne del cristianismo con la situación específica del hombre de hoy – Tillich ha perseguido constantemente el ideal de una teología llamada «apologética» (apologetic theology). Con este término (utilizado en un sentido más amplio que el tradicional) alude a un tipo de teología capaz de «participar» adecuadamente en la «situación» del propio tiempo – entendiendo, por esta última, no ya la condición psicológica o sociológica en la cual viven algunos individuos o grupos, sino el conjunto de las formas científicas, artísticas, económicas, políticas y éticas con las cuales ellos expresan su interpretación de la existencia, o sea «la totalidad de la auto interpretación creativa del hombre en un período particular» (ST., I, ps. 3-4).

Según Tillich, la auto comprensión situacional de los hombres del siglo XX – que se manifiesta sobre todo en el modo en que ellos hablan de sí mismos en la literatura, en el teatro y en el arte – está caracterizada por la angustia y encuentra en el existencialismo su más típica manifestación filosófica. En efecto, el individuo contemporáneo «no sólo tiene tras de sí una serie de catástrofes terribles, sino que continúa viviendo en una situación grávida de posibles catástrofes.

En vez de hablar de progreso habla de crisis... Ha vivido el no-ser que baña a todo ser como un océano amenazador... ha vivido la muerte como el traspaso de innumerables hombres a los cuales la naturaleza había prometido una vida más llena, y como la amenaza inminente en todo

momento sobre el propio ser. Ha vivido la culpabilidad en un grado inconcebible para la imaginación humana, y ha entendido no ser excusable incluso cuando sólo era culpable de su propio silencio... ha aprendido a dudar no sólo de los juicios de los demás, sino también del suyo propio, que era para él el más seguro... y si se pregunta cuál es el sentido de su ser, se le abre delante un abismo, en el cual se atreven a mirar

sólo los más valientes; el abismo de lo absurdo» (Auf der Grenze, Stuttgart, 1962, p. 128 y sgs.; cfr. N. Bosco, ob. cit., p. 19).

En consecuencia, abandonada la mentalidad de aquellos que «no quieren aceptar más que una confirmación repetida de algo que ya conocen o creen conocer», la teología actual, en cuanto «teología apologética» o «teología que responde» (answering theology), deberá medirse con el moderno «desencanto», mostrándose idónea para dialogar fraternalmente no sólo con los creyentes, sino también con los no creyentes y sus van-guardias culturales. En este esfuerzo, la teología deberá despojarse de símbolos y expresiones arcaicos – valiéndose de un lenguaje inédito, capaz de encontrar palabras nuevas para una sapiencia antigua y de mezclarse con los lenguajes ya secularizados del hombre de hoy. De ahí el programa tillichiano, tomado en parte del de Bultmann, de una «trans-mitificación del cristianismo» (B. Mondin) o de una «metamorfosis de los símbolos» (R. Cantoni).

Proyecto que no se detiene ni siquiera ante la palabra Dios: «si para vosotros aquella palabra no significa gran cosa, traducidla, y hablad de los abismos de vuestra vida, del manantial de vuestro ser, de vuestro interés supremo, de aquello que tomáis en serio sin ninguna reserva. Quizás, para hacerlo, deberéis olvidar todo aquello tradicional que habéis aprendido acerca de Dios, quizás hasta la palabra misma. Porque si sabéis que Dios significa profundidad, querrá decir que sabéis mucho sobre Él. Os será imposible entonces deciros ateos o incrédulos. Porque no podéis pensar ni decir: – La vida no tiene profundidad! La vida misma es llana. El ser mismo es solamente superficial – Si podéis decirlo con absoluta seriedad, seréis ateos; si no, no lo sois. Quien sabe sobre lo profundo sabe sobre Dios» (Si scuotano le fundamenta, trad. ital., Roma, 1970, p. 65).

### 913. TILlich: EL MÉTODO DE LA «CORRELACION».

El programa Tillichiano de una «teología apologética» está acompañado de la profunda revisión metodológica de la teología que recibe el nombre de «principio de correlación», el cual, en el sistema de nuestro autor, representa «el principio hermenéutico supremo, el canon interpretativo fundamental, el ángulo de observación preferido» desde el cual mirar la escena del mundo (B. MONotw, ob. cit., p. 44).

El término «correlación», según Tillich, puede ser utilizado de tres maneras (cfr. ST., I, p. 60). Puede designar la correspondencia de dos series de datos («the correspondence of different series of data»), como en las tablas estadísticas; puede sugerir la interdependencia lógica de los conceptos («the logical interdependence of concepts»), como en las relaciones polares; puede indicar la interdependencia real entre dos cosas o sucesos («the real interdependence of things or events»), como en los conjuntos estructurales (Ib.). En el principio de correlación el término se emplea en su tercer significado y se concibe como dependencia e independencia simultáneas de dos factores («as a unity of the dependence and independence of two factors», ST., II, p. 13). Como tal, el principio de correlación presupone la existencia de dos entidades distintas (ni separables ni confundibles) capaces de entrar en una relación de mutua interdependencia y de recíproco enriquecimiento.

En el sistema de Tillich, el principio de correlación – del cual él no se considera el «descubridor», sino simplemente quien lo ha practicado «de modo consciente y abierto» (consciously and autospokenly) – sirve ante todo para pensar la relación entre pregunta (del hombre) y respuesta (de Dios). En efecto, según tal principio – que se identifica, en concreto, con «la explicación de los contenidos de la fe cristiana

mediante problemas existenciales y respuestas teológicas en interdependencia recíproca» (ST., I, p. 60) – la respuesta de Dios existe en relación con la pregunta del hombre (que condiciona su forma) y la pregunta del hombre existe en relación con la posible respuesta de Dios (que garantiza su autenticidad y profundidad). Dicho de otro modo: «Dios responde a las preguntas de los hombres y bajo la expectativa de las respuestas de Dios el hombre plantea sus interrogantes»; «Las respuestas contenidas en la revelación adquieren significado solamente si se ponen en conexión con las cuestiones que se refieren a la totalidad de nuestra existencia, o sea con las cuestiones existenciales» (ST., I, p. 61).

Algunos estudiosos han acusado a Tillich de encadenar a Dios en una relación necesaria con el mundo, o sea de hacer depender el Creador de la criatura y de minar la libertad y la transcendencia de Dios. A este tipo de críticas, nuestro autor, ha replicado diciendo que la correlación hombre-Dios añade alguna cosa también del Infinito – de otro modo no sería real – pero lo añade sólo porque ha sido querida libremente por el propio Infinito: «La correlación humano-divina no es una necesidad para Dios, pero es, con todo, siempre una realidad» (B. Mondin, ob., cit., p. 50). Además, Tillich ha aclarado que «la pregunta y la respuesta son independientes una de otra, en cuanto resulta imposible derivar la respuesta de la pregunta o la pregunta de la respuesta» (ST., II, p. 13; cursivas nuestras). La respuesta de Dios no puede ser inferida de la pregunta del hombre, puesto que Dios, como puntualiza el *supernaturalis-*

226mo, se manifiesta solamente a través de Dios mismo («God is manifest only through God», ST., II, p. 14). A su vez, la pregunta del hombre no surge de la respuesta de Dios, puesto que ésta, como enseña el *naturalismo*, le preexiste, configurándose como *precondición estructural* de la revelación misma: «El hombre no puede recibir respuesta a preguntas que él no ha suscitado» (ST., II, p. 13). Es más, no sólo la pregunta *procede* del hombre, sino que es, en definitiva, el hombre: «La pregunta que el hombre hace es él mismo... él hace la pregunta la formule o no. No puede no hacerla, porque su ser mismo es la pregunta» (Ib.; cfr. también la edición alemana, que evidencia al máximo el tono *«heideggeriano»* de este pasaje: «Die Frage, die der Mensch stellt ist er selber... er stellt die Frage, ob er sie ausspricht oder nicht. Er kann sie nicht umgehen, denn sein Sein selbst ist die Frage»).

Sin embargo, aunque procediendo del hombre, la pregunta no encuentra respuesta en el hombre mismo, o en la realidad que lo rodea, sino sólo en Dios. En consecuencia, el *correlacionismo* de Tillich implica un *simultáneo rechazo* del *supernaturalismo* (De Barth) o del *naturalismo* (de los filósofos). En efecto, si el primero considera la verdad revelada «caída en la situación humana de un mundo extranjero como un cuerpo extraño» el segundo pretende obtener las respuestas a los interrogantes existenciales del hombre de su condición natural.

#### 914. TILlich: DIOS COMO «RESPUESTA» A LAS «PREGUNTAS» DEL HOMBRE.

El principio de correlación y el esquema pregunta-respuesta representan el *perno arquitectónico* de *Systematic Theology* y de todas las obras de Tillich.

La *summa* de Tillich consta de tres volúmenes. El primero está dividido en dos partes, que tratan respectivamente de la razón y de la Revelación (Reason and Revelation), del ser y de Dios (Being and God). El segundo toma en examen al



hombre y a Cristo (Existence and the Christ). El tercero está dividido también en dos secciones, que analizan la vida y el Espíritu (Life and Spirit), la historia y el Reino de Dios (Mistory and the ICingdom of God). Como se puede notar, Tillich procede siempre di-cotómicamente, puesto que por un lado se sitúa en el ángulo de la «pre-gunta» del hombre y del otro en el punto de vista de la «respuesta» de Dios – dejando entender, desde el principio, que la respuesta al proble-ma de la razón es la revelación, al problema del ser Dios, al problema del hombre Cristo, al problema de la vida el Espíritu, al problema de la historia el Reino de Dios. Por cuanto se refiere a la polaridad razón-revelación, Tillich demues-

## DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

227

tra cómo el primer término, participando de la alienación global del hom-bre, acaba por quedar atrapado en una serie de conflictos insolubles (en-tre autonomía y heteronomía, absolutismo y relativismo, formalismo y emotivismo) que la condenan a la impotencia. Además, el examen de la razón coloca en primer lugar un dilema de base, consistente en el hecho de que el conocimiento verificable es cierto, pero incapaz de aferrar al hombre en sus raíces, mientras que la comprensión profunda del hom-bre no puede ser sometida a una total verificación. De ahí la desesperan-za de la verdad o la acogida de la revelación. En efecto, según Tillich, sólo el Lógos (divino) es capaz de ofrecernos la clave para resolver los conflictos del Lógos (humano). Esto significa que la Revelación no es, barthianamente, lo opuesto de la razón, sino la profundidad misma de la razón (ST., I, p. 79 y sgs.), en cuanto aquella se erige como respuesta adecuada a las máximas cuestiones del intelecto, según el teorema típico del correlacionismo: «La razón es el presupuesto de la fe, y la fe es el cumplimiento de la razón. No hay ningún conflicto entre la naturaleza de la fe y la naturaleza de la razón; se compenentran (they are within each ather)» (Dinamics of Faith, Nueva York, 1957, ps. 76-77).

La correlación razón-Revelación está acompañada por la correlación filosofía-teología (y por tanto de su simultánea independencia-dependencia). Por un lado, filosofía y teología aparecen independien-tes, por cuanto la primera se fundamenta en una serie de interrogantes formulados desde abajo por obra del hombre (que tiene por guía la ra-zón), mientras la segunda se basa en una revelación desde lo alto por obra de Dios (y tiene como único Maestro al Cristo). Por otro lado re-sultan interdependientes por cuanto las preguntas (insolubles) de la filo-sofía remiten a las respuestas (reveladas) de la teología y estas últimas vienen al encuentro de las primeras – configurándose en efecto como respuestas adecuadas a todos aquellos interrogantes (sobre el ser y la exis-tencia) que el hombre, sobre la base de la razón, ya se ha planteado por su propia cuenta, aunque no pudiendo resolverlos con sus simples fuer-zas (Tillich, en armonía con la tradición protestante, no considera válidas ni las pruebas de la existencia de Dios ni los intentos metafísicos de la filosofía clásica).

En virtud de esta correlación, la teología, según nuestro autor, debe siempre hospedar en sí un momento firmemente filosófico, consistente en asumir plenamente la condición humana y sus preguntas naturales («como si nunca hubiera recibido ninguna respuesta reveladora»), para después mostrar cómo la respuesta satisfactoria a ellas se encuentra úni-camente en la revelación. La riqueza «filosófica» de la teología, enten-dida a la manera de Tillich, consistirá por lo tanto en el doble intento (que en

realidad es uno solo) de mostrar, por un lado, cómo los datos de la condición humana encuentran una respuesta conveniente exclusi-

228

## DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 229

vamente en la fe, y por otro lado cómo las verdades bíblicas y cristianas, más allá del lenguaje arcaico en que se expresan, reflejan de lleno la condición humana. Por ejemplo, escribe Tillich, palabras como «pecado» y «gracia» hoy parecen haberse vuelto «extrañas» y poco elocuentes. Y a pesar de ello, «no hay substituciones para palabras como “pecado” y “gracia”. Pero hay un camino para redescubrir su significado, el mis-mo que nos lleva a la profundidad de nuestra existencia de hombres. En aquella profundidad estas palabras fueron concebidas; allí obtuvieron su fuerza en el curso de los siglos; allí deberán ser encontradas en cada generación, y por cada uno de nosotros». En efecto, si por pecado entendemos el estado de alienación en el cual el hombre vive, y por gracia entendemos la salvación de tal condición, entonces tales palabras adquieren inmediatamente su alcance existencial profundo. Cuanto se ha dicho explica por que Tillich ha mostrado constante-mente interés por la filosofía y por los filósofos y ha declarado abierta-mente su propia deuda para con los estudios especulativos: «nuestra existencia teológica experimentaba importantes influencias procedentes de otros lados. Una de ellas fue nuestro descubrimiento de Kierkegaard y el turbador impacto de su psicología dialéctica. Fue un prelude de cuanto sucedió en los años veinte, cuando Kierkegaard se convirtió en el santo de los teólogos no menos que en el de los filósofos. Pero fue solamente un prelude; en efecto, prevalecía aún el espíritu del siglo XIX, y nuestra esperanza era que la gran síntesis entre cristianismo y humanismo se pudiera cumplir con los instrumentos de la filosofía alemana clásica. Otro prelude de cuanto hubiera podido suceder en el futuro existió en el período entre mis años de universidad y el comienzo de la primera guerra mundial. Se trató del encuentro con el segundo período de Schelling, especialmente con lo que se conoce como “Filosofía Positiva”. Aquí se produce la ruptura filosóficamente decisiva con Hegel y el principio de aquel movimiento que hoy se denomina existencialismo. Yo estaba malduro para acogerlo, cuando apareció con toda su fuerza después de la primera guerra mundial, y lo vi a la luz de aquella revuelta general contra el sistema de la reconciliación de Hegel, que se desencadenó después de la muerte de Hegel y que, a través de Kierkegaard, Marx y Nietzsche, ha llegado a ser decisiva para el destino del siglo XX».

Esta ininterrumpida frecuentación tillichiana de la filosofía, de la cual él también fue docente de mérito, no autoriza sin embargo a una lectura de su obra en clave reductivamente «filosófica» – como han pretendido aquellos críticos que han creído ver, en su pensamiento, una ontología filosófica de los resultados místicos o una manifestación de duda filosófica radical o bien una doctrina de tipo existencialista (cfr., por ejemplo, CH. Cochrane, *The Existentialist and God*, Filadelfia, 1956). En efecto, la «vocación» profunda y las «intenciones» últimas de Tillich han

sido siempre de tipo iniquívocamente teológico: «Estos estudios parecían presagiar un filósofo más que un teólogo... Pero a pesar de ello, yo era un teólogo, porque en mi vida espiritual predominan, como han predominado siempre, el interrogante existencial de nuestro interés supremo y la respuesta existencial del mensaje cristiano» (La mia ricerca degli assoluti, cit., p. 21). En otros términos, Tillich no es

un filósofo disfrazado de teólogo, sino un estudioso que ha considerado que no se puede hacer teología sin, al mismo tiempo, hacer filosofía: «Como teólogo he tratado de seguir siendo filósofo y viceversa» (The Interpretation of Mystery, Nueva York, 1936, p. 40).

La segunda polaridad estudiada en Systematic theology es la polaridad ser-Dios. El hombre, afirma Tillich, es el ente que es y sabe que es y en el cual el ser en general se hace problema y objeto de investigación. Tanto es así que incluso aquellos que pretenden librarse de la ontología no pueden evitar presuponer, también ellos, un concepto de la realidad y una visión de conjunto de las cosas. A los neopositivistas, que querían poner fuera de juego la ontología por razones semánticas, Tillich hace notar por ejemplo que: «existe al menos un problema sobre el cual el positivismo lógico, como todas las filosofías semánticas, debe operar una elección: ¿cuál es la conexión de los signos, de los símbolos, de las operaciones lógicas con la realidad? Cualquier solución que se quiera dar a este problema expresa alguna cosa sobre la estructura del ser. Es ontológica. Y una filosofía que es tan radicalmente crítica ante las otras filosofías debería ser lo suficientemente autocrítica para descubrir y evidenciar sus presupuestos ontológicos». En consecuencia, la filosofía, cada filosofía, no puede dejar de desembocar en un discurso ontológico sobre la estructura del ser («Philosophy asks the question of reality as a whole; it asks the question of the structure of being», ST., I, p. 20). Sin embargo, el ser del cual el hombre hace experiencia resulta ser estructuralmente finito, esto es, mezclado (en todas sus dimensiones y categorías) con el no-ser. Por lo cual, la única «respuesta» adecuada a la precariedad del ser es Dios – que la teología (supliendo las lagunas de la ontología) nos presenta como el Ser mismo (Being-itself) y como el «Fundamento del ser» (Ground of Being). En esta noción – que Tillich considera más conforme a la mentalidad actual y a su predilección por la metáfora de la profundidad respecto a la de la altura – subyace una doble polémica. La primera contra el supernaturalismo (que sitúa a Dios fuera del mundo). La segunda contra el naturalismo (que confunde a Dios con las cosas, el Absoluto con la naturaleza).

En efecto, según Tillich, Dios, aunque está presente en las cosas y en la naturaleza, no es las cosas y la naturaleza, sino el «fundamento» de ellas, o sea la «potencia del ser» (Power of Being) que erige en ser al propio ser (cfr. ST., I, ps. 64-65; II, ps. 5-10). Como tal, Él está más

allá de nuestras palabras, que nacen siempre de la experiencia de lo finito y reflejan sus caracteres. Tanto es así que ningún discurso sobre Dios (positivo o negativo) puede decir de manera adecuada, a Dios. Por lo cual, la única alternativa es la de callar del todo (cosa imposible) o bien hablar del Absoluto con una «docta ignorancia», o sea de un modo «simbólico» con plena conciencia de la distancia insuperable que separa el discurso humano sobre Dios de Dios.

La tercera polaridad tomada en consideración por Tillich es la polaridad hombre-Cristo. El hombre, según nuestro autor, vive en un estado de extrañamiento y de caída, o sea de alejamiento de su propia esencia y de su propio Fundamento originario: «el estado de toda nuestra vida es la alienación de los demás y de nosotros mismos, porque estamos alienados del Fundamento de nuestro ser, del origen y del

fin de nuestra vida...»; «El hombre trabaja y sufre, porque es el ser que sabe de su finitud... La inquietud oprime al hombre por toda su vida, como sabía Agustín. Un oculto elemento de desesperación está en el alma de todo hombre, como descubrió el gran protestante danés Kierkegaard». Esta situación de agustiniana «inquietud» y de kierkegaardiana «enfermedad mortal» no puede ser derrotada con medios humanos (ST., II, p. 80). Creerlo sería, y es, el mayor error: «desde el fondo mismo del pecado, de la alienación, de la desesperación humana – escribe N. Bosco resumiendo el pensamiento de nuestro autor – asciende la invocación, la “es-peranza contra toda esperanza” de una vida nueva y distinta. Pero dado que todo aquello que es humano, finito, existente, histórico, está sometido a la alienación y al pecado, y por lo tanto es desesperadamente “vie-jo” y descontado en su impotencia y ambigüedad, la novedad o vendrá de otro lugar que no sea la humanidad, la existencia, la historia o no vendrá en absoluto. Pero fuera de la existencia, parece no haber más que la esencia, la virtualidad pura, y por lo tanto del todo inoperante. ¿De dónde podrá venirnos, pues, la salvación? Hay otra dificultad. La novedad venida desde fuera, para podernos salvar verdaderamente, debe echar sus raíces en la existencia, hacerse nuestra; pero en tal caso ¿no se convertirá ella misma en presa de la alienación, y por lo tanto incapaz de salvarse a sí misma y a nosotros?».

Según Tillich, el único modo de superar la dificultad es postular «un ser esencial que en las condiciones de la existencia supera la distancia entre esencia y existencia» (S T., II, ps. 118-19), o sea una existencia finita pero no alienada. En efecto, esta última, en cuanto existente «diferirá de toda esencia concebible; en cuanto finita pero no alienada diferirá de todo existente conocido; difiriendo de todo aquello que podemos pensar o conocer será, en efecto, novedad absoluta y sin precedentes: inimaginable (pero no incomprendible) paradoja. Y sus signos distintivos serán opuestos a los de la alienación y a los del pecado: perfecta adecuación

de la existencia a la esencia; perfecto equilibrio entre los polos de la estructura ontológica; completa falta de impiedad de hybris, de concupiscencia, o sea perfecta aceptación de la propia finitud, y en consecuencia ausencia total de ambigüedad, perfecta transparencia al fundamento del ser, perfecta “santidad”... Pero, ¿se puede creer razonablemente que una existencia tal se haya producido o podrá producirse alguna vez? Conocemos por ventura a alguien que responda a la descripción?... La respuesta de Tillich es que nosotros conocemos realmente una existencia semejante, una sola: aquella que los Evangelios nos describen como la existencia de Jesús de Nazareth, llamado el Cristo» (N. BOSCO, ob., cit., p. 105). Existencia que, para nuestro autor, es la de un Nuevo Ser (New Being) que rescata la existencia de la alienación y de la enfermedad mortal que la acecha, anunciando una «Nueva Creación» (cfr. *The New Being*, Nueva York, 1955, p. 15 y sgs.).

En el tercer y último volumen de la *Systematic Theology* Tillich elabora una teología de la cultura, de la Iglesia y de la historia, mostrando cómo el hombre vive ya proféticamente en el finito y en el tiempo, y por lo tanto de un modo inevitablemente imperfecto y fragmentario – estando la vida «señalada por la ambigüedad» (ST., II, p. 132) – la salvación aportada por Cristo. Concentrándose en la polaridad vida-Espíritu, Tillich enseña cómo la vida, considerada en sus niveles propiamente humanos de moralidad, cultura y religión, está informada y potenciada por una Presencia espiritual (el Espíritu Santo) que la vivifica perennemente. Tratando en fin de la polaridad historia-Reino de Dios, Tillich sostiene que los hechos históricos adquieren un rostro y un significado sólo a partir de la Revelación y a través del símbolo del Reino de Dios. Este último por un lado es histórico, por otro superhistórico. En cuanto histórico participa del devenir de la historia, en cuanto superhistórico disuelve sus

ambigüedades e imperfecciones (cfr. E. SCAanvI, *Il pensiero de Tillich*, Milán, 1967, ps. 168-222; N. Bosco, ob. cit., ps. 147-78). Más que en la Iglesia, el Reino de Dios encuentra su actuación mundana en la comunidad espiritual, concebida como «comunidad del Nuevo Ser» (ST., III, p. 155). Obviamente, mientras en el Cristo el Nuevo Ser es perfecto y total, en la Comunidad espiritual, a la cual pertenecen potencialmente todos los hombres, el Nuevo Ser es aún fragmentario (ST., III, página 150).

#### 915. TILLICH: DE LA ANGUSTIA AL «CORAJE DE EXISTIR».

Uno de los aspectos más característicos del pensamiento de Tillich es su intención de proponer, después de Auschwitz y Hiroshima, un mensaje de vida basado en el coraje de existir. En efecto, en vez de atrincherar-

232

#### DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 233

se en un optimismo teológico cómodo, basado en la «exorcización» del no-ser, Tillich se ha esforzado en comprender y, de algún modo, hacer propias, las razones pesimísticas del individuo actual, para después in-jertar, sobre ellas, las propuestas de la fe.

Esta sensibilidad de Tillich ante lo negativo forma una unidad con la curvatura «existencial» de su obra y con la fisonomía «existencialista» de su teología. Aunque no compartiendo las soluciones propuestas por el existencialismo, Tillich ha subrayado muchas veces la importancia de dicha corriente filosófica, tanto en relación con su trayectoria especulativa como en relación con la cultura del novecientos: «Al mismo tiempo en que Heidegger se encontraba en Marburgo como profesor de filosofía, influyendo en algunos de los mejores estudiantes, me encontré ante el existencialismo, en la forma que había asumido en el siglo XX. Se necesitaron años, antes de que me diera plenamente cuenta del impacto de este encuentro sobre mi pensamiento. Resistí, me esforcé en aprender, acepté el nuevo modo de pensar más que las respuestas que proporcionaba»; «El existencialismo... representa el significado más vivido y amenazador del “existencialismo”... No es la invención de un filósofo o de un novelista neurótico; no es una hipérbole de sensación por amor de lucro y de celebridad; no es un morboso jugar a la negatividad...»; «Así como Kant consideraba el descubrimiento de la matemática un suceso afortunado para la razón, yo considero el descubrimiento del análisis existencial un suceso afortunado para la teología» («Das neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie» en *Mensch und Wandlung*, Eranos – Jahrbuch XIII, Zurich, 1955, ps. 251-274, cfr. ps. 260-261).

El motivo del «coraje de existir» circula en toda la obra de Tillich y encuentra un tratamiento específico en el libro homónimo de 1952, que, por sus pliegues filosóficos, merece una adecuada atención. Puesto que el coraje de existir, comienza Tillich, se constituye en antítesis a la angustia ((anxiety) del vivir, su análisis no puede ser separado del estudio de esta última, según el principio de una simultánea «ontología de la angustia y del coraje». Para Tillich la angustia es el estado de conciencia existencial, por parte de un ser, de su posible no ser: «la angustia está producida no por el abstracto conocimiento del no ser, sino de la conciencia de que el no ser es una parte de nuestro ser. La angustia es producida por la percepción de la

caducidad universal, no por la experiencia de la muerte de los demás, sino por la impresión que estos hechos ejercen sobre la siempre latente consciencia de nuestro destino de muerte». En efecto, el hombre es un ser finito y, como tal, hay en él una co-presencia de ser y de no-ser que se traduce en una constante amenaza de la nada: «La angustia es la finitud experimentada como la propia finitud (Anxiety is finitude, experienced as one's own finitude). Ésta es

la angustia natural del hombre en cuanto hombre, y en un cierto sentido de todos los seres vivientes» (Ib.).

La angustia se distingue del miedo, puesto que aquélla, como han mostrado los maestros del existencialismo, no tiene un objeto determinado. La angustia y el miedo están sin embargo unidos – precisa Tillich – puesto que el individuo se inclina a reemplazar la angustia con los miedos que de alguna manera puede afrontar: «La mente humana no es solamente, como dijo Calvino, una fábrica incesante de ídolos; es también una fábrica incesante de miedos para evitar la angustia (Ib., p. 33). Tillich distingue tres tipos de angustia: la angustia del hado y de la muerte; del vacío y de la falta de significado; de la culpa y de la condena. La angustia de la muerte nace de la conciencia de la total pérdida del yo consiguiente al fin biológico, mientras la angustia del hado deriva del carácter contingente e imprevisible de nuestro ser. La angustia de la falta de significado se genera por la «falta de interés supremo, de un significado que da valor a todos los significados. Esta angustia está provocada por la pérdida de un centro espiritual, de una respuesta, aunque fuera simbólica e indirecta, del interrogante del significado de la existencia. La angustia del vacío está suscitada por la amenaza del no ser sobre los especiales contenidos de la vida espiritual» (Ib., p. 38). La angustia de la culpa y de la condena es la amenaza implícita en la autoafirmación moral del hombre. Estas distintas formas de angustia encuentran su manifestación última en el estado de desesperación, en el cual «Se nota que el no ser ha ganado» (Ib., p. 43). Aunque copresentes, dichas formas están distintamente distribuidas a lo largo de la historia, puesto que al final de la civilización antigua predomina la angustia del hado y de la muerte; al final de la Edad Media la angustia moral; al final de la época moderna la angustia espiritual» (Ib., p. 45 y sgs.).

Expresando la situación de un ser finito ante la amenaza del no-ser, la angustia representa un dato (ontológico) ineliminable de la condición humana: «La angustia es existencial en el sentido que pertenece a la existencia como tal y no a un estado anormal de la mente como la angustia neurótica» (Ib., p. 34). En consecuencia, Tillich reprocha a los médicos y a los psicoterapeutas haber confundido la angustia existencial con la angustia neurótica, la culpa existencial con la culpa neurótica, el vacío existencial con el vacío neurótico y haber querido reducir la angustia a alguna forma patológica para curar, olvidando que más allá de la angustia neurótica o psicótica existe una angustia primordial, y «normal» connatural a nuestro ser. Angustia que no debe ser ignorada o evitada, sino hecha consciente y afrontada. Tanto más cuanto la angustia normal nos ofrece una posible clave de interpretación de la angustia patológica;

neurosis es el modo de evitar el no ser evitando el ser» (Ib., página 51).

La fallida distinción entre plano ontológico y plano psicótico, entre angustia existencial y angustia neurótica, explica por lo tanto la reducida «medicalización» y «psiquiatización» de la angustia, o sea su institucionalización de enfermedad que se debe curar y controlar con terapias adecuadas. En realidad, comprobada la presencia de una angustia existencial universal, medicina, filosofía y teología no pueden sustraerse a colaborar entre sí: «La profesión médica tiene como objeto ayudar al hombre en algunos problemas existenciales, aquellos que normalmente reciben el nombre de enfermedades. Pero no puede ayudar al hombre sin la continua cooperación de todas las demás profesiones cuyo objeto es ayudar al hombre como hombre»; «He aquí por que representantes cada vez más numerosos de la medicina en general y de la psicoterapia en particular buscan la cooperación de los filósofos y de los teólogos» (Ib., p. 55; cfr. S. Mistura, Paul Tillich, teólogo della nuova psichiatria, Turín, 1978, p. 59 y sgs.).

Según Tillich, la angustia y la desesperación no excluyen, si acaso implican – dialécticamente y Kierkegaardianamente – la esperanza, pues-to que quien ha tocado «los abismos más profundos de la autodestrucción y de la desesperación», siempre puede alcanzar las «cotas más altas de coraje y de salvación». El coraje es en efecto el contrapunto del ser (Courage is the self-affirmation of being in spite of the fact of non-being)» (Ib., p. 113). Tillich está convencido de que, tanto el esfuerzo sociopolítico de vencer la angustia del individuo a través de su inmersión total en la vida de grupo (como en las formas actuales de colectivismo comunista o de conformismo democrático neocapitalista), como la tentativa existencialista de crear el coraje de existir sobre sí mismo y sobre una heroica aceptación del sinsentido del mundo, resultan igualmente incapaces de afrontar la «multiforme amenaza del no ser» encarnada por los diversos tipos de angustia: «El coraje... debe arraigarse necesariamente en un poder del ser que sea más grande que el poder del propio yo y el poder del propio mundo (Ib.). Esto significa que todo tipo de coraje de existir, lo sepa o no, presenta «una manifiesta u oculta raíz católica» (Ib.).

La fe, entendida como «el estado de quien está comprometido hasta lo último» («Faith is the state of being ultimately concerned» Dynamics of Faith, cit., p. 1), es en efecto el estado de estar cogidos por el poder del ser-en-sí: «El coraje de existir es una expresión de fe, y el significado de “fe” debe entenderse a través del coraje de existir. Nosotros hemos definido el coraje como autoafirmación del ser no obstante el no ser. El poder de esta autoafirmación es el poder del ser, que actúa en todo acto con coraje. La fe es la experiencia de este poder». Uno de los símbolos

más elocuentes de esta victoria religiosa sobre lo negativo se encuentra en la conocida talla de Alberto Durero El Caballero, la Muerte y el Diablo, sobre la cual, nuestro autor, proporciona un lapidario pero significativo comentario: «Un caballero encerrado en su armadura cabalga a través de un valle acompañado por la Muerte y el Diablo. Impávido, mediatibundo, confiado mira ante sí. Está solo, pero no solitario. En su soledad participa del poder que le da el coraje de afirmarse a pesar de la presencia de la negatividad de la existencia...» (Ib., p. 117). Fuera de la fe, según Tillich, no puede existir ni esperanza ni salvación verdaderas: «¿Cómo es posible el coraje de existir – argumenta nuestro autor en contra del existencialismo ateo – si todos los caminos para crearlo están cortados por la experiencia de su insuficiencia absoluta? Si la vida carece de significado como la muerte, si la culpa es dudosa como la perfección, si el ser no tiene más significado que el no-ser, sobre qué podemos basar el coraje de existir?» (Ib., p. 126).

Sin embargo, la fe de la cual habla Tillich, precisamente porque pasa a través de la

experiencia de la duda y de la falta de significado, supone la idea de un «Dios por encima de Dios (God above God)» (Ib., p. 13 y sgs.), o sea una superación del teísmo tradicional y de la ontología que lo sostiene. En efecto, «la respuesta [de la teología] debe aceptar como presupuesto suyo el estado de la falta de significado. No es respuesta si exige la eliminación de este estado... Quien se siente roído por la duda y la falta de significado no puede librarse de ellas; pero busca una res-puesta que sea válida dentro del estado de su desesperación, y no fuera» (Ib., ps. 126-27; cursivas nuestras). En otros términos, aquello que Tillich propone no es la exorcización metafísica del no-sentido, sino su su-peración a través de la fe: «El coraje de tomar sobre sí mismo la angus-tia de la falta de significado es el confín hasta el cual puede llegar el coraje de existir. Más allá sólo hay el no-ser. Pero por este lado vuelven a esta-blecerse todas las formas de coraje en el poder de aquel Dios que está por encima del Dios del teísmo. El coraje de existir tiene sus raíces en aquel Dios que aparece cuando Dios ha desaparecido en la angustia de la duda» (Ib., p. 136) – o sea aquel Dios que se aparece al hombre cuando éste, sobre la base de la «experiencia de un mundo caótico y de una exis-tencia finita» parece hundirse ya en las arenas movedizas de la duda y de la insignificancia completas. Dicho de otro modo: la esencia de la fe consiste en creer que a pesar de todo la vida tiene un significado y un vislumbre de esperanza.

En consecuencia, la fe teorizada p'or The Courage to Be se revela como la inversión paradójica (en sentido kierkegaardiano) del nihilismo y del ateísmo del hombre del siglo XX. En efecto, según el protestante Tillich, es solamente a través del salto de la fe, y no ciertamente a través de la razón natural, que podemos afirmar con seguridad que la vida tiene sen-

236tido y que lo positivo está destinado a triunfar sobre lo negativo. Preten-der lo contrario, como querría la metafísica clásica, además de ilusorio, sería satánico, por cuanto es solamente en base a la experiencia del cora-je de existir, y por lo tanto desde el punto de vista de la fe, que nosotros adquirimos la seguridad de la superioridad del ser sobre el no ser, e in-cluso de su afirmación a través del propio no ser («La autoafirmación del ser sin el no ser tampoco sería autoafirmación, sino una inamovible autoidentidad. Nada sería manifiesto, nada expresado, nada revelado», Ib., p. 129).

En conclusión, el Dios de Tillich se confirma, a todos los niveles, como la respuesta a la pregunta hecha por la finitud humana. Bonhoeffer y todos los estudiosos que a él se remiten han visto, en tal Dios, una espe-cie de Dios «Tapa agujeros» (§919). En realidad, desde el punto de vista de Tillich – que es el tradicional – el hombre, siendo ontológicamente «agujereado» (o sea sin metáforas, estructuralmente finito) no puede dejar de relacionarse con Dios como con una «Plenitud» infinita que, sólo ella, puede colmar el vacío de la finitud, o sea dar sentido y plenitud a su in-digente (y angustioso) existir.

#### 916. BONHOEFFER: VIDA Y OBRAS.

Otro precursor genial de las «nuevas teologías» es Dietrich Bon-HOEFFER, estudioso protestante que vivió en la primera mitad del nove-cientos y fue conocido mundialmente sólo en la segunda mitad del siglo.

Bonhoeffer nace en Breslau en 1906. En 1912, su padre Karl, que era un conocido psiquiatra, se trasladó a enseñar a Berlín, ciudad en la cual Dietrich vive la mayor



parte de su juventud junto a sus numerosos hermanos y hermanas. A los dieciséis años decide ser pastor y frecuenta durante dos semestres la Universidad de Tubinga. De vuelta a Berlín (1924), en 1927 se licencia en teología dogmática. En los años siguientes se dedica al ministerio pastoral. En 1928 es vicario de la Comunidad protestante de Barcelona. En 1930 consigue la habilitación para la enseñanza. Después de una estancia en Nueva York, en 1931, es profesor interino en la facultad de teología de Berlín. Además de la enseñanza continúa ejerciendo la actividad pastoral. Mientras tanto en Alemania Hitler (1933) sube al poder y la Iglesia evangélica oficial se pone al lado del nacional-socialismo aceptando la conocida nota relativa a los arios (Arienpara-graph) que prohibía la ordenación de pastores de origen hebreo. Bonhoeffer, en cambio, es de los primeros en intuir y estigmatizar el carácter anticristiano de la ideología de Hitler. En febrero de 1933, en una transmisión radiofónica dirigida a la juventud tiene el valor de insinuar que cuando el Führer, el jefe, se vuelve idolo, su imagen desciende a la de

## DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

237

un Verführer, o sea a la de un seductor. La transmisión fue interrumpida inmediatamente, pero las relaciones entre nuestro autor y el nazismo resultaron cada vez más tensas.

En octubre de 1933 se traslada a Londres en la comunidad evangélica alemana, tratando de movilizar contra el nazismo a las Iglesias reformadas. En 1935 regresa a Alemania, por invitación de Barth, para dirigir en Finkenwalde el seminario que debía preparar a los pastores de la «Iglesia confesante» (surgida en polémica con las actitudes filo-nazis de la Iglesia oficial). El 5 de agosto de 1936 es borrado de la enseñanza. En 1937 el seminario de Finkenwalde es cerrado por la Gestapo. En 1939 es invitado a América para dictar una serie de cursos, de donde regresa la víspera de la guerra («para estar cerca de mi pueblo en la prueba»). Incorporado a la Resistencia, es puesto al corriente, por su cuñado Hans von Donhanyi, del plan para derrocar al régimen elaborado por el general Beck y por el Almirante Canaris, y hace cuanto puede para oponerse al nazismo, convencido – como él mismo dirá con una famosa comparación – de que el deber del cristiano no es solamente el de ocuparse de las víctimas dejadas en el suelo por un demente que conduce alocadamente un coche por una carretera llena, sino también hacer todo lo posible para prohibirle conducir.

El 5 de abril de 1943, durante la ola de represión que tuvo lugar a causa del primer atentado contra Hitler, es arrestado y encarcelado en Tegel, cerca de Berlín, bajo la acusación de alta traición y, más tarde, de derrotismo. Después del segundo atentado al Führer, la Gestapo descubre documentos relativos a contactos secretos entre los conjurados alemanes y los Angloamericanos. La posición de Bonhoeffer se agrava. El 7 de febrero de 1945 marcha hacia Buchenwald.

En la madrugada del 9 de abril Bonhoeffer, con sólo 39 años, después de un proceso sumario, es ahorcado y quemado en el campo de exterminio de Flossenburg. El médico del campo nos ha dejado este testimonio: «A través de la puerta semiabierta de una habitación de los barracones ví que el pastor Bonhoeffer, antes de quitarse el vestido de prisionero, se arrodilló en profunda oración con su señor. La oración tan devota y confiada de aquel hombre extraordinariamente simpático me conmovió profundamente. También en el lugar de la ejecución hizo una breve oración, y

entonces subió con coraje y resignado al patíbulo. La muerte llegó después de pocos segundos. En mi actividad médica de casi cincuenta años, no he visto nunca morir un hombre con tanta confianza en Dios» (H. M. Lunding). En Flossenburg fue colocada más tarde una lápida recordatoria en la cual Bonhoeffer es señalado como «testimonio de Cristo entre los hermanos».

Las obras de Bonhoeffer han sido recogidas en los 6 volúmenes de la *Gesammelte Schriften* (Munich, 1958-74). Entre las principales recor-

238

## DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 239

damos: *Sanctorum communio*, (1930), un tratado de eclesiología presentado por nuestro autor como tesis de licenciatura; *Akt und Sein* (1931), un estudio dirigido a demostrar cómo el problema de una presentación adecuada de la Revelación no puede ser resuelto ni por un pensamiento de acto (de tipo kantiano y barthiano) ni por un pensamiento del ser (de tipo heideggeriano y católico); *Nachfolge* (Secuela), un tratado de espi-ritualidad nacido durante la experiencia de Finkenwalde; *Ethik*, obra póstuma incompleta que recoge una serie de fragmentos redactados entre 1939 y 1943; *Widerstand und Ergebung* (Resistencia y rendición), el libro póstumo que recoge las famosas «cartas desde la cárcel» del teólogo. Publicado en 1951 por su amigo Eberhard Bethge, con un título que se inspira en una frase de la carta del 21-2-1944 («debemos afrontar de-bidamente el destino... y someternos a él en el momento oportuno»), el volumen tuvo enseguida resonancia mundial, y en 1966, al llegar a la 13ª edición, fue ligeramente ampliado. Tres años después fue traducido al italiano (Milán, 1969) con una introducción de Italo Mancini, autor de la primera monografía italiana sobre Bonhoeffer (Floren-cia 1969).

En 1970 Bethge publicó una edición renovada de la obra que contenía la casi totalidad de las cartas de nuestro autor, con, además, las cartas de sus interlocutores: padres, hermanos, parientes y el mismo Bethge. Faltaban sin embargo las cartas a su prometida, puesto que María von Wedemeyer no ha querido hacerlas públicas, limitándose a permitir la publicación de algunos fragmentos («The Other Letters from Prison»), en *Union Seminary Quarterly Review*, vol. 23, n. 1, 1967). Recientemente (Milán, 1988) ha aparecido, a cargo de Alberto Gallas, una nueva edición de la traducción al italiano de la obra (a la cual nos hemos referido para las citas).

Bonhoeffer no es un autor fácil. Originalidad y oscuridad, con él, van al mismo paso, sobre todo por cuanto se refiere a las formulaciones teológicas del último período. Además, las circunstancias de su vida no le permitieron ordenar de modo orgánico y sistemático sus intuiciones. No es de extrañar entonces, si en su obra hay contrastes y si muchas interpretaciones de su pensamiento – como observa H. Cox en tiempos de mayor fortuna de sus ideas – parecían las respuestas al test de Roschach, en cuyas manchas cada observador ve cosas distintas. Sólo en tiempos más recientes, tras el ocaso de la

En la base de todo intento de reconstrucción de la teología de nuestro autor está en primer lugar el problema de continuidad o no de su iter teológico. La conocida tesis de H. Müller (desarrollada en *Von der Kirche zur Welt*, 1961) según la cual las cartas desde la cárcel documenta-

rían una «censura» a un «corte epistemológico» radical en el interior de su pensamiento, hoy en día encuentra poco crédito entre los estudiosos, que en su

mayoría parecen inclinarse por la hipótesis de un «desarrollo en la continuidad» aunque, obviamente, entendiéndolo de distintas maneras.

#### 917. BONHOEFFER: LA FIDELIDAD AL MUNDO.

El hijo conductor que atraviesa las múltiples expresiones del pensamiento de Bonhoeffer – y que representa la «cifra» misma de su teólogo – es la tesis de la «fidelidad al mundo» (cfr. A. DUMAS, *Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer*, Ginebra, 1968). Tanto es así que algunos estudiosos han visto, en su obra, una especie de nietzscheanismo cristiano dirigido a proporcionar un fundamento teológico, en lugar de ateo, al motivo originario de la fidelidad a la tierra (cfr. por ej. : U. Perone, *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer*, Roma, 1976, cap. D). La idea de una aceptación alegre de las realidades terrestres y de una participación activa en los sucesos del mundo, entendido como «el lugar al cual está atado nuestro vivir y morir» constituye en efecto el leit-motiv de muchos escritos bonhoefferianos. Entre los numerosos pasajes a este propósito, vale la pena citar algunos: «No es mi intención despreciar la tierra en la cual tengo la posibilidad de vivir. Le debo fidelidad y agradecimiento. No puedo sustraerme a mi suerte.. con el vivir de esta vida en un ensueño, pensando en el cielo... Debo ser huésped con todo lo que esto implica. No debo cerrar mi corazón a la participación de mis deberes, a los dolores y a las alegrías de la tierra... (Gesammelte Schriften, Munich, 1965, Bd. Iv, p. 538 y sgs; cfr. D. Bonhoeffer *Treue zur Welt-Meditationen*, a cargo de O. Dudzus, Munich, 1971, trad. ital., *Fedelta al mondo*, Brescia, 1978, p. 15); «Es la tierra de Dios aquella de la que se ha sacado al hombre. De ella recibe su cuerpo. Su cuerpo forma parte de su ser. Su cuerpo no es su prisión, su involucro, su exterior, lo es él mismo. El hombre no “posee” un cuerpo, ni “posee” un alma, sino que “es” cuerpo y alma. El hombre al principio es verdaderamente su cuerpo, es uno...»; «La seriedad de la existencia humana consiste en su atadura a la tierra, que es madre., en su ser como cuerpo. Su existencia él la tiene como existencia sobre la tierra: no ha venido al mundo terrenal desde lo alto, arrojado y sometido a un destino cruel, pero es llamado fuera de la tierra, en la cual dormía y estaba muerto, por la palabra de Dios, el Omnipotente» (*Creazione e caduta*, trad. ital., Brescia, 1977, pg. 48); «Dios y su eternidad quieren ser amados con todo el corazón y no de manera que quede comprometido y debilitado el amor terrenal, sino en cierto sentido como cantus fir-

240

#### DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 241

mus, respecto al cual las otras voces de la vida suenan como contrapunto» (*Resistenza e resa*, carta del 20-5-1944; trad. ital., p. 373); «Nuestro matrimonio – escribe Bonhoeffer a su prometida – será un sí a la tierra de Dios; fortalecerá nuestro coraje para actuar y para realizar algo sobre la tierra» («Le altre lettere dal carcere», trad. ital., en *Resistenza e resa*, cit., Apéndice, p. 509).

De este apasionado decir sí a la vida y a la tierra es manifestación emblemática aquel tipo de «filosofía del sol» de rasgos griegos y mediterráneos que encontramos en su pasaje de *Resistencia y Rendición*: «Puedo bien imaginar – escribe Bonhoeffer a su amigo Bethge – que alguna vez comience a odiar el sol. Pero, sabes, quisiera poderlo percibir aún una vez en toda su fuerza, cuando resplandece sobre tu cabeza y poco a

poco inflama todo el cuerpo, de modo que sabes nuevamente que el hombre es un ser corpóreo; quisiera cansarme de él en vez de los libros y de las ideas, quisiera que despertara mi existencia animal, no aquella animalidad que disminuye el ser hombre, sino aquella que lo libera del enmohecimiento y de la inautenticidad de una existencia sólo espiritual, y hace al hombre más puro y feliz. El sol, en resumen, quisiera no sólo verlo y gozar de algunas de sus migas, sino experimentarlo corporalmente. El entusiasmo romántico pone con el sol, que se emborracha solamente de amaneceres y ocasos, no conoce en absoluto al sol como fuerza, como realidad, sino sólo como imagen. No puede entender de ningún modo por qué el sol puede ser adorado como Dios...» (Carta del 30-6-1944, página 415).

Este culto a la tierra conduce a Bonhoeffer a polemizar contra toda forma de cristianismo ascético e incorpóreo, hasta el punto de escribir a su prometida que «los cristianos que están sobre la tierra con un solo pie, estarán con un solo pie en el paraíso» («Le altre lettere del carcere», cit., p. 509). Él profesa, en efecto, un abierto desprecio, de sabor nietz-schiano, hacia «todos los soñadores e hijos infieles de esta tierra» (Ven-ga il tuo regno, trad. ital., Brescia, 1976, p. 26), persuadido de que: «Somos hombres al margen del mundo a partir del momento en que inventamos aquel truco tan malo consistente en hacernos religiosos, e incluso cristianos, ignorando la tierra. Se vive muy bien en esta zona tan al margen del mundo. Cada vez que la vida empieza a ser peligrosa o demasiado comprometida, se levanta un vuelo y nos alzamos ligeros y sin preocupaciones, hasta las llamadas religiones eternas. Se salta el pre-sente, se desprecia la tierra, nos sentimos mejores que ella; en efecto, al otro lado de las derrotas en este mundo hay a nuestra disposición vic-torias eternas, que pueden obtenerse con una gran facilidad» (ps. 25-26).

De ahí la idea-programa de un cristianismo protestatario hacia lo exis-tente y fuertemente crítico ante el cristianismo institucionalizado y ofi-cializado de la Iglesia: «Este punto es hoy sumamente decisivo para no-

sotros: se trata de ver si nosotros cristianos tenemos fuerza suficiente para testimoniar al mundo que no somos soñadores y no vivimos en las nu-bes, que no dejamos pasar las cosas como son, que nuestra fe efectiva-mente no es el opio que nos vuelve contentos en medio de un mundo injusto; que, precisamente porque aspiramos a aquello que está en lo alto, con más tenacidad y energía protestamos en esta tierra» (Gesammelte Schriften, cit., Bd. IV, p. 70 y sgs.); «¿Es posible que el cristianismo, que en su tiempo empezó tan revolucionario, ahora tenga siempre una tendencia conservadora? ¿y que cada nuevo movimiento tenga que abrirse camino sin la iglesia, que la iglesia esté siempre atrasada en veinte años, en captar la substancia de aquello que sucede?» (Ib.).

Este ideal total de fidelidad al mundo no implica sin embargo una forma de vitalismo o de inmanentismo, puesto que, a diferencia de lo que sucede con Nietzsche, se apoya teológicamente sobre Cristo – el Dios que se ha vuelto hombre ha venido al mundo para redimir al mundo. En efecto, según Bonhoeffer, «no puede darse una auténtica fe sin mun-danidad (P. L. Lehmann, <

#### 918. BONHOEFFER: LA DOCTRINA DE LAS COSAS «ÚLTIMAS» Y «PENÚLTIMAS» Y EL PROBLEMA ÉTICO.

La demostración del hecho de que la creencia en Cristo comporta si-multáneamente la creencia en Dios y en el mundo, o sea la tesis según la cual «en Cristo se nos ofrece la posibilidad de participar al mismo tiem-po de la realidad de Dios y del mundo: no de una sin la otra» (Ética, trad. ital., Milán, 1969, p. 164), implica, por parte de

Bonhoeffer, un rechazo del llamado «pensamiento de dos niveles», o sea de la teoría tradicional de las «dos esferas». Argumento que se desarrolla sobre todo en la *Ética*. Según nuestro autor, inmediatamente después de la época neotestamentaria, la visión cristiana del mundo se ha caracterizado por una con-traposición entre dos esferas, una divina, santa y sobrenatural (y por lo tanto «cristiana») y otra secular, profana y natural (y por lo tanto «no-cristiana»). Este esquema conceptual presupone, evidentemente, que «se encuentran ciertas realidades fuera de la realidad de Cristo» (E., p. 166) y crea la posibilidad de una existencia confinada a una sola de estas esferas, o sea a una existencia espiritual que no participa de la del mundo y de una existencia secular autónoma respecto a la esfera de lo sacro:

242

DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» p43

«El monje y el protestante liberal del siglo XIX personifican estas dos posibilidades» (E., p. 166). Ahora, cuando Cristo y el mundo son con-templados como dos esferas que se contraponen mutuamente, al hombre le queda una única posibilidad: tener a Cristo sin el mundo o el mundo sin Cristo. En ambos casos caemos en un error, porque en el primero se olvida que para el cristiano «no existe ningún lugar de refugio fuera del mundo, ni en concreto ni en la interioridad espiritual», y en segundo lugar que «no se da ninguna auténtica existencia en el mundo fuera de la realidad de Jesucristo» (E., p. 168; cursivas nuestras). En efecto, presentar la realidad cristiana como esfera autónoma del mundo significa impedir al mundo la comunión con Dios, establecida a través de Cristo; mientras que concebir la realidad profana como una esfera autónoma de Dios significa negar la adopción del mundo en Cristo. Lo cierto, declara Bonhoeffer, es que «no existen dos realidades, sino una sola, y precisamente la realidad de Dios que en Cristo se ha revelado en la realidad del mundo» (E., p. 166), hasta el punto de que «El mundo, las cosas naturales, las realidades profanas, la razón son a priori acogidas en Dios, no existen “en sí y por sí” » (E., p. 167). En síntesis, Cristo es la unidad encarnada de sacro y profano, puesto que, tal como la realidad de Dios, en el Hijo, ha entrado en la realidad del mundo, «así aquello que es cristiano existe solamente en las cosas mundanas, aquello que es “sobrenatural” en las cosas naturales, las cosas santas en las profanas, las reveladas en las racionales» (E., p. 167). Por lo cual, «quien confiesa su propia fe en la realidad de Jesucristo como revelación de Dios, confiesa creer al mismo tiempo en la realidad de Dios y en la del mundo; en efecto, en Cristo él encuentra a Dios y al mundo reconciliados» (E., p. 169; cursivas nuestras).

El punto de vista de Bonhoeffer acerca de las relaciones Dios-mundo, sacro-profano, halla su más eficaz ilustración y fundamento en la doctrina de las cosas últimas y penúltimas, a la cual está dedicada la sección más acabada de toda la *Ética* (escrita en la calma de la abadía benedictina de Ettale, en las montañas bávaras, entre finales de 1940 y principio de 1941). Por realidades «penúltimas» Bonhoeffer entiende todas aquellas que preceden a la justificación del pecador por la sola gracia, y que se consideran tales solamente después de que se haya realizado el descubrimiento de las realidades últimas, o sea las verdades de la fe. En efecto, una «realidad es penúltima solamente a partir de la última, o sea en el momento mismo en que es invalidada» (E., ps. 113-14). Según Bonhoeffer, en la vida cristiana la relación entre las cosas penúltimas y últimas puede tener dos soluciones extremas: una radical (de tipo

luterano) y una de compromiso (de tipo católico o protestante-liberal). En la solución radical se tienen en cuenta sólo las realidades últimas y la fractura que las separa de las penúltimas. En ésta, último y penúltimo se configu-

ran por lo tanto como contrarios que se excluyen mutuamente. Cristo es el enemigo de todo penúltimo, y todo penúltimo es el enemigo de Cristo. No hay distinciones, sino «una única distinción: por Cristo o contra Él» (E., p. 108). Y viceversa, en la solución de compromiso se atribuye a lo penúltimo una consistencia suya o autonomía en relación con lo último, que no alcanza a «comprometer» o «amenazar» a lo penúltimo en su concreción y cotidianidad.

Estas dos soluciones, observa Bonhoeffer, son igualmente extremistas e inaceptables aun conteniendo, cada una, elementos de verdad. Son extremistas en cuanto sitúan las realidades penúltimas y últimas en una contraposición tal que las hace recíprocamente incompatibles. En el primer caso las realidades últimas destruyen las penúltimas. En el segundo las últimas son de hecho excluidas de las penúltimas. En ambos casos unas «no soportan» a las otras (E., p. 109). Son inaceptables puesto que el radicalismo nace siempre de una aversión consciente o inconsciente para con aquello que existe, y el compromiso de una aversión consciente o inconsciente para con las realidades últimas. Ambas acaban hallándose, por lo tanto, lejos del verdadero cristianismo. Rechazando tanto el verticalismo de la primera posición, que deja sitio sólo a lo último y no concede nada a lo penúltimo, como el horizontalismo de la segunda posición, que salvaguarda los derechos de lo penúltimo sólo a condición de sacrificar los de lo último. Bonhoeffer defiende una tercera solución, que recuerda la barthiana analogía fidei. Tal resolución consiste en re-conocer a lo penúltimo, y por lo tanto al mundo y al hombre, una especie de consistencia que tiene su fundamento y su justificación sólo en lo último (cfr. B. Moivar, *I grandi teologi del secolo ventesimo. I teologi cattolici*, Turín, 1969, vol. I, p. 240) y en reconocer a lo último el hecho de obrar ya, de algún modo, en lo penúltimo (cfr. M. Bosco, *D. Bonhoeffer a trent'anni dalla morte*", Turín, 1975, p. 91).

Según Bonhoeffer tal esquema de solución no existe en abstracto, sino sólo en la concreción del Cristo, entendido como estructura en la cual último y penúltimo son dados a un mismo tiempo: «El problema de la vida cristiana no encuentra una respuesta decisiva ni en el radicalismo ni en el compromiso, sino solamente en Jesucristo. Solamente en Él se resuelve la relación entre las realidades última y penúltima (E., p. 111). En efecto, solamente Cristo es «estructura» (Struktur) y «forma» (Gestalt) de la realidad que toma forma en la realidad, garantiza la recíproca, aunque polémica, coexistencia entre la realidad del mundo y la de Dios. Esto sucede puesto que Él es, indisolublemente, el Dios hecho hombre, el crucificado y el resucitado: «Una ética cristiana construída exclusivamente sobre la encarnación conduciría fácilmente a la solución de compromiso; una ética construída solamente sobre la cruz o sobre la resurrección de Jesús caería en el radicalismo

o en el espiritualismo exaltado. El conflicto se resuelve sólo en la unidad» (E., página 112).

Precisamente porque están unidas en Cristo, realidades últimas y penúltimas, deberán

estarlo también en nosotros: «La vida cristiana es el amanecer de las realidades últimas en mí, es la vida de Jesucristo en mí, pero es también un vivir en las realidades últimas en espera de las supremas. La seriedad de la vida cristiana reside exclusivamente en las realidades últimas, y sin embargo también penúltimas tienen su seriedad» (E., p. 120). Por lo demás, observa nuestro autor, que realidades últimas y penúltimas estén, y deban, permanecer íntimamente atadas entre sí está demostrado por la historia misma de la cristiandad occidental, en la cual la duda (moderna) sobre las realidades últimas ha acabado por poner en peligro las realidades penúltimas, y, viceversa, la ruina de las realidades penúltimas ha comportado una aún más acentuada depreciación de las realidades últimas – en una especie de espiral satánica que puede ser bloqueada solamente por la puesta en marcha del principio según el cual «Es preciso... reforzar las penúltimas anunciando con más fuerza las últimas, e igualmente proteger las últimas salvaguardando las penúltimas» (Ib.).

Esta teoría de las cosas últimas y penúltimas. si por un lado evidencia el esfuerzo de Bonhoeffer de proceder más allá de las parejas tradicionales de «gracia-naturaleza», «sagrado-profano», «sobrenatural-natural», «cristiano-secular», «Iglesia-mundo», etc., por otro lado enseña desde ahora como toda lectura de Bonhoeffer en clave de teología de la secularización o de teología de la muerte de Dios resulta unilateral y destinada a entrar en conflicto con demasiados textos del estudioso alemán. En efecto, según nuestro autor, la vida y la historia subsisten en virtud de la mediación de Cristo y lo penúltimo tiene sentido y valor sólo en relación con y en función de lo último. En consecuencia, la posición de Bonhoeffer no puede ser reducida a la de un naturalismo inmanentístico de fondo ateo o panteísta, puesto que para él las realidades naturales (y por lo tanto el hombre en-sí y el mundo-en-sí) están envueltas en la nada, e incluso, independientemente de Cristo, son constitutivamente nada: «La vida en sí, rigurosamente hablando, es nada, un abismo, una caída al vacío...» (E., p. 126). Igualmente improponible es la reducción de la teología de Bonhoeffer a una forma de humanismo «comprometido» y filantrópico, puesto que en tal caso decaería la dimensión escatológica de lo último, y lo penúltimo – en cuanto paganamente y precristianamente absolutizado – sería, él mismo, lo último. Por otro lado su posición, como bien sabemos, resulta igualmente lejana de toda forma de trascendentalismo sobrenaturalista, o sea del Dios-en-sí de la metafísica clásica, puesto que para él Dios, en virtud de Cristo, es dado con el mundo y en el mundo (aun no siedo el mundo).

Estrechamente vinculada a las doctrinas teológicas que hemos examinado hasta ahora se encuentra aquella particular sección del pensamiento de Bonhoeffer que se conoce con el nombre de ética. Coherentemente con sus premisas cristocéntricas, Bonhoeffer percibe en la ética humana una especie de empresa prometeica dictada por los hybris y condenada al fracaso. En efecto, a su parecer, el conocimiento del bien y del mal puede tenerlo sólo quien posee la regla absoluta, o mejor, es la regla absoluta del bien y del mal, o sea Dios. Por lo cual pretender juzgar y obrar éticamente, significa considerarse iguales a Dios, esto es, acunarse en la promesa diabólica de la serpiente («eritis sicut deus scientes bonum et malum»). Tanto es así que las éticas puramente humanas y filosóficas, desde las metafísicas a las positivistas, se envuelven en una maraña de dificultades inextricables – que bíblicamente, se simbolizan con los «conflictos» farisaicos – sin conseguir unir de un modo satisfactorio intención, situación y resultado (en cuanto la conciencia contempla solamente la intención, la ley sólo el resultado y la existencia sólo la situación). La única ética posible es la ética cristiana («hecho ético» y «hecho cristiano» forman una sola cosa), o sea una ética que consiste en establecer la Voluntad de Dios encarnada en Cristo: «El punto de salida de

la ética cristiana no se da por la realidad del propio yo ni por la realidad del mundo, ni tampoco por la realidad de las normas y de los valores, sino por la realidad de Dios en su revelarse en Cristo» (E., p. 160).

Este fundamento cristológico de la ética permite a Bonhoeffer delinear los rasgos de una ética de la responsabilidad, entendiendo, por esta última, una teoría cristiana del actuar libre y proyectual, implicando, al mismo tiempo, el respeto por la realidad y la aceptación del riesgo, la ignorancia de sí y la relación con los demás (efectuándose plenamente en la *Stellvertretung*, o sea en la «representación» y en la «substitución», o en el «total abandono de la vida personal a favor del otro hombre»). La aceptación de la realidad en Cristo, que está en la base de la doctrina de lo último y de lo penúltimo, y que substancia toda la ética de Bonhoeffer, no implicó, obviamente, una sumisión positivística o historicista a la realidad efectiva, sino un compromiso apasionado con ella, que no excluye, sino que postula, una actitud de discernimiento entre positivo y negativo: «En Cristo se encuentra el criterio de juicio para adecuarse a la realidad y para contestarla, o bien, en la perspectiva bonhoefferiana, para serle fiel del modo más auténtico: un modo que implica aceptación y rechazo, repartición y juicio, participación y crítica. Exac-tamente como – apenas es preciso recordarlo – Bonhoeffer hizo en relación con su propia patria partícipe de su destino hasta asumir sus cul-pas, pero al mismo tiempo resistente hasta la sangre» (V. PERONE, ob. cit., página 29).

246

DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTÉ DE DIOS» 24p

#### 919. EL ÚLTIMO BONHOEFFER: DIOS Y EL MUNDO «ADULTO».

La última fase del pensamiento teológico de Bonhoeffer está representada por Resistencia y rendición, la ya mencionada obra póstuma que recoge las cartas, las poesías y los esbozos escritos desde la cárcel en los últimos años de su vida. El carácter fragmentario e inacabado de tales trabajos, nacidos de la pluma de un hombre obligado a vivir en condiciones de existencia incómodas – caracterizadas por el aislamiento, por el calor, por el insomnio, por los interrogatorios, por el alejamiento de las personas queridas, etc.– es inversamente proporcional a la importancia del tema tratado: el futuro del cristianismo y de la idea de Dios en un mundo adulto («La cuestión ésta: Cristo, y el mundo convertido en adulto»). Argumento que constituye el aspecto más característico y más conocido (pero también más controvertido) de la entera meditación de Bonhoeffer.

El punto de partida del último Bonhoeffer, representado sobre todo por las cartas a su amigo Bethge (en particular aquellas que comprenden el período de tiempo que va del 30 de abril al 23 de agosto de 1944), es el reconocimiento de la secularización de la civilización moderna: « Yo parto del hecho de que Dios cada vez más empujado fuera de un mundo que se ha vuelto adulto, del ámbito de nuestro conocimiento y de nuestra vida, y de que desde Kant en adelante ha conservado un espacio sólo más allá del mundo de la experiencia» (Resistencia y rendición, Carta del 30-VI-1944). En efecto, argumenta históricamente Bonhoeffer en uno de los pasajes centrales de Resistencia y rendición: «El movimiento en la dirección de la autonomía del hombre (entendiéndose con esto el descubrimiento de las leyes según las cuales el mundo vive y se basta a sí mismo en la ciencia, en la vida de la sociedad y del Estado, en el arte,



en la ética y en la religión), que se inicia (no quiero entrar en discusión sobre la fecha exacta) alrededor del siglo xut, ha alcanzado en nuestro tiempo una cierta conclusión. El hombre ha aprendido a bastarse por sí mismo en todas las cuestiones importantes sin la ayuda de la “hipótesis de trabajo: Dios”. En las cuestiones referentes a la ciencia, el arte y la ética, esto es un hecho consumado, que prácticamente nadie se atreve ya a discutir; pero desde hace unos cien años esto vale en una medida cada vez mayor para las cuestiones religiosas; se ha visto que todo funciona también sin “Dios”, y no menos bien que antes. Exactamente como en el campo científico, también en el ámbito generalmente humano “Dios” es cada vez más rechazado de la vida y pierde terreno» (R., Cartas del 8-IV-1944, p. 389-99).

Este proceso que lleva a la autonomía del mundo, puntualiza nuestro autor, en el mes siguiente, «es una gran evolución. En teología, ante todo

Herbert de Cherbury, que ha sido el primero en afirmar la suficiencia de la razón para el conocimiento religioso. En moral: Montaigne y Bon-din, que elaboran reglas de conducta en el lugar de las órdenes. En política: Maquiavelo, que separa la política de la moral común y crea la doctrina de la razón de Estado. Más tarde, muy distinto de él en los contenidos, pero parecido en lo que se refiere a la perspectiva de la autonomía de la sociedad de los hombres, H. Grotius, que formula su derecho natural como derecho de los pueblos, válido “etsi deus non daretur”, “incluso si Dios no existiese”. En fin, la contribución final de la filosofía: por una parte el deísmo de Descartes: el mundo es un mecanismo, que avanza autónomamente, sin intervención de Dios; por otro lado el panteísmo de Spinoza: Dios es la naturaleza. Kant en substancia es deísta, Fichte y Hegel son panteístas. En todas partes, la meta del pensamiento es la autonomía del hombre y del mundo. (En las ciencias de la naturaleza la cosa empieza evidentemente con Nicolás de Cusa y con Giordano Bruno y su doctrina – herética – de la infinitud del mundo... Un mundo infinito – como quiera que sea concebido – se basa en sí mismo, “etsi deus non daretur”. La física moderna pone en discusión, ciertamente, la infinitud del mundo, pero sin con ello caer en el concepto antiguo de su perfección). Dios entendido como hipótesis de trabajo moral, político, científico es eliminado, superado; pero lo es también como hipótesis de trabajo filosófico y religioso (Feuerbach!)» (R., Cartas del 16-VII-1944, p. 439). Pues bien, puesto que la historiografía protestante y la católica están de acuerdo en ver en esta adquisición progresiva de autonomía una secesión creciente de Dios y de Cristo, sucede que cuanto más nos dirigimos a Dios y a Cristo contra esta evolución, tanto más esta última interpreta a sí misma como anti-cristiana (R., Cartas del 8-VI-1944, p. 399). Es más, el mundo, habiendo dejado a sus espaldas el estado de «minoridad» (Un-mündigkeit) y habiendo entrado iluminísticamente en el de «mayoría» (Mündigkeit), aparece tan «seguro de sí» que nada parece impedirle seguir su camino. Para contener esta «inquietante» seguridad del mundo la apologética cristiana ha bajado al campo de distintos modos. Por ejemplo, proponiendo una especie de «salto mortal hacia atrás al medioevo» (R., Cartas del 16-7-1944, p. 439). Aunque, replica nuestro autor, «el principio de la Edad Media es la heteronomía en forma de clericalismo» (Ib.), por lo cual el retorno a él se configura como un simple gesto de desesperación realizado a costa de la realidad: «Es un sueño con las notas de: “Oh, si conociera el camino del retorno, el largo camino hacia la tierra de la infancia” » (Ib., p. 400).

En consecuencia, más allá de estas discusiones de retaguardia, la apologética cristiana ha preferido seguir otra vía de contraposición al mundo moderno: la tradicionalmente «religiosa», consistente en demostrar

248que el hombre por sí solo, sin Dios, no puede hacer nada. El concepto bonhoefferiano de religión, y la correspondiente antítesis entre religión y fe, son de ascendencia barthiana, si bien para nuestro autor se enriquecen con nuevos y originales desarrollos. Como es conocido, el teólogo de Basilea había opuesto el camino que del hombre y sus «necesidades» intenta llegar a Dios (= la religión) a la vía que desde Dios, de un modo imprevisible y gratuito, lleva al hombre (= la fe). Partiendo de Barth, el cual había acabado por «restaurar» la religión en nombre de la revelación, el último Bonhoeffer intenta ver en la religión (o en el llamado «apriori religioso») un fenómeno históricamente transitorio: «estamos yendo al encuentro de un tiempo completamente no religioso; los hombres, tal como son, simplemente no pueden ser religiosos» (R., Cartas del 30-IV-1944, p. 348).

Y esto, probablemente, no sólo en el sentido (banal) de un desaparecer de hecho de la religión, sino en el sentido (más profundo) de su crisis de derecho: «Aquello que “ya” ha decaído – puntualiza Alberto Gallas – no son pues las manifestaciones religiosas (y por esto un eventual “renacimiento” suyo no contradice las tesis de Bonhoeffer), sino la aptitud de la religión para ser forma expresiva de la efectiva relación de Dios con el hombre actual y de la posible “sincera” relación del hombre actual con Dios» (La centralita del Dios inútil», Saggio introduttivo en R., p. 31-2). Aunque Bonhoeffer no define de un modo completo el concepto de religión, intenta individuar, con sus aspectos constitutivos, el dualismo metafísico y platónico, la actitud individualista, intimista, legalista, y – sobre todo – la tendencia a representarse a Dios como un «Tutor» o un «Tapa agujeros». Hablando de un Dios «Tapa agujeros» (Lückenbüsser) Bonhoeffer intenta aludir, «con deliberada irreverencia» (I. Mancini) a la concepción según la cual Dios se manifiesta a sí mismo sobre todo en las situaciones insolubles de la vida y del pensamiento, configurándose en definitiva como un tipo de deus ex machina, o sea como una especie de «esparadrapo de consolución en la farmacia religiosa» (E. Bethge); «Las personas religiosas hablan de Dios cuando el conocimiento humano (alguna vez por pereza mental) ha llegado a su fin o cuando las fuerzas humanas fallan – y en efecto aquello que llaman en su ayuda es siempre el deus ex machina, como solución ficticia a problemas insolubles, o bien como fuerza ante el fracaso humano; siempre pues aprovechando la debilidad humana o frente a los límites humanos» (R., Cartas del 30-IV-1944, ps. 350-51).

En efecto, el ámbito en el cual la defensa tradicional de Dios parece tener más éxito está constituido por el espacio existencial de las cuestiones últimas: «la muerte, la culpa – a las que sólo “Dios” puede dar una respuesta y para las cuales hay necesidad de Dios, de la Iglesia y del Pastor» (R., Carta de 18-VI-1944, p. 399). Pero ¿qué pasaría, se pre-

## DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

249

gunta Bonhoeffer, cuando llegara un día en que tales cuestiones ya no existieran como tales, o sea cuando también ellas tuvieran que encontrar una respuesta sin Dios? «En este momento, prosigue nuestro autor, intervienen los epígonos secularizados de la teología cristiana, o sea los filósofos y los psicoterapeutas, y demuestran al hombre

seguro, satisfecho, feliz, que en realidad es infeliz y está desesperado, solamente que no quiere reconocer encontrarse en una situación infeliz, de la cual no sabía nada y de la cual solamente ellos pueden salvarlo. Donde hay salud, fuerza, seguridad, simpleza ellos husmean un dulce fruto por gozar o en el cual depositar sus maléficos huevos. Ellos, ante todo, intentan empujar al hombre hacia una situación de desesperación interior, y después han ganado la partida» (Ib.).

Sin embargo, este procedimiento, que obliga a «agredir a algún infeliz cogido en un momento de debilidad y, por así decir, violentarlo religiosamente» (R., Carta del 30-IV-1944, p. 349); funciona solamente, según el antiexistencialista y anti-tillichiano Bonhoeffer, en «un pequeño número de intelectuales, de degenerados, de aquellos que se creen la cosa más importante del mundo y que por lo tanto se ocupan con gusto de ellos mismos» (R., Carta del 8-VI-1944, ps. 399-400). En cambio el hombre simple, que pasa sus días entre trabajo y familia, según nuestro autor, no tendría «ni tiempo ni ganas de ocuparse de su desesperación existencial y de considerar su felicidad quizás modesta bajo el aspecto de la “tribulación”, del “cuidado”, de la “desventura” » (Ib.). Dando por hecho que los ataques de la apologética cristiana al mundo que se ha vuelto adulto resultan globalmente «sin sentido» (en cuanto representan «la tentación de hacer volver al período de la pubertad a alguien que ya es hombre, o sea que depende de cosas de las cuales, de hecho, ya no depende», Ib.; de «baja calidad» (en cuanto tratan de aprovechar la debilidad de una persona con objetivos que le son extraños y que no ha aceptado libremente», Ib.); «no cristianos» (en cuanto «Cristo es cambiado por un determinado nivel de la religiosidad del hombre, o sea por una ley humana» Ib.); Bonhoeffer hace su tesis característica según la cual Dios encuentra al hombre en el centro y no en los límites de sus posibilidades existenciales: «yo quisiera hablar de Dios no en los límites, sino en el centro, no en las debilidades, sino en la fuerza, no, por lo tanto, en relación con la muerte y con la culpa, sino en la vida y en el bien del hombre» (R., Carta del 30-IV-1944, p. 351); «Dios quiere ser objeto de nuestro culto no en las cuestiones no resueltas, sino en las resueltas» (R., Carta del 29-V-1944, p. 382); «La Iglesia no está allí donde fallan las capacidades humanas, en los límites, sino que está en el centro del pueblo» (R., Carta del 30-IV-1944, p. 351).

Con estas premisas, el problema fundamental del último Bonhoeffer «qué es verdaderamente para nosotros, hoy, el cristianismo, o también

250

DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 251

quién es Cristo» (Ib., p. 348), no puede evitar ser traducido a la cuestión, dejada sin resolver por Barth, de cómo hablar de Dios y del cristianismo de un modo no-religioso, respetando la alcanzada autonomía y madurez del mundo. En efecto, en un contexto social ya no religioso, la única metodología de anuncio del mensaje cristiano parece ser la interpretación no-religiosa del cristianismo mismo: «Yo quiero por lo tanto alcanzar esto, que Dios no sea relegado de contrabando en algún último espacio secreto, sino que se reconozca simplemente la mayoría de edad del mundo y del hombre, que no se “vista” al hombre en su mundanidad, sino que se lo compare con Dios en sus posiciones más fuertes, que se renuncie a todas las astucias curules, y no se consideren la psicoterapia y la filosofía existencial instrumentos que abren la puerta a Dios» (R., Carta del S-VII-1944, p. 423, cursivas nuestras).

Al contrario, en nombre de la «honestidad intelectual» (intellektuelle Redlichkeit) si

se quiere de verdad hablar de Dios de un modo no-religioso es necesario hacerlo sacando a la luz el ser-sin-Dios-del mundo: «no podemos ser honestos sin reconocer que debemos vivir en el mundo “etsi deus non daretur” » (R., Carta del 16-VII-1944, p. 440) ; «debemos vivir como hombres capaces de enfrentarnos a la vida sin Dios» (Ib.); «El Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios es el Dios ante el cual estamos permanentemente. Delante y con Dios vivimos sin Dios» (Ib.); «Ser cristiano no significa ser religiosos de una determinada manera... sino que significa ser hombres» (R., Carta del 18-VII-1944, página 441).

## 920. EL ÚLTIMO BONHOEFFER: EL «ENIGMA» DE UN PENSAMIENTO «OBSCURO».

Que las tesis de Resistencia y rendición, sobre todo las últimas citadas, contienen en sí algo «enigmático» es un juicio difícilmente contestable – sin que por esto se deduzca la poco generosa conclusión de Barth según la cual Bonhoeffer sería un pensador substancialmente «impulsivo, visionario» (Carta a P. W. Herrenbrück del 21-12-1952; cfr. Die mündige Welt, Munich, 1955, I, p. 121 y sgs.). Por lo demás, el primero en admitir «la obscuridad» de algunas de sus expresiones ha sido el mismo Bonhoeffer.

¿Qué significa por ejemplo la afirmación según la cual debemos «hacer frente a la vida sin Dios»? ¿Quizás que debemos volvernos ateos tout court? Una lectura de este tipo, que haría de Bonhoeffer un heraldo de la secularización y de la muerte de Dios choca palmariamente contra los textos, puesto que nuestro autor escribe que «vivimos sin Dios pero Delante y con Dios» (cursivas nuestras). Pero ¿,qué quiere decir teológica-

mente y filosóficamente hablando, que «Delante y con Dios vivimos sin Dios» (en el texto original: «Vor und mit Gott leben wir ohne Gott»)? Obviamente, una expresión de este tipo es una patente autocontradicción (dictada por una mente trastornada) o tiene este sentido: debemos vivir sin el falso Dios Tutor y Tapa agujeros de la «religión» en presencia del Dios verdadero de la «fe» concebido no ya como un enemigo de la autonomía del hombre y de la mayoría de edad del mundo, sino como su estímulo y garantía («Dios nos da a conocer que debemos vivir como hombres capaces de afrontar la vida sin Dios»). En otras palabras, Bonhoeffer intenta probablemente decir, tras la estela de todo su discurso acerca de la «religión», que debemos dejar de considerar a Dios en términos de solución de nuestros problemas o de nuestro egoísta usufructo para relacionarnos con Él en los términos del amor – es decir que debemos renunciar a pensar como paganos (= de un modo «religioso») para pensar finalmente como cristianos (=según la «fe»).

El Dios de los cristianos, puntualiza en efecto Bonhoeffer, no es el Ser sumo que viene al encuentro de las necesidades de los hombres, esto es, un mito que sirve para proteger al individuo de sus miedos y favorecer sus deseos, sino un paradójico Dios «impotente» que se manifiesta en el sufrimiento de Cristo crucificado: «“Los cristianos están cerca de Dios en su sufrimiento”, esto distingue a los cristianos de los paganos. “No podéis velar conmigo una hora?”, pregunta Jesús en el Getsemaní. Esto es el vuelco de todo aquello que el hombre religioso espera de Dios» (R., Carta del 18-7-1944, p. 441). Pero el Dios cristiano, observa al mismo tiempo Bonhoeffer, está mucho más cerca cuando más parece que nos abandona. El Dios impotente que nos abandona y que nos dice que suframos con Él es precisamente el Dios verdadero que está con nosotros. En otros términos, «el abandono es la forma de compañía adecuada a este hombre en este mundo: «la forma que no reduce (más bien exalta) la

responsabilidad del hombre, y subtrae a Dios a la de otro modo inevitable reducción a “tapa agujeros”» (A. Gallas, «La centralita del Dio initulo», cit., p. 43). En conclusión, sólo estando dispuesto a vivir sin el Dios-tutor de la religión se puede encontrar al Dios verdadero de la fe y nos podremos disponer a vivir como hombres que han alcanzado la mayoría de edad.

Todo esto explica por qué Bonhoeffer, eliminando toda antítesis o competencia ante la idea de Dios y el progreso del hombre hacia la auto-nomía, se muestra confiado en el proceso moderno de la secularización: «El mundo adulto está más sin Dios que el mundo no adulto, y precisamente por esto quizás más cercano a Él» (R., Carta del 18-VII-1944, p. 442), «La mayoría de edad del mundo ya no es entonces motivo de polémica y de apologética, sino que realmente es entendida mejor de cuanto se comprenda a sí misma; es decir, a partir del evangelio, de Cristo»

252

## DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 253

(R., Carta del 8-VI-1944, p. 402). De cuanto se ha dicho se comprende por qué Bonhoeffer también cree que Cristo puede ser verdaderamente el Señor de todos – y por lo tanto también de quienes rechazan la creencia en Dios tal como se ha producido históricamente hasta ahora, o sea bajo las formas de la «religión». En efecto, según Bonhoeffer, «Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida» (R., Carta del 18-VII-1944, p. 422). Por lo tanto, en vez de «hablar» religiosamente de Dios (contra este tipo de «locuacidad fácil» nuestro autor propone entre otras cosas la llamada «disciplina de lo arcano» – l'Arkandiszplin – dirigida a proteger con el silencio, el nombre de Dios) el creyente más bien debe «obrar» mundanamente a favor del prójimo, sabiendo que Cristo llama a con-sufrir (mitleiden) con Él por los dolores del mundo: «Nuestra relación con Dios no es una relación “religiosa” con un ser, el más alto, el más potente, el mejor que se pueda pensar – ésta no es una auténtica transcendencia – sino más bien a una nueva vida en el “estar-para-los-demás”, en particular del ser de Jesús. La transcendencia no es el com-promiso infinito no alcanzable, sino el próximo que se da cada vez, que es alcanzable» (R., «Proyecto para un estudio», p. 462). En consecuencia, como se ha observado algunas veces, el pensamiento de Bonhoeffer parece «reconocer francamente y sin reservas la autónoma humanidad del hombre» y se inclina a configurarse como una respuesta aún más radical que la barthiana al ateísmo y al humanismo de Feuerbach, puesto que «Mientras éste había querido renegar de Dios para salvar la grandeza del hombre, Bonhoeffer intenta demostrar cómo se puede creer en Dios y al mismo tiempo en el hombre» (F. Arduzzo, G. Ferretti, A.M. Pastore, U. Perone, *La teología contemporánea. Introduzione e brani antologici*, Turín, 1980, p. 157, cursivas nuestras; desde ahora denominado con la abreviación *¿. Vv.*).

Esto es sin duda verdad, aunque hay que añadir que el pensamiento de Bonhoeffer, más allá de sus “intenciones”, aparece objetivamente en equilibrio entre dos tendencias contrapuestas – la autonomística y secularística por un lado, la teológica y cristocéntrica por otro – entre las cuales no parece encontrar motivos de medicación eficaces. En efecto, ¿cómo se concilia, en Bonhoeffer, la interpretación positiva de la auto-nomía del mundo moderno – la cual implica, por su explícita admisión, que el mundo «vive y se basta a sí mismo», teniendo las leyes de su propio ser y de obrar en sí mismo – con la segunda tesis según la cual la realidad tiene sentido y espesor

solamente en virtud de Cristo? ¿Cómo puede Bonhoeffer subrayar simpatéticamente el proceso de secularización de la edad moderna – naciente de la idea de la positividad y auto-normalidad de la vida humana – y al mismo tiempo permanecer fiel a su radical y no desmentida doctrina de lo último y de lo penúltimo, la cual implica que la «vida en sí, rigurosamente hablando, es un nada»

(E., p. 126; cfr. §918) que adquiere un sentido únicamente en Cristo, por Cristo y con Cristo? En otros términos aún, ¿cómo puede, Bonhoeffer, dar por descontado que el mundo, desde la política a la moralidad, pueda «funcionar» en base a sus leyes inmanentes y defender al mismo tiempo una lectura cristológica de lo real que hace de Cristo la Estructura o la Forma de la realidad y el manantial de todo sentido o valor: «Todo aquello que hay de humano y de bueno en el mundo perdido, está en el lado de Jesucristo» (E., p. 120) ; «si ha vivido un hombre como Jesús, entonces y sólo entonces para nosotros hombres vivir tiene un sentido» (R., Carta del 21-VIII-1944, p. 474)? En otras términos, como ha observado por ejemplo Nynfa Bosco, «nadie tiene el derecho de olvidar que, aún en la Ética, y en las mismas cartas desde la cárcel, Bonhoeffer expresa, sobre el hombre, el mundo, la historia en sí juicios de una negatividad tan radical que no hubieran disgustado ni siquiera al joven Barth» (D. Bonhoeffer a trent'anni dalla morte, Turín, 1975, p. 133).

Por otro lado, ¿una reivindicación radical de la autonomía del hombre no comportaría, quizás, un ateísmo o agnosticismo, esto es, la perspectiva – inaceptable para el creyente Bonhoeffer – de un vivir sin Dios en presencia de ningún Dios? Pero entonces ¿se debe concluir que el ser-hombres presupone necesariamente ser-cristianos y que fuera de Cristo no hay humanidad? Tal parece ser, en ciertos aspectos, la respuesta de Bonhoeffer. En un apunte titulado «Si es posible una palabra de la Iglesia al mundo» (que se remonta con toda probabilidad al período de Tegel) nuestro autor, en efecto, escribe: Ahora uno se hace la pregunta de saber si verdaderamente el mundo y los hombres existen solamente con motivo de la fe en Cristo; la respuesta es afirmativa, en el sentido de que Jesucristo ha vivido para el mundo y para los hombres, y por lo tanto, solamente cuando todo tiende hacia Cristo, el mundo es realmente mundo y el hombre realmente hombre, según Mt., 6, 33. Reconocer que todo lo creado existe por motivo de Cristo y subsiste en él (Col., 1, 16 y sgs.) es el único modo de tomar verdaderamente en serio al hombre y al mundo» (E., Apéndice Iv, p. 305).

Pero llegados a este punto, ¿qué queda de tan celebrada autonomía (en sentido moderno) del hombre? Es más, volvemos a preguntarnos, una vez postulada la presencia estructurante (o «formal») de Cristo en el ámbito de la realidad, ¿no resulta excluida a priori la auto-normatividad del mundo? ¿Quizás que Bonhoeffer no resulta más coherente con su propio cristocentrismo de partida, cuando escribe, en el mismo apunte, que «ante Dios no hay autonomía, puesto que la ley de Dios que se revela en Jesucristo es ley de todos los ordenamientos terrenos» (Ib.), por lo cual «La predicación de la Palabra de Dios hecha por la Iglesia saca a la luz los límites de cualquier autonomía? (Ib.). Ugo Perone, refiriéndose a las dificultades relativas a la reivindicación bonhoefferiana de la

254 autonomía del hombre, escribe: «Indudablemente aquí se puede suscitar un problema, que... recorre la totalidad del pensamiento teológico de Bonhoeffer. Si el fundamento último de la realidad del hombre está en Cristo, ¿cómo puede existir un verdadero encuentro de la realidad del hombre y de la realidad de Dios? En otras

palabras, si la realidad humana encuentra en Cristo fundamento, como se la puede aún llamar realidad del hombre? O aún, la autonomía del hombre ¿no se niega con esto, inmediatamente después de haber sido admitida? No faltan argumentos para responder a esta objeción, aunque nos parece que sigue conservando una cierta validez. O mejor dicho, me parece que esta objeción, precisamente por fidelidad a Bonhoeffer, debe plantearse y superarse» (ob., cit., página 88).

Francamente, según los textos de nuestro autor, no vemos cómo pueden existir «argumentos» convincentes para superar tal objeción – o sea cómo Bonhoeffer puede poner de acuerdo lógicamente la tesis (de matriz iluminística y moderna) de la autonomía del mundo, concebido como organismo que «vive y se basta» a sí mismo, con la tesis (de matriz teológica y protestante) según la cual sin Cristo el mundo no tiene, por sí mismo, sentido o valor. Para desatar este nudo crítico algunos estudiosos han entrado en la vía de la «historicización», consistente en atribuir el primer polo del dilema (la autonomía del mundo), al últimísimo Bonhoeffer (el del año 44) y el segundo polo (el cristocentrismo luterano) al Bonhoeffer precedente. Sin embargo esta hipótesis, como ya se ha indicado a propósito de la presunta «coupure» del pensamiento bonhoefferiano (§916), no aparece suficientemente sufragada por los documentos que están a nuestra disposición, por cuanto el último Bonhoeffer, aunque subrayando (y exasperando) el tema de la autonomía, no abandonó, con todo, la motivación cristocéntrica.

Otros estudiosos han tratado de superar la dificultad afirmando que para el últimísimo Bonhoeffer ser-cristiano significa en definitiva ser-hombre, o sea vivir de manera libre y responsable la propia humanidad de tal modo que la llamada a Cristo y la llamada a la autonomía no se encuentren en una relación de potencial antítesis, sino de substancial armonía (y de recíproco reforzamiento). Sin embargo, si ser cristianos quiere decir simplemente ser hombres, ¿qué diferencia (substancial) existe aún entre los cristianos y los demás hombres, entre el cristianismo y los filósofos de la modernidad? ¿Tal vez que el cristianismo es sólo una exhortación a vivir como mayores de edad (en sentido iluminístico-kantiano) y a realizar de manera altruista el propio estar-en-el-mundo? Obviamente, si se respondiera en sentido positivo a esta pregunta, como hará cierta teología de la secularización y de la «muerte de Dios», no sólo se perdería de vista la especificidad del cristianismo, sino que se perdería su apertura a lo trascendente.

I

## DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 255

Viceversa, si se respondiera, con mayor fidelidad a Bonhoeffer y a sus textos, que ser cristianos no implica «el plano y banal ser-aquí de los iluminados, de los atareados» (R., Carta del 21-VII-1944, p. 445), puesto que presupone toda una serie de creencias de fe, de actitudes éticas y de promesas escatológicas (que giran alrededor del suceso de la muerte y re-surrección de Cristo), nos encontraremos otra vez aún que tendremos que observar que el hombre, lejos de bastarse a sí mismo, puede ser hombre sólo en virtud de Alguien (Cristo-Dios) que lo hace verdaderamente tal. Tanto es así que Bonhoeffer llega a decir que el mundo puede (y debe) «funcionar» sin Dios («etsi Deus non daretur») sólo a condición de entender, por Dios, el Dios «tapa agujeros» de la religión – pero no ciertamente el Dios “verdadero” de la fe (el Dios «en presencia» del cual estamos y debemos estar). Por otra parte, ¿desde cuándo un cristiano ha podido hipotizar que el mundo pueda funcionar sin Cristo-Dios? Una propuesta de este tipo ¿no equivaldría quizás, por parte de un creyente, a un vulgar

suicidio teológico (y lógico)? En síntesis, desde cualquier ángulo en que se mire la cuestión, estamos obligados a reconocer que la teología de Bonhoeffer se encuentra ante antinomías y oscuridades de fondo, que ninguna elucubración interpretativa ha conseguido hasta ahora resolver.

En consecuencia, la tentativa bonhoefferiana de salvar, junto a Dios, la autónoma humanidad del hombre y la autónoma mundanidad del mundo, bien lejos de ser algo «pacífico» (o de dar por descontado en su validez) esconde en sí un avispero de problemas teológicos y filosóficos, que ponen a la luz la dificultad estructural de su proyecto de poner de acuerdo dos tradiciones de pensamiento (la teológico-cristiana y al iluminístico-laica) históricamente y conceptualmente distintas, y, en ciertos aspectos, opuestas. Obviamente, este carácter bifronte del pensamiento de Bonhoeffer, aun poniendo en evidencia el nudo problemático en el cual se debate su filosofar teológico (del cual, en último análisis, nacen más preguntas que respuestas), no disminuye en absoluto, sino que acentúa, la originalidad de su manera teológica de relacionarse con el mundo moderno. Originalidad con la cual no ha podido (y no puede) dejar de medirse la cultura contemporánea, que ha sacado del mártir de Flossenbürg – además de una lección ejemplar de vida y de fe – una fuente inagotable de estímulos y de «provocaciones» intelectuales.

## 921. RAHNER: VIDA Y OBRAS.

En el ámbito católico, la problemática de la «renovación» de la teología está representada sobre todo por Rahner, activo desde los años cuarenta y convertido después en la figura intelectual sobresaliente del Concilio Vaticano II.

256Karl Rahner nace en Friburgo de Brisgovia en 1904. Crecido en una familia católica (de la cual fue huésped Pier Giorgio Frassati), en 1922, siguiendo el ejemplo de su hermano Hugo, ingresa en la Compañía de Jesús. De 1924 a 1927 estudia filosofía y, desde 1929 hasta 1932, teología. Durante sus estudios de filosofía profundiza sobre todo en Tomás de Aquino y Kant, inspirándose en las ideas de Joseph Maréchal (1878-1944), que había puesto en confrontación el tomismo con el cristianismo, tratando de utilizar el método trascendental de Kant con el propósito de un replanteamiento de la teoría tomística del conocimiento. Ordenado sacerdote (1932), por voluntad de sus superiores, que pensaban utilizarlo como docente de historia de la filosofía, Rahner es enviado a Friburgo para especializarse, donde enseñaba, entre otros, M. Heidegger. Gracias a este último, entra en contacto con el pensamiento existencialista europeo. Hablando más tarde de su relación con el filósofo alemán, limitada substancialmente a *Essere e Tempo*, Rahner declarará: «Como teólogo diría que de Heidegger no he podido recibir grandes influencias en mi campo específico porque sobre estos argumentos él no escribió ninguna frase. En cambio, en cuanto al modo de pensar, en cuanto al coraje de poner en cuestión muchas cosas tradicionales que se consideran obvias, en cuanto al esfuerzo de incluir en la teología cristiana de hoy también la filosofía moderna: aquí he aprendido alguna cosa de Heidegger y le estaré siempre agradecido (K. Rahner, *Erinnerungen, im Gespräch mit Meinold Krauss*, Friburgo, 1984; trad. ital., *La fatica di credere*, Roma, 1986, p. 49). En Friburgo, aunque siguiendo las lecciones y los seminarios de Heidegger, trabaja con el católico Martin Honecher, que sin embargo le suspende la tesis de licenciatura (dedicada a problemas de gnoseología tomística), acusándolo de inspirarse en el autor de *Essere e Tempo* y los filósofos modernos (Ib., p. 45). Él, con todo, no tuvo que rehacer su tesis (que sería publicada más tarde con el título *Geist in Welt*) puesto



que sus superiores lo «desviaron» (Ib.) a Innsbruck a estudiar teología. Aquí, hacia finales de 1936, se licencia en teología y, en el verano siguiente, obtiene la residencia para enseñar teología dogmática. Después del cierre de la facultad teológica de Innsbruck por parte de los nazis, se re-fugia en Viena, donde se dedica a la formación teológica de sacerdotes, religiosos y laicos. Hacia el final de la guerra es capellán en Baviera y vuelve a enseñar dogmática (desde 1945 hasta 1948). En 1949 es catedrático en Innsbruck. Con el Concilio Vaticano II su fama y su prestigio internacional aumentan notablemente. A pesar de la hostilidad abierta en ciertos ambientes eclesiales, que en vísperas del Concilio le dictan la prohibición de escribir, es plenamente rehabilitado tanto por Juan XXIII, que lo nombra «perito» conciliar (permitiéndole así seguir e influir sobre los trabajos de la Assise), como por Pablo VI, que en 1969

"i

## DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 257

lo nombra miembro de la comisión intelectual de teólogos católicos (sobre la compleja evolución de las relaciones entre Rahner y el Concilio, cfr., H. Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Friburgo, 1985).

En 1964 pasa a la Universidad de Munich, donde es llamado a suceder a Romano Guardini en la cátedra de filosofía de la religión y Weltanschauung católica. En 1967 es docente en Münster. En el decenio 1966-76 su actividad se caracteriza por un compromiso incansable en favor de la difusión de los principios del Concilio y por la particular atención con la cual sigue los nuevos movimientos post-conciliares, comprometidos en la problemática de la secularización y en el «diálogo» con el ateísmo y el marxismo. En este período, Rahner aparece realmente, a pesar de los continuos ataques del ala conservadora del catolicismo, como «la más fuerte potencia teológica del momento». Tanto es así que en una encuesta entre los estudiantes de la Universidad Pontificia Gregoriana, a la pregunta «¿Cuáles son a vuestro parecer los teólogos que hoy tienen mayor influencia?» el 48% respondía «Karl Rahner», el 20% «S. Tomás de Aquino» y «E. Schillebeeckx»; el 17% «S. Agustín» y «Küng», etc. (en «Orientierung» 14 de septiembre de 1972; cfr. K. Rahner *Nuovo Saggi*, Roma, 1975, vol. v, Editorial). Convertido en profesor emérito (1971), Rahner transcurre el período posterior en Munich. En los años ochenta regresa a Innsbruck, donde muere el 30 de marzo de 1984 – mientras su pensamiento, paralelamente a la extinción de ciertos entusiasmos conciliares, aparecía ya muy «superado».

La actividad publicística de Rahner se ha desarrollado a un ritmo incesante y comprende casi 4.000 títulos. Entre sus primeras obras, de carácter específicamente filosófico, o de unión entre filosofía y teología, encontramos *Geist in Welt* («El espíritu en el mundo», Innsbruck, 1939, reelaborada a cargo de J. B. Metz, Munich, 1957, la ya citada tesis de licenciatura de nuestro autor, que versa, como indica el subtítulo «Sobre la metafísica de la conciencia finita en Tomás de Aquino»; *Hörers Wortes* («Oyente de la palabra», Munich, 1941, reelaborada a cargo de J. B. Metz, Munich, 1963), el escrito filosófico más importante de nuestro autor, surgido de un curso de clases dictadas en Salzburgo en el verano de 1937. La principal colección de los escritos teológicos de Rahner está formada por los *Schriften zur Theologie*, en varios volúmenes (Einsiedeln, a partir de 1954; trad. ital., Edizioni Paoline, Roma, a partir de 1964). Entre estos últimos recordamos: *Saggi di antropologia soprannaturale*

(Roma, 1965), Saggi teologici (Roma, 1965), Saggi di cristología e di mariologia (Roma, 1965), Saggi di spiritualità (Roma, 1966), Saggi sulla Chiesa (Roma, 1966) y, sobre todo, los Nuovi Saggi, en varios libros (Roma, empezando en 1968). Otra colección de escritos teológicos es *Sendung und Gnade* («Misión y gracia», Innsbruck, 1959). En

258 la serie «*Questiones disputatae*», señalamos de K. Rahner *Zur Theologie des Todes* («Sobre la teología de la muerte», Friburgo, 1958). *Das Problem der Hominisation* («El problema de la Hominización», Friburgo, 1961, en colaboración con P. Overhage), *Christologiesystematisch und exegetisch* («Cristología. Prospectiva sistemática y exegética», Friburgo, 1972, en colaboración con W. Thüsing).

Entre los muchos trabajos de carácter más divulgativo nos limitamos a indicar: *La fe en el mundo* (Friburgo, 1961), *Yo creo en Jesucristo* (Einsiedeln, 1968), *Libertad y manipulación en la iglesia y en la sociedad* (München, 1970), *Transformación estructural de la iglesia como deber y como chance* (Friburgo, 1972), etc. Entre los trabajos editoriales de Rahner sobresalen: la segunda edición de *Lexikon für Theologie und Kirche* (1957-67), el *Handbuch der Pastoraltheologie* (1964-69), el léxico teológico *Sacramentum mundi* (1967-69), «*Concilium*» (fundada con E. Schillebeeckx) y la «*Revista Internacional de Diálogo*».

El trabajo final de Rahner está representado por *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* («Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo», Friburgo, 1976), una formidable obra que retoma los motivos de fondo de su pensamiento (Metz la ha saludado como «la única Summa teológica de nuestro tiempo»).

## 922. RAHNER: FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA.

Rahner es uno de los teólogos del novecientos que más ha insistido en la indispensabilidad de la filosofía por parte de la teología: «no puede haber presentación de la revelación sin teología y no puede haber teología sin filosofía. Una teología no-filosófica sería una mala teología. Y una teología que sea mala no puede prestar el debido servicio a la proclamación de la revelación» (Nuovo Saggi, vol. I, trad. ital., Roma, 1968, p. 150), «no existe teología que no incluya inevitablemente en sí filosofía, que pueda reflexionar y reflexione de hecho sobre la fe cristiana sin el auxilio de una filosofía» (Nuovo Saggi, vol. V, trad. ital., Roma, 1975, p. 109). En efecto, según Rahner, una teología totalmente «autónoma» de la filosofía, esto es, anclada en posiciones «positivístico-fideístas», estaría totalmente destinada a caer «en una filosofía banal, no verificada críticamente» (*Uditori della parola*, trad. ital., Turín, 1967, p. 55) o sea en una «filosofía sofisticada teológicamente y en el fondo falsa» (Ib., p. 54). Además, una teología que no tuviese en su base una filosofía dirigida a demostrar de un modo filosófico, e independientemente de la teología misma, una abertura constitutiva del hombre hacia Dios, correría el riesgo de hacer de la fe algo «colgado en el aire», o sea privado de un significado substancial para el hombre.

## DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

En consecuencia, aun siendo consciente de vivir en «un tiempo en el cual incluso entre los teólogos católicos está difundido un escepticismo exagerado ante una teología fundamental y una justificación “racional” de la fe» (Ib.), Rahner proclama el «oportet philosophari» (Nuovo Sag-gi, vol. III, trad. ital., Roma, 1969 p. 75) y la conveniencia de una «filo-sofía fundamental» capaz de suministrar una sólida base «teorético-científica» a la teología. Pero ¿qué caracteres debe poseer una filosofía que quiera ser autónoma y, al mismo tiempo, preparatoria respecto a la teología? Según Rahner, una filosofía de este tipo no puede ser sino «una antropología metafísica» o «una antropología teológica fundamen-tal», o sea un discurso especulativo sobre el hombre («antropología») dirigido a sacar a la luz su constitucional «predisposición» o «idonei-dad» ante una posible auto-revelación de Dios («antropología teológi-ca») y capaz de servir como base o preámbulo racional de la teología («antropología teológica fundamental»). En otros términos, la filosofía de la religión debe configurarse como «metafísica de una potentia oboe-dientialis respecto a la revelación de Dios transcendente» (Uditori della parola, cit., p. 209).

Este esquema teórico, según Rahner, presenta indudables ventajas metodológicas respecto a las tradiciones protestantes y católicas. En efecto, a diferencia de la filosofía protestante de la religión – que hace de Dios la simple objetivación de la subjetividad humana (pensemos en la teología liberal y su inversión atea en Feuerbach) o bien el término contradictorio, y absolutamente imprevisible, del hombre (pensemos en la teología dialéctica del primer Barth) – la posición de Rahner permite «demostrar cómo la apertura positiva a una eventual revelación de Dios, y por lo tanto a la teología, forma parte de la constitución esencial del hombre sin que por esto el contenido de la revelación se convierta en un relato objetivo, determinable sólo a la luz de tal apertura» (Ib., p. 54). Por cuanto se refiere al catolicismo, Rahner confirma que la propia filo-sofía de la religión tiene la ventaja de suministrar un fundamento filosófico más directo y satisfactorio de la revelación, por cuanto «en la teología fundamental tradicional se explica sólo de modo muy inadecuado cómo el hombre por una parte, a fuerza de su constitución esencial y de su naturaleza espiritual, puede ser capaz de recibir tal “ampliación” de sus conocimientos, y por otra parte cómo estos conocimientos revelados no son ya fundamentalmente una realización necesaria de su constitución esencial» (Ib., p. 45). Al mismo tiempo, aquélla tiene la ventaja de proporcionar un concepto de filosofía «cristiana» aún más adecuado y respetuoso para con las recíprocas autonomías entre filosofía y teología. En efecto, según Rahner, la filosofía resulta «cristiana» no porque la teología hace la función de norma negativa que la preserve del error (según el modelo escolásti-

260

DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 261

co), sino porque, demostrando con la sola fuerza de la razón cómo el hombre está estructuralmente abierto a una posible revelación de Dios, «se supera» necesariamente en teología: «La filosofía es cristiana en un sentido auténtico y originario, cuando se constituye con medios propios a sí misma y, por lo tanto, al hombre en cuanto bautizable y llega por sí-misma a una actitud por la cual se dispone ser superada por la teología fundada eventualmente por Dios. Tal “superación” se entiende en el triple significado que tal término tiene, por ejemplo, en Hegel: la filosofía se supera, o sea se anula a sí misma, en cuanto agota su propia misión y renuncia a la pretensión de ser

la última justificación existencial de la vida humana» (Ib., p. 51). Por lo cual, la filosofía, entendida en su jus-to significado, tiene siempre un carácter «porvenirístico», en cuanto ella es siempre «preparatio Evangelii». Y esto «no en el sentido de un bauti-zo posterior, sino porque constituye al hombre como posible oyente del mensaje de Dios

En conclusión, el futuro de la filosofía es necesariamente la teología: «Dios ha querido la verdad de la filosofía, solamente porque quería para nosotros la verdad de un propio autodesvelamiento... por esto Él tuvo que crear a aquél que la podía callar, tuvo que crear al filósofo que, pudiendo experimentar personalmente a Dios como aquél que calla sobre sí mismo, podía aceptar la revelación como gracia» (Nuovi Saggi, vol. I, trad. ital., Roma 1968, p. 144).

### 923. RAHKER: EL «GIRO ANTROPOLÓGICO».

El giro metodológico que Rahner piensa haber realizado en teología – sea en la «teología fundamental» sea en la «teología de la revelación» – consiste en el que él mismo ha definido como «giro antropológico» (an-tropologische Wende) o «giro antropocéntrico» (cfr. Nuovo Saggi, vol. III, cit., ps. 45-72).

El hilo conductor de tal giro consiste en la idea según la cual «La an-tropología es el “lugar” que incluye toda la teología» (i. Vv., Muys-terium Salutis, trad. ital., Brescia, 1970, p. 12). Esta confirmación no implica de ningún modo un rechazo del teocentrismo tradicional. En efec-to, una vez interpretado el hombre como el «ser de la absoluta transcen-dencia hacia Dios», teocentrismo y antropocentrismo dejan de configu-rarse como términos de una alternativa para convertirse en una única cosa expresada desde dos ángulos diversos (Nuovo Saggi, vol. III, cit., p. 45). En otros términos, el antropocentrismo teológico rahneriano no excluye la centralidad ontológica y teológica de Dios, sino que expresa simplemente un rechazo metodológico «de aquella teoría que considera al hombre como un tema particular al lado de muchos otros (los ángeles

o el mundo material, por ejemplo); o que afirma la posibilidad de enun-ciados sobre Dios que no sean al mismo tiempo enunciados sobre el hom-bre o viceversa» (Ib., p. 46). Análogamente, el antropocentrismo teoló-gico no está en absoluto en contradicción con el «cristocentrismo», por cuanto hablar de Cristo para los cristianos, significa hablar del hombre y viceversa» (Ib.).

Este «giro antropológico» forma una unidad con el modo «transcen-dental» de plantear los problemas teológicos. Por «teología transcenden-tal», o «antropología teológica transcendental» Rahner entiende la bús-queda de las estructuras antropológicas a priori que hacen posible y significante, por parte del individuo, la aceptación de las verdades a pos-teriori de la revelación, haciendo que él sea constitucionalmente recepti-vo ante ellas. El hecho de que en las verdades (históricas) de la revela-ción el hombre encuentre una respuesta a posteriori a sus propias (intemporales) exigencias a priori, no significa sin embargo (la adverten-cia es importante) que, según Rahner, el a posteriori sea deducible del a priori. En efecto, aunque en el hombre exista una receptividad a priori para con el a posteriori – o sea para el mensaje de salvación – no se puede establecer absolutamente a priori ni que Dios deba hablar, ni cómo y cuándo deba hablar. En consecuencia, aun viniendo al encuentro de las expectativas a priori del hombre, o sea de su estructura ontológico-existencial, la salvación, desde el punto de vista de nuestro autor, repre-senta un indeducible dato a posteriori, o sea alguna cosa que eventual-mente se “muestra” de

hecho (por obra de Dios), pero que no se “de-muestra” nunca de derecho (por obra del hombre). Por aclararlo todo con un ejemplo del mismo Rahner: «La persona concreta que yo amo, aquella a la que mi amor encuentra, en la cual mi amor se realiza (sin la cual éste no existe) no puede ser deducida de las posibilidades aprio-rísticas de un hombre, sino que es más bien un “factum” imprescindible, superabundante, un hecho histórico. Sin embargo, el amor hacia la persona concreta se autocomprende sólo si entiende que el hombre es un ser que, para no traicionar su esencia, debe encontrar necesariamente en el amor su propia realización...» (Ib., p. 56).

Análogamente, la realidad de Cristo salvador no puede ser deducida de la expectativa humana en «un absoluto portador de la salvación», puesto que resulta soteriológicamente indispensable que el hombre, más allá de toda deducción trascendental, «encuentre» de hecho a Jesús de Nazareth y vea en él al portador auténtico de la salvación: «La aparición histórica de un Salvador absoluto, la encarnación del Logos divino en nuestra historia, es el milagro absoluto que nos viene al encuentro sin que pueda ser deducido y por lo tanto sin que pueda ser especulativamente arrebatado» (Corso fondamentale sulla fede, trad. ital., Roma, 1977, 4ª ed. 1984, p. 272). Sin embargo, la fe en Cristo alcanza la plena

262 comprensión existencial de sí misma sólo cuando llega a aferrar que Cristo es la respuesta absoluta a la demanda absoluta de salvación que está en el hombre. Como se puede notar, entre Rahner y Tillich existe, a este propósito, una básica concordancia, puesto que ambos tienden a concebir la revelación como una serie de (libres) respuestas divinas a una serie de (necesarias) peticiones humanas: «La importancia soteriológica de un objeto de la teología... puede convertirse en un tema de interrogación solamente en la medida en que se vuelve también tema la capacidad de recepción “soteriológica” del hombre hacia este objeto» (Nuovi Saggi, vol. III, cit., p. 57).

Si bien ha sido acusado varias veces de «reducir» los misterios de Dios y de la salvación «a la medida» del hombre (o al significado existencial que poseen para el individuo), Rahner está convencido de que la teología trascendental (quedando a salvo el carácter sobrenatural e indeducible de las verdades de la fe) es el único modo válido de hablar con provecho de Dios al hombre de hoy. En efecto, a su juicio, sin una reflexión trascendental dirigida a someter los enunciados teológicos a una verificación de su valor antropológico, el cristianismo correría el riesgo de aparecer, a los ojos de los demás, como una especie de «lírica conceptual» (Ib., p. 59) o de «gratuita mitología» (Ib.) inaceptable para una mente adulta: «El hombre hoy ya no considera dignos de fe los contenidos de la revelación y esto por culpa de la teología. Por ello, no es del todo ilógico que él piense que puede dudar también sobre el hecho de la revelación» (Ib., p. 66), «Tratamos de mirar con la máxima objetividad posible la situación espiritual de nuestros días: una persona no educada en un ambiente y según una mentalidad cristiana, oye el enunciado: “Cristo es el Dios hecho hombre”; su primera reacción es la de rechazarlo, como si se tratase de un mitologema a descartar a priori como objeto de reflexión y de discusión (como hacemos también nosotros cuando oímos que el Dalai Lama se considera una reencarnación de Buda)» (Ib., p. 65). En cambio, gracias a la reflexión trascendental, las verdades de la fe se aclaran en toda su seriedad y profundidad, configurándose como verdades que aún no procediendo del hombre están, con todo, dirigidas al hombre y tienen, pues, un substancial (y no accidental) significado antropológico.

Este deseo de salir al encuentro de la «forma mental» (Denkforum) específica de la

modernidad, explica también la actitud de Rahner ante Tomás de Aquino y las posibilidades de utilización de su filosofía. Como se ha indicado, Rahner es de formación tomista y sus escritos filosóficos o están dedicados explícitamente a Tomás o abundan en pasajes tomísti-cos. Sin embargo, su Tomás no quiere ser el que ha sido «embalsama-do» por cierta neoescolástica, sino un Tomás interpretado y desarrolla-do en conformidad con la disposición típica del pensamiento moderno.

## DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

263

Esto aparece evidente desde su primera obra filosófica, comprometida en buscar los «puntos de contacto» (Berührungspunkte) entre el tomis-mo y los clásicos de la cultura moderna y en delinear un Tomás en diálo-go con Kant y Heidegger. Nada atemorizado por el riesgo de «bastar-dear» el tomismo (cosa que le será varias veces echada en cara) al principio de su estudio proclama, en efecto: «Si el lector en este sentido recibe la impresión de que aquí está operando una interpretación de Tomás que procede de la filosofía moderna, el autor no considera tal constatación como una deficiencia, sino como un mérito del libro. Yo por el hecho de que él no sabía por qué otro motivo se podría ocupar de Tomás, si no a causa de los problemas que mueven su filosofía y las de su tiempo» (Geist in Welt, Innsbruck, 1939, p. 13 y sgs.).

También más tarde, Rahner conservará, en relación con su maestro predilecto, una actitud de máxima libertad intelectual. Extrañamente sig-nificativo, a este propósito, es el retrato histórico-filosófico de Tomás delineado por nuestro autor en una conferencia radiofónica de 1970: «No debemos ver en Tomás – como ha hecho León XIII – el mar en el cual confluyen todos los posibles ríos de la sabiduría y del conoci-miento, tanto que no quedaría más que llegar a él sin necesidad de re-correr a otras fuentes de conocimiento y de inspiración. También él es hijo de su tiempo y no ha dicho todo aquello que nosotros debemos hoy investigar y conocer. Sin embargo no tenemos necesidad de apar-tarnos de él ni siquiera para conocer aquello que debemos reconocer, sufrir y hacer como cristianamente y teológicamente característico de nuestro tiempo. El instrumento teológico de procedencia griega, del que él se sirve en su propia teología, podrá ser ampliamente hijo de un pen-samiento objetivista y cósmico en vigor antes del giro copernicano de la filosofía. Su pensamiento reflexiona quizás aún poco explícitamente sobre la historicidad del hombre y de su actividad intelectual y mira aún la historia de cerca con ojo simple y casi ingenuo. Pero no es menos cierto que Tomás se halla en el principio de aquel mundo que aún hoy es el nuestro, un mundo profano y no ya simplemente sacral de un modo tangible. Él, en efecto, es el gran filósofo y teólogo de un sistema de amplio aliento, que reconoce todo aquello que es genuinamente real, colocándolo al mismo tiempo en el sitio que le compete en un gran or-denamiento. Es el teólogo que, yendo en contra de su propio ambiente conservadoramente pío, ha reconocido finalmente con todas las letras la autonomía de la filosofía. Es el teólogo para el cual Dios no es un momento particular, aunque sea el más alto, en el interior del mundo, sino aquel que opera en el mundo sólo a través de “causas segundas”, a través de realidades y fuerzas que son propias del mundo autónomo. Él se sitúa también en el origen de aquel proceso de reflexión teológica, en el cual la fe cristiana deja expresamente el mundo a su propia auto-

nomía y a su propia responsabilidad» (Bekenntnis zu Thomas von Aquin, en *Nuovi Saggi*, vol. V, ob. cit., páginas 19-20).

Coherentemente con esta imagen del filósofo, Rahner opina que el pensamiento de la *Summa Theologiae* se debe dirigir a una visión del mundo ya no cosmocéntrica (como era la de los antiguos) sino antropocéntrica (como la de los modernos). Nuestro autor considera, en efecto, que el paso de la «filosofía de las cosas» a la «filosofía del hombre» representa un «cambio de época» en la historia del pensamiento, del cual ya no es posible prescindir: «Platón, Aristóteles, Tomás serán siempre filósofos actuales, siempre podrán decirnos algo «moderno». Sin embargo, queda como un dato de hecho (incluso si la teología practicada en el ambiente eclesialístico lo ha advertido solamente desde hace unos cuarenta años) que una filosofía actual y por lo tanto también la teología no puede o no debe permitirnos quedar atrasados en relación con la revolución antropológico-transcendental llevada a cabo por la filosofía moderna a partir de Descartes, Kant, a través del idealismo alemán (comprendidas las corrientes de oposición) hasta la fenomenología, la filosofía existencialista y la ontología fundamental de hoy» (*Nuovi Saggi*, vol. III, cit., p. 61).

Ciertamente, observa Rahner, «toda esta filosofía es, si así se puede expresar, profundamente cristiana (con pocas excepciones, como Blondel), en la medida en que se define como filosofía transcendental del sujeto autónomo... (Ib., ps. 61-62). Sin embargo, «la misma filosofía es también profundamente cristiana (mucho más de cuanto han admitido aquellos que, partiendo de la filosofía escolástica moderna, la han criticado). En efecto, en una concepción radicalmente cristiana, el hombre no es un momento en el interior de un mundo constituido por cosas, ni está sometido a las coordenadas de conceptos ónticos derivados de él. El hombre es, en cambio, el sujeto de cuya libertad depende el destino de todo el cosmos» (Ib., p. 62).

En conclusión, si el antropocentrismo constituye «el elemento cristiano presente en la situación histórica del espíritu moderno» (Ib.), es posible, y hasta obligatorio, remitirse a él como el momento «ya imprescindible» de «una actualísima filosofía cristiana y por lo tanto de una, otro tanto actual, teología» (Ib.).

#### 924. RAHNER: EL HOMBRE COMO «OYENTE» DE LA PALABRA.

La obra filosófica más notable de Rahner es *Wort und Wirklichkeit* (1951, 1963), en la cual retoma algunas ideas de *Geist in Welt* (1939), desarrollándolas a la luz de una proyectada «ontología del hombre» dirigida a aclarar, sobre la base del método antropológico-transcendental, la constitutiva apertura del hombre a Dios y a su posible revelación.

Contrariamente a cuanto podría parecer a primera vista o a cuanto podrían sugerir algunas presentaciones manuales, *Wort und Wirklichkeit* no es un libro fácil. Al contrario, como ha observado C. Fabro, «se cuenta ciertamente entre los más arduos de la producción filosófica actual; por el estilo a menudo retorcido y huidizo, por la acumulación de expresiones de la más diversa procedencia, por la simultaneidad de los planos de consideración (lógico, óntico, ontológico, metafísico) y por el continuo paso de uno a otro, por el proceder extemporáneo de las citas tomísticas...» (*La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milán, 1974, p. 29). Dificultad, hay que añadir, que

resuena inevitablemente en cada intento (que quiera ser textualmente fiel) de exposición de su contenido.

«La esencia del hombre, escribe Rahner, es la absoluta apertura al ser en general; en una palabra, el hombre es espíritu. Esta es la primera proposición de la antropología metafísica» (Uditori della parola, cit., p. 66). En efecto, observa heideggerianamente nuestro autor, planteando el problema ontológico acerca del significado del ser del ente, el hombre ya manifiesta un conocimiento provisional del ser en general (Ib., p. 67). Esta situación, que implica el «conocimiento» o la «transparencia» del ser del ente («omne ens est verum»), comporta también, según Rahner, que ser y conocer constituyen una unidad originaria, esto es, que sea «intrínseca a la naturaleza del ser del ente y la relación cognoscitiva consigo mismo» (Ib., p. 68). Ahora, estando el conocerse, en su concepto originario, poseído por sí mismo, se sigue que un ente se posee a sí mismo en la medida en que es ser (Ib.). Obviamente, la forma en que cada ente se posee (o conoce) a sí mismo no es unívoca, sino análoga – en cuanto «el grado de conocimiento y autotransparencia (“subjetividad”) corresponde al grado de valor del ser» (Ib., p. 77) – a lo largo de una escala que va desde los entes más bajos hasta la vida inmanente del dios trino (Ib., ps. 75-82).

Por lo que se refiere al hombre, su apertura al ser consciente en el hecho de que el individuo puede escoger y juzgar a cada uno de los entes sólo sobre la base de un conocimiento aunque sea implícito e irreflexivo, del ser: «Toda afirmación, en efecto, se refiere a un ente determinado y se actúa sólo sobre el fondo de un conocimiento precedente, aunque sea implícito, del ser en general» (Ib., p. 64). Este conocimiento inexpressado del ser (unausdrückliche Seinsverständnis es llamado Vorgriff. Con este término central de su construcción filosófica, que en la edición italiana es traducido por «percezione previa», nuestro autor alude, en efecto, a la pre-comprensión (o pre-aprehensión) del ser por parte del hombre. Tal asimiento anticipante del ser, puntualiza Rahner, se identifica con la capacidad, propia del espíritu humano, de prolongarse dinámicamente hacia la extensión indeterminada de todos los objetos posibles,

o sea hacia aquel horizonte ilimitado en el cual «se recortan» su limitación todos los objetos conocidos o cognoscibles.

La existencia de una percepción previa del ser explica dos fenómenos característicos de la condición humana: 1) «la inevitabilidad» de la interrogación metafísica; 2) la orientación «necesaria» hacia Dios. Por lo que se refiere al primer punto, Rahner declara que el problema metafísico es sólo la expresión formal y reflejo de nuestro quehacer cotidiano con el ser: «el problema ontológico universalísimo es sólo la formulación más universal, revertida de una forma problemática, del juicio que el hombre como tal pronuncia siempre y necesariamente en cada pensamiento y acción suyos» (Ib., p. 157). Tanto es así que la metafísica abstracta del filósofo no es otra cosa que la conceptualización explícita de la metafísica concreta del hombre común. Por lo que se refiere al segundo punto, Rahner sostiene que con la ilimitada apertura del ser también se confirma necesariamente al mismo tiempo (mitbejaht) la apertura al



Absoluto: «Con la necesidad con que se efectúa esta percepción previa... se confirma ya, aunque no se nos la represente, la existencia de un ente que tiene la posesión del ser, es decir, de Dios» (Ib., ps. 94-95). En efecto, escribe Rahner en uno de los pasajes-clave de su disertación, nosotros podemos experimentar lo finito sólo en virtud de la pre-comprensión del Absoluto implícita en la percepción previa: «Die Bejahung der realen Endlichkeit eines Seienden fordert als Bedingung ihrer Möglichkeit die Bejahung der Existenz eines esse absolutum, die implizite schon geschieht in dem Vorgriff auf Sein überhaupt, durch den die Begrenzung des endlichen Seienden, allererst als solche erkannt wird» (Morer des Wortes, 2ª ed. Munich, 1963, p. 84); «La afirmación de la perfección real de un ente postula como condición de su posibilidad la afirmación de un esse absolutum. Esto ya se confirma implícitamente en la percepción previa del ser en general, a través de cuya limitación el ente finito es conocido en primerísima línea como tal» (Uditori della parola, cit., p. 95). Según Rahner, que con estas explicaciones no está demostrando la existencia de Dios (como han opinado algunos críticos) sino nuestra apertura gnoseológica y metafísica al Absoluto, la percepción previa no equivale a «una prueba puramente a priori de Dios» o, más exactamente (como se debería decir para prevenir equívocos), a una asunción a priori de la idea de Dios, puesto que la Vorgriff y su vastitud «se pueden conocer sólo como condición real y necesaria de todo conocimiento de un ente real, de lo cual son condición necesaria» (Ib.). O sea, aquello que nosotros llamamos conocimiento o experiencia transcendental de Dios es un conocimiento aposteriórico en cuanto... sucede sólo y siempre en el encuentro con el mundo... en este sentido tiene razón la tradición secular escolástica cuando subraya, contra el ontologismo; que el hombre posee solamente un conocimiento aposteriórico de Dios a partir del mundo»

(Corso fondamentale sulla fede, cit., p. 81). En otros términos, la deducción rahneriana hace hincapié en el hecho de que nosotros, no pudiendo percibir nada empírico y limitado si no es en el fondo de un ilimitado horizonte de ser, no podemos dejar de tener una noción, aunque sea vaga y confusa, del infinito – y por lo tanto de conocer implícitamente a Dios: «Por esto Santo Tomás, refiriéndose naturalmente a los seres capaces de conocimiento intelectual, puede decir con toda verdad: “omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito” » (Uditori della parola, cit., p. 96).

Todo esto implica que el hombre es «espíritu», o sea que él vive su vida «en continua tensión hacia el Absoluto, en una apertura a Dios» (Ib., p. 97). Esta situación, advierte nuestro autor, no es una circunstancia que pueda verificarse o no en el hombre, a su «beneplácito», puesto que es la estructura misma que lo hace tal: «Él es hombre solo porque está en camino hacia Dios, lo sepa o no expresamente, lo quiera o no. Él es siempre el infinito totalmente abierto a Dios» (Ib., ps. 97-98). Tanto es así, añade Rahner en una nota, que «No es él quien abre por sí mismo la relación con Dios: su apertura le es intrínseca por sí: él sólo puede “neutralizarla” o “acogerla” (Ib., p. 98, nota n. 9). La tesis según la cual el hombre, antes de formarse la idea explícita de Dios y de hablar sobre Él, está ya en posesión de una comprensión original y no reflexiva del Absoluto, es una de las convicciones más radicales de Rahner, sobre la que ha insistido repetidamente en todas sus obras, y sobre todo en el Curso fundamental sobre la fe: «El conocimiento de Dios siempre se produce de manera atemática y desprovisto de nombre, y no existe solamente desde el momento en que comenzamos a hablar. Cada discurso al respecto, aunque necesario, remite sólo y siempre a esta experiencia transcendental como a aquella en la cual aquello que llamamos “Dios” se dice siempre silenciosamente al hombre» (ob. cit., p. 41).

Verificada la existencia de una relación primordial con el Infinito, parecería que Dios es «el ser siempre abierto y revelador» y que su luz ha «brillado» desde siempre en todo hombre. Pero en tal caso no tendría sentido hablar de una revelación (histórica) de Dios, puesto que Él sería desde siempre el-ya-completamente-revelado. Surge así el problema: «de qué manera una antropología y una metafísica cristianas deben explicar la naturaleza del hombre para hacer que, a pesar de su transcendencia sobre el ser en general y la transparencia interior del ser, esta transcendencia no anticipe el contenido de una posible revelación y siga siendo posible por lo tanto una libre apertura de Dios...?» (Ib., p. 106). Rahner intenta resolver la cuestión en páginas de lo más enredadas y repetitivas, que, reducidas a lo esencial, llevan a las conclusiones siguientes.

En primer lugar, Dios no es en modo alguno el Ser totalmente abierto porque el hombre, en virtud de la finitud de su espíritu, «no puede

268 alcanzar por sí mismo un conocimiento positivo de aquello que “transciende” el ámbito del mundo finito, aunque el más allá, presente en la experiencia transcendental del límite, condicione y haga posible su conocimiento sensible» (Ib., p. 109; cfr. Ib., p. 117). Por lo demás, el hecho mismo de que el hombre se planteé la pregunta acerca del ser es signo de que él no conoce el ser (y por lo tanto) a Dios en toda su cognoscibilidad y transparencia: ««Si así fuera, o el hombre debería “po-seer” de un modo absoluto “el ser”, y ser Dios mismo, o bien el ser absoluto de Dios debería mostrarse al hombre por sí mismo. Pero si el hombre poseyera en una medida absoluta el ser en su propia transparencia o esta transparencia fuera en él el principio inmediato de su autorrealización en la que en lenguaje teológico llamamos beatífica, el ser problemático y afirmado tan transparente en sí no podría al mismo tiempo ser para él originariamente problemático» (Ib., p. 118).

En segundo lugar, Dios aparece frente al hombre, ser inteligente y libre, como una Potencia inteligente y libre que lo sujeta: «Dios es el fin de la percepción previa del espíritu humano precisamente en cuanto aparece como potencia libre frente a lo finito» (Ib., ps. 123-24), «el hombre siendo inteligente, en el conocer en cuanto tal el ser absoluto, se encuentra frente a él como frente a una persona libre y dueña de sí misma» (Ib., p. 124). Ahora, delante de este Dios libre – y de las posibilidades aún no agotadas de su libertad – el hombre no puede dejar de esperar, con amor, su posible automanifestación. Es verdad que el hombre no sabe aún si y cómo el Ignoto libre, que escapa a sus cálculos, tiene intención de actuar: «Dios es el misterium imperscrutabile, cuyos caminos son inexplorables y cuyas decisiones son imprevisibles» (Ib., p. 127). Sin embargo, él no puede eximirse de «tender» el oído hacia lo Eterno, en la esperanza de que este último rompa su silencio y abra sus abismos al espíritu finito. Por lo cual, si la primera proposición de la antropología metafísica de Rahner sostiene que «el hombre es espíritu», la segunda afirma que «el hombre es ente que, amando libremente, se encuentra ante el Dios de una posible revelación» (Ib., p. 145).

Pero el hombre es el ente-en-espera de Dios, «dónde está en la existencia del hombre el punto concreto en el cual puede «tender» el oído a una posible revelación de Dios, para poderle oír realmente, en el caso de que ésta, como autoapertura de Dios, suceda efectivamente o haya sucedido?» (Ib., p. 149). ¿Quizás tal revelación habrá que buscarla o hipotetizarla en la pura interioridad del espíritu, en el «éxtasis» del alma fuera del espacio y del tiempo o en la obscura interioridad de un «sentimiento profundo» en cuya infinita ansia habla el infinito? (Ib.). A estas preguntas Rahner

responde que no es posible determinar apriorísticamente un lugar privilegiado de la revelación, «de modo que se lo pueda repo-ner en una parte bien definida de la constitución esencial del hombre»

## DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

269

(Ib., p. 153). La única tesis a priori que se puede afirmar a este propósi-to – sin implicar una limitación previa de los modos de la revelación divina – es que ella deberá tener como lugar efectivo el hombre mismo (Ib., p. 154).

Ahora, puesto que el hombre es por naturaleza espíritu, y el espíritu, en cuanto libertad encarnada en el espacio y en el tiempo, es por natura-leza historia e historicidad, el «lugar» de una posible revelación divina será necesariamente la historia del hombre (Ib., p. 155). Además, pues-to que el ser extra-mundano de Dios, mientras el hombre siga siendo lo que es, no puede manifestarse directamente (como sucederá en la visión beatífica) sino sólo a través de la palabra entendida como «signo repre-sentativo de aquello que no es dado en sí mismo» (Ib., p. 153) – se si-gue que la revelación de Dios coincidirá con la palabra en forma huma-na, de Dios. Estamos por lo tanto en la tercera y última proposición de la antropología metafísica de Rahner: «el hombre es el ente que en la historia debe tender el oído a una eventual revelación histórica de Dios a través de la palabra humana» (Ib., p. 208). En este punto, habiendo demostrado la idoneidad del hombre hacia la revelación y habiendo es-tablecido algunas condiciones transcendentales de ella – en base al prin-cipio de que «Dios puede revelar sólo aquello que el hombre puede escu-char» (Ib. ps. 153-54) –, la filosofía ya ha agotado su misión de «antropología teológica fundamental». En su lugar aparece pues la teo-logía positiva que se ocupa del hecho (y ya no de la simple posibilidad) de la revelación.

### 925. RAHNER: EL OPTIMISMO SALVÍFICO UNIVERSAL.

Si como filósofo Rahner se ha concentrado sobre todo en la constitu-tiva apertura del hombre a Dios y en los presupuestos antropológico-transcendentales de la Revelación, como teólogo se ha movido en casi todos los campos de la fe cristiana, aportando siempre – como lo de-muestra el enciclopédico corpus de los *Schriften zur Theologie* – una im-pronta original.

El núcleo temático e histórico de la teología de Rahner está constio-tuído por la «gracia salvificante», entendida como misterio supremo en el que se apoya toda la Revelación y vida de la Iglesia. Remitiéndose a las enseñanzas del Concilio Vaticano II (que a su vez se remite a M. J. Scheeben), nuestro autor afirma la existencia de una «jerarquía» entre los misterios y la posibilidad de reconstruir, partiendo de un misterio prin-cipal, toda la arquitectura de las verdades cristianas. En efecto, «si Tri-nidad y encarnación están implícitas en el misterio de la gracia, se enten-derá que la gracia no solamente forme parte del núcleo de la realidad

270de la revelación y de la salvación, sino que lo constituya» (Nuovi Saggi, vol. III, cit., p. 58). En la base del interés rahneriano por la gracia, que es el misterio que toca

al hombre desde más cerca, no está solamente la perspectiva «antropocéntrica» en la cual se mueve su pensamiento, sino también una «preocupación» teológica de primer orden: la posibilidad universal de la salvación. Problema que representa quizás – a nuestro parecer – el aspecto humanamente e intelectualmente más característico de su obra de teólogo.

Según Rahner, el cristiano no debe sentirse miembro de un pequeño grupo de «esotéricos» o de «fanáticos» que creen ser los únicos y exclusivos depositarios de la gracia y de la salvación (cfr. *Nuovi Saggi.*, vol. I, cit., ps. 667-68), sino «un hombre que no quiere un paraíso del que otro sea excluido de entrada» (*Nuovi Saggi*, vol. V, cit., p. 696), o sea un individuo persuadido de la necesidad <

Rahner considera que «el optimismo salvífico universal» representa «uno de los resultados más notables del Vaticano II» (*Nuovi Saggi*, vol. V, cit., p. 683) y «uno de los fenómenos más sorprendentes del desarrollo de la conciencia de la fe» por parte de la Iglesia – sobre todo «ante el mundo profano y extracristiano» (*Ib.*, p. 686). En consecuencia, él declara «sorprenderse» bastante al constatar cómo durante el Concilio «ha habido pocas controversias sobre tal optimismo salvador, cómo el ala conservadora ha presentado poca oposición sobre este punto, cómo una cosa de este tipo ha pasado inobservada en el palco...» (*Ib.*, p. 683). No obstante, insiste nuestro autor, refiriéndose a la segunda tesis según la cual Dios concedería la posibilidad de salvación también a los no-cristianos y a aquellos que han ignorado el Evangelio, «quien conoce un poquito la historia de la teología y de las declaraciones magisteriales de la Iglesia, no acabará nunca de maravillarse... En su oído, en efecto, re-suenan aún la frase: quien no cree será condenado. Él piensa en la doctrina agustiniana de la “masa condenada” de la cual Dios en su inefable gracia salvará un grupo de elegidos, mientras todos los otros no bautizados seguirán en su justo castigo. Recuerda cuántos teólogos han existido

## DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

271

hasta el día de hoy, los cuales, apoyándose en sutiles diferencias doctrinales, nunca han querido comprender el sentido de la afirmación mencionada por nosotros [la concerniente a la universal voluntad redentora de Dios], o bien han tratado siempre de eludir su significado simple y claro, su fuerza, aferrándose en cavilosas sutilezas» (*Nuovi saggi*, vol. I, cit., p.679).

El propio Rahner recuerda algunas de estas «sutilezas»: aquella según la cual los no-cristianos no serían capaces de creer porque no tienen la revelación histórica de la palabra divina «y sin una auténtica fe, ninguna salvación es posible» (*Ib.*, p. 68) ; aquella según la cual los no-cristianos, siendo como menores de edad y por lo tanto no aptos para la salvación, alcanzarían solamente el anti-infierno (el «limbo»), como los niños que mueren sin ser bautizados (*Ib.*); aquella según la cual los no-cristianos no estarían comprendidos en la revelación y en la gracia por justa sentencia, ya que ellos, por su grave culpa contra la ley natural, se habrían hecho indignos, desde el principio de tal encuentro con la revelación verbal y con la gracia divinizante (*Ib.*); aquella según la cual los no-cristianos deberían por lo menos haber vislumbrado la revelación primordial acaecida en el paraíso terrestre – como si esta última, observada nuestro Señor, hubiera «podido transmitirse, a través de algo como son dos milenios de años» (*Ib.*).

Los documentos conciliares a los que se refiere Rahner para defender su propio optimismo salvífico son substancialmente la *Lumen gentium* (n. 16 del segundo capítulo), la *Gaudium et spes*, (ns. 19-21-22 del primer capítulo de la primera parte) y el Decreto sobre las misiones (n. 7). En estos escritos se reconoce en efecto, como proclama la *Gaudium et spes*, que «Cristo... ha muerto por todos (cfr. Rom. 8,32) y la vocación última del hombre es efectivamente una sola, la divina», por lo cual «debemos suponer que el Espíritu Santo da a todos la posibilidad de participar, en el modo que Dios conoce, del misterio pascual» (Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, cap. I, n. 22). Sin embargo, los documentos vaticanos, como indica el mismo Rahner, no sólo motivan su opinión «con extrema brevedad y genericidad» (Nuovi Saggi, vol. III, cit., p. 227) sino que declaran que «solamente Dios conoce los caminos a través de los cuales los cristianos alcanzan la salvación y la justificación» (Ib., p. 228). Nuestro autor opina en cambio que el teólogo debe reflexionar ulteriormente sobre tales problemas, a costa de re-correr «vías aún inexploradas» (Ib.). Además, él estima que no existe «algún motivo» para no extender incluso a los ateos las lapidarias declaraciones conciliares acerca de los hombres de «buena voluntad», en cuanto sería «arbitrario» reconocer «en línea de principio a un pagano politeísta, definido por Pablo como “sin Dios” (Ef. 2,12), una posibilidad de salvación esencialmente mayor que la que se atribuye a un ateo

272 moderno, cuyo “ateísmo” personal es ante todo el producto de su situación social» (Ib., p. 225).

La doctrina de la existencia de una eficaz voluntad salvífica de Dios es desarrollada por Rahner a través de una original utilización de los conceptos de «gracia», «revelación» y «salvación». Tomando posición ante el problema de si la gracia es un don creado o increado, nuestro autor afirma que no es la comunicación de una verdad sobrenatural distinta a Dios, sino la comunicación misma de Dios a los hombres, en cuanto Él, queriendo que todos se salven (cfr. 1 Tim. 2,4) no puede dejar de «ofrecerse» a cada uno. En consecuencia, la gracia constituye un «existencial» de la condición humana concreta (Corso fondamentale sulla fede, cit., p. 163). En efecto, Dios, según Rahner, es el Ser que llena, por medio de una oferta absoluta, el vacío que está en el hombre bajo la forma de una pregunta igualmente absoluta: «la transcendencia del hombre ya en un principio es querida como el espacio de una autocomunicación por parte de Dios, en la cual solamente tal transcendencia encuentra su realización total. El vacío de la criatura transcendental existe en el orden que es el único real, porque la plenitud de Dios crea este vacío con el fin de participarle de sí mismo» (Ib., p. 171).

El hecho de que la gracia se haya concedido a los hombres como «existencial de su existencia concreta» (Ib., p. 175) y represente por lo tanto un «existencial perenne» (Nuovi Saggi, vol. IV, cit., p. 631) no excluye obviamente su carácter «sobrenatural». En otros términos, si bien el hombre está constitutivamente «abierto» a la gracia, esta última, en cuanto «existencial sobrenatural» es el fruto de un gratuito y amoroso don de Dios: «Nos adentramos... en el corazón de la concepción cristiana de la existencia cuando decimos: el hombre es el evento de una libre, absoluta autocomunicación gratuita y perdonante por parte de Dios». (Corso, cit., p. 161). En consecuencia, puntualiza nuestro autor, lo existencial de la gracia no se convierte en algo «natural» por el hecho de que sea concedida a todos los hombres» (Ib., p. 175). La universalidad de la gracia comporta la universalidad de la revelación de Dios al individuo. En efecto, si la gracia divina no está «a unos pocos... intermitente y puramente individualista, sino que es la íntima y sola dinámica perenne y universal

de todo suceso humano» (Nuovi Saggi, vol. I, cit., p. 681), hay que admitir a la fuerza que «siempre en la historia de la humanidad debe estar operando una revelación sobrenatural de Dios dirigida a la humanidad y de modo tal que alcance efectivamente a cualquier hombre» (Corso, cit., p. 201). Pero si siempre llueve la gracia y la revelación se «despliega» o «brilla por todas partes» (Nuovi Saggi, vol. I, cit., p. 681) debe existir una posibilidad de salvación en todo punto del espacio y del tiempo. Es más, la historia del mundo llega a ser historia de la salvación, sin que ésta excluya la posibilidad paralela de la perdición, en

## DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

273

cuanto «la salvación no operada en libertad – avisa católicamente Rahner – no puede ser salvación» (Corso, cit., p. 200).

A la previsible objeción según la cual una gracia universal, una revelación universal y una posible salvación universal podrían, entre otras cosas, disminuir: a) el alcance de la revelación histórica; b) la función imprescindible de la Iglesia en el proceso de la salvación; c) la importancia fundamental de las misiones, nuestro autor responde con una serie de argumentaciones entrelazadas. La primera dificultad encuentra, por parte del propio Rahner, una formulación pregnante: «si Dios desde siempre y en todo lugar se ha comunicado en sí mismo, en su Pneuma santo..., si toda la historia de la creación ya se encuentra sujeta por una autocomunicación divina..., entonces parece que por parte de Dios ya no pueda verificarse nada nuevo» (Ib., ps. 190-91). Dicho de otro modo: qué relación existe entre la revelación universal de Dios a través de la transcendencia humana y la particular e histórica de Dios a través de Cristo? Según Rahner, el único modo correcto de conciliar «el suceso histórico y el espacio-temporalmente puntiforme de la cruz» (Ib., p. 406), o sea la revelación «categorial» con la auto-oferta universal de Dios, o sea con la revelación «transcendental», es vislumbrar, en la primera, la punta o el completamiento esencial de la segunda: «la historia de la revelación tiene su vértice absoluto cuando la autocomunicación de Dios a la realidad criatural espiritual de Jesús... alcanza para tal realidad y por lo tanto para todos nosotros su meta insuperable» (Ib., p. 233).

A la segunda objeción, la relativa a la posibilidad de una salvación universal que parecería disminuir la necesidad de la Iglesia y de una fe eclesialmente explícita con el fin de la salvación, Rahner responde que: «debiendo nosotros tener presente ambos principios juntos: la necesidad de la fe cristiana y la universal voluntad salvífica del amor y de la omnipotencia divina, nos es posible hacerlo únicamente de una manera. La manera es la siguiente: todos los hombres deben, bajo cierto aspecto, pertenecer a la Iglesia... A su vez, eso quiere decir que deben existir varios grados de pertenencia a la Iglesia» (Nuovi Saggi, vol. I, cit., p. 761). En efecto, continúa nuestro autor, por un lado deben existir grados de sentido ascendente, que van del simple bautizo a la profesión de la fe cristiana y al reconocimiento del gobierno visible de la Iglesia, para llegar después hasta la comunión de vida en la eucaristía y en la santidad realizada. Por otro lado deben existir también en sentido descendente, partiendo del hecho explícito de haber recibido el bautismo para llegar hasta un cristianismo no-oficial o anónimo (Ib.).

## 926. RAHNER: LOS CRISTIANOS ANÓNIMOS.

La tesis de la posibilidad universal de la salvación desarrollada por Rahner desemboca pues en la doctrina de los llamados «cristianos anónimos» (Die anonymen Christen), que representa uno de los conceptos más interesantes, pero también más discutidos y atacados, de su teología.

Nuestro autor reconoce que la expresión «cristianos anónimos» puede suscitar «alguna dificultad» (Nuovi Saggi, vol. IV, cit., p. 622) aunque considerándola «inevitable, mientras no se avance una propuesta mejor» (Nuovi Saggi, vol. V, cit., p. 694). En efecto, el adjetivo «anónimo» implica que a la cosa connotada le falta el nombre, «pero por el hecho de que una semilla no sea aún una planta desarrollada, no se dice que se le deba negar el nombre que la planta, en el cual está destinada a desarrollarse, lleva» (Ib., p. 693). En todo caso, según Rahner, un hombre puede ser llamado cristiano anónimo cuando «por un lado, de hecho ha aceptado libremente, a través de la fe, la esperanza y la caridad, el ofrecimiento de la autoparticipación sobrenatural por parte de Dios y, por otro lado, no es aún simplemente un cristiano desde el punto de vista social (a través del bautismo y la pertenencia a la Iglesia) y en su conciencia objetivamente (a través de la fe cristiana explícita, brotada de la escucha del mensaje cristiano explícito)» (Ib., p. 681). En otros términos, cristiano anónimo o «implícito» es aquel que, aun encontrándose fuera del perímetro social de la Iglesia y aun no siendo cristiano en un sentido «eclesial kerigmático, institucional, categorial histórico» (Ib., p. 682) resulta hallarse en posesión de la gracia santificante y aparece por lo tanto «justificado y santificado, hijo de Dios, heredero del paraíso, positivamente dirigido por la gracia a su salvación eterna y sobrenatural aún antes de haber aceptado un credo explícitamente cristiano y de haber recibido el bautismo» (Nuovi Saggi, vol. IV, cit., ps. 624-25).

Todo esto sucede porque Dios, como sabemos, se auto-participa (o revela) a todos a través del existencial sobrenatural de la gracia y por lo tanto concede a todos la posibilidad de la fe y de la salvación «aun sin contacto con la predicación explícita del Evangelio» (Nuovi Saggi, vol V, cit., ps. 692-93). Y puesto que la salvación alcanzada o alcanzable por cualquier hombre es la salvación de Cristo o propter Christum – en cuanto «contra salvación no existe» (Saggi di antropologia soprannaturale, Roma, 1969, p. 566; cfr. también Nuovi Saggi, vol. I, cit., p. 762) – aquel que se deja «coger» por la gracia es necesariamente un cristiano aunque lo sea de un modo «implícito». La teoría del existencial sobrenatural permite por lo tanto, según Rahner, poner un rayo de luz sobre aquello que los textos del Concilio no se «atreven» a aclarar: esto es, cómo puede existir, en un hombre sin Evangelio, una fe sobrenatural en Dios. En verdad, puntualiza Rahner, esta fe es operante siempre que un hombre, acep-

tando su propia apertura al Infinito, y por lo tanto a sí mismo, acepte al mismo tiempo el auto-ofrecimiento gracioso de Dios, pero todo esto ¿no está en conflicto con la falta de conciencia, por parte de todos los hombres, de ayer y de hoy, de la auto-comunicación de Dios? Y, ¿cómo puede un ateo convencido pertenecer al grupo de los cristianos anónimos?

A esta dificultad, nuestro autor, responde distinguiendo entre trascendental y atemático y plano categorial y reflejado, o sea entre conciencia implícita («en lo

profundo del corazón») y consciencia explícita (a ni-vel verbal y conceptual). Sobre esta base nuestro autor llega a contemplar la posibilidad de una auténtica fe «interior» incluso en quien se profesa ateo «de palabra», y de una efectiva incredulidad «de corazón» también en aquel que se declara «verbalmente» creyente. En otros términos, la distinción rahneriana entre plano profundo y plano reflejado contempla la eventual coexistencia entre «ateísmo categorial» y «teísmo trascenden-tal», y, viceversa, entre «teísmo categorial» y «ateísmo trascendental». En efecto, aclara nuestro teólogo, «la aceptación categorial de Dios, hecha en el nivel de la teoría, y la decisión categorial no representan aún una garantía de que el hombre tome realmente en serio, también en las dimensiones más profundas de su libre decisión trascendental, la relación trascendental y necesaria que lo'ate a Dios. En palabras más simples: Puede verificarse que un hombre o sin más un "cristiano" acepte a Dios en la objetivación de su propio conocimiento y de su propia liber-tad. Puede verificarse que llegue a declararse "teísta" y crea atenerse a las normas morales fijadas por Dios: y con todo seguir negando a Dios en el fondo de su corazón pecando contra la moral y la fe. Todo esto no es menos posible de cuanto lo sea la coexistencia entre un ateísmo categorial y un ateísmo trascendental...» (Nuovi Saggi, vol. III, cit., ps. 237-38). Según Rahner, la doctrina de los cristianos anónimos no comporta de ningún modo la inutilidad de la predicación explícita. En efecto, el cristianismo anónimo precede ciertamente, pero no convierte en super-fluo al cristianismo explícito; es más lo reclama para su misma esencia y dinámica específica (Nuovi Saggi, vol. IV, cit., p. 632). De ahí el per-manente valor del impulso misionero: c

276A pesar de estas puntualizaciones, la teología rahneriana de la salva-ción ha dado pie a distintas críticas (para algunas de las cuales, y para la bibliografía correspondiente, cfr. Anita Róper, *I cristiani anonimi*, trad. ital., Brescia, 1967). Por ejemplo, se ha sostenido que si un hom-bre puede llamarse auténticamente cristiano sólo en virtud de su plena y explícita pertenencia a la Iglesia de Cristo (sellada por el bautizo) no existirá ningún cristiano «anónimo», y mucho menos, un cristianismo anónimo. O bien se ha replicado que Rahner, más allá de las sutilezas verbales, acaba objetivamente por poner en duda el rol decisivo de la Iglesia en el interior de la economía de la salvación y el alcance vital de las misiones. O bien se ha acusado a nuestro autor de manipular libre-mente los datos de la Revelación y de hacer teología especulativa en de-trimiento de la positiva: «Pero aquí ¿no se ha razonado demasiado? Da la impresión de que en Rahner la razón no hace ya de esclava sino de señora» (B. Mondin, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, vol. I, cit., p. 154). Además se ha destacado que Rahner, con su doctrina del ateísmo, ha ido bastante más allá del moderado optimismo salvífico de la Igle-sia, enfrentándose no sólo a la Biblia y sus invectivas contra los no cre-yentes (que él interpreta en el sentido de simples "discursos de amena-za") sino también a algunas declaraciones magisteriales del propio Vaticano II. Por ejemplo, en la *Lumen gentium* se dice que «el Santo Concilio... enseña, apoyándose en la Sagrada Escritura y en la Tradi-ción, que esta Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación, por-que sólo Cristo, presente entre nosotros en su Cuerpo que es la Iglesia, es el Mediador y el camino de la Salvación, y Él mismo, incluyendo ex-presamente la necesidad de la fe y del bautismo (cfr. Marco 16,16; Juan 3,5), ha confirmado al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la cual los hombres entran por el bautismo como por una puerta. Por esto no pueden salvarse aquellos hombres que, aun no ignorando que la Igle-sia católica ha sido fundado como necesaria por Dios mediante Jesu-cristo, no quieran entrar en ella o en ella perseverar»



(Constituzione dog-matica sulla Chiesa, n. 14). En efecto, la teoría de los cristianos anónimos ¿no corre quizás el riesgo de resolverse – contra tódo proyecto dialógi-co y ecuménico – en un intento manifiesto de «fagocitación» de las otras religiones y visiones del mundo, reducidas, todas ellas, a formas anóni-mas del cristianismo? Incluso prescindiendo de las críticas al concepto de cristianismo anóni-mo, la figura de Rahner, en el interior del área católica, ha estado en el centro de un vivo debate, que ha visto alternarse, en sus extremos, a exaltadores y a denigradores. Así, mientras para algunos ha parecido una especie de «escribano del Espíritu Santo» (así fue saludado en tiempos del Concilio), a otros les a parecido un «corruptor» del tomismo y uno

## DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

277

de los mayores responsables de la crisis actual de la Iglesia: «¿No podremos entonces decir, parafraseando una expresión de Santo Tomás diri-guida a Averroes, que Rahner “... non tam est thomista, quan philo-sophiae thomisticae depravator”? No hay, en efecto, noción fundamental de la metafísica tomista que Rahner no haya transtornado y convertido en irreconocible» (C. Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, cit., p. 202); «Las fórmulas y perspectivas insólitas a las que él ha llega-do, no sólo en filosofía sino también en teología (rozando el relativismo de las fórmulas dogmáticas)... son el síntoma de la turbación profunda que su obra está produciendo en todos los niveles en la vida de la Igle-sia...» (Ib., p. 15). En una posición intermedia se sitúan aquellos estu-diosos católicos que, partiendo de formas más articuladas de análisis y de juicios, vislumbran en su figura un símbolo de las grandezas y de los límites del período conciliar.

### 927. VAHANIAN: EL CRISTIANISMO EN LA ÉPOCA DE LA MUERTE DE DIOS.

Una de las principales características del pensamiento teológico de la postguerra ha sido la explosión de las «teologías de la secularización» (§929) y de las «teologías de la muerte de Dios» (§931). De tales movi-mientos Vahanian y Robinson han sido considerados a menudo «expo-nentes» o, por lo menos, «precursores». En realidad, como resulta claro con la distancia del tiempo, ellos no han sido ni una cosa ni otra. No han sido «exponentes» de las teologías de la muerte de Dios en cuanto se han limitado a una constatación histórico-sociológica del eclip-sarse de Dios en nuestra civilización (Vahanian) o a una crítica de las interpretaciones metafísicas y sobrenaturalísticas del cristianismo (Ro-binson), sin con ello llegar a hacer de la muerte de Dios un principio de metodología teórica, o sea un dato con una función normativa respecto a toda posible construcción teológica. Vahanian y Robinson no han sido 'tampoco «precursores» de tales teologías (según otro lugar común), por cuanto, si se examinan atentamente las fechas, se observa por ejemplo que *The Death of God* de Vahanian es de 1961, pero también lo es *The New Essence of Christianity* de Hamilton. Análogamente, *Fíonest to God* de Robinson es de 1963, pero del mismo tiempo lo son también *The Se-cular Meaning of the Gospel* de P. van Buren y *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* de T. Altizer (del mismo período son también

algunas conferencias de Cox, posteriormente recogidas en *God's Revolution and Man's Responsibility* de 1965, que contienen in nuce y por lo tanto en forma más radicalizada, algunos motivos típicos de *Secular City*, de 1965). La relación que une a Vahanian y Robinson a las citadas

278corrientes es de otro tipo y consiste, más exactamente, en la participación en una análoga «atmósfera» teológica y cultural calificada por la reflexión, aunque sea seguida diversamente en el progresivo declive, en el hombre metropolitano del siglo XX, de las tradicionales imágenes religiosas de Dios y, en el límite, de Dios mismo. Gabriel Vahanian (de la *Église Reformée de France*) nació en 1927 en Marsella. Realizó sus estudios en Grenoble, en la Sorbona, en la Facultad de teología protestante de París y en el *Theological Seminary* de Princeton. De 1955 a 1958 fue profesor en la Universidad de Princeton y, a continuación, *Director of Graduate Studies in Religion* en la Universidad de Syracuse. Su obra más importante e influyente es *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era* (Nueva York, 1961). El punto de partida de Vahanian es la constatación del progresivo abandono, por parte de la cultura occidental actual, de la comprensión cristiana del hombre y del mundo: «Así como en nombre de la libertad, de la dignidad humana y de la autodeterminación, las antiguas colonias repudian ahora a las naciones que (si bien tal vez inconscientemente) les enseñaron el significado de estos ideales, la cultura occidental se está desacomodando del espíritu cristiano que hasta ahora la ha alimentado» (*La muerte de Dios*, trad. ital., Roma, 1966, p. 27). En efecto, nuestra visión de las cosas «no es ya trascendentista, sino imanentista, no es ya sagrada o sacramental, sino laicista o profana» (*Ib.*, p. 28) y nosotros vivimos, como ya había sostenido Nietzsche, en el tiempo post-cristiano de la muerte de Dios: «El período post mortem Dei se divide en dos épocas distintas, cuyo punto de encuentro está grosso modo entre las dos guerras mundiales. Hasta entonces, la muerte cultural de Dios significó algo anti-cristiano; después y hasta hoy la muerte de Dios significa algo de enteramente post-cristiano» (P. Ramsey, Prefacio a *La muerte de Dios*, cit., p. 13). A pesar de las perdurables manifestaciones de «religiosidad», el cristianismo de nuestra época sufre en efecto «no de una muerte cruel, sino una dulce eutanasia» (*La muerte de Dios*, cit., p. 28).

Ante esta situación nuestro autor no pretende hablar como teólogo, sino fundamentalmente como historiador y como sociólogo: «yo intento en las páginas siguientes demostrar históricamente, pero brevemente, algunos precedentes de esta gradual corrosión y autoinvalidación del cristianismo» (*Ib.*, p. 28). En otros términos, aquello que importa en Vahanian no es la enunciación de un nuevo verbo hecho objetivo (o considerado como tal) que es eclipse de Dios y del cristianismo en el ámbito de nuestra civilización. A su juicio, nosotros vivimos en una «post-christian era» por una serie de razones interconexas. En primer lugar «porque el cristianismo ha decaído en la religiosidad» dejando de definirse en términos de fe bíblica y adquiriendo los atributos del «moralismo» o los de «un estado de bienestar psicológico y emocional» (*Ib.*, p. 192). Per-

## DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

ogadido barthianamente y bonhoefferianamente de que la «religiosidad» qp es expresión de fe genuina, sino sólo de infantilismo egoístico e idolá-grico, Vahanian reduce la religiosidad triunfante en América y en otras zonas del mundo a pura «religionite» que nace de la decadencia del auténtico espíritu cristiano: «la laicización del cristianismo no se ha visto acom-pañada de la eliminación del sentimiento religioso. En sus formas más bajas aquel sentimiento ha crecido hasta llegar a ser una polulante «reli-gionite». La religiosidad actual por eso no es ní cristiana ni puramente laica. Es idólatra...» (Ib., p. 169). En consecuencia, contra aquellos cre-yentes que de vez en cuando se pavonean de un presunto «renacimiento de la fe», nuestro autor hace notar que la religiosidad, empezando por la «formal, inocua y más bien higiénica» del hombre común, es «el ma-quiavelo con el cual el secularismo triunfa sobre la fe en Dios» (Ib., p. 64).

Es más, la religiosidad actual y la mentalidad corriente del humanis-mo no-cristiano no resultan ser, en última instancia, manifestaciones con-comitantes: «En el fondo ambas son antropocéntricas e inmanentísticas. La primera vende dioses en lata, la segunda el hombre en lata».

Ahora, sigue nuestro autor, es precisamente «esta religiosidad, más que cualquier madurez ecuménica, lo que promueve la participación in-terconfesional y no confesional en los hechos religiosos de masas. Aun-que haya pasado mucho tiempo desde que los cristianos eran echados a los leones, el principio no ha cambiado mucho: panem et circenses se ha transformado en religionem et circenses. ¿Qué otra cosa puede pedir, en lugar del pan, un país rico?» (Ib., p. 81). Obviamente, el Dios corres-pondiente a esta religiosidad sincretística e idólatra no puede ser más que un Dios disminuído: «Nosotros hemos domesticado a Dios de tal modo que, como Esperando a Godot parece insinuar, Él se disuelve en un tragico-cómico atavismo mitológico, o se ha empequeñecido tanto que no es ya reconocible» (Ib., p. 67).

En segundo lugar, nosotros vivimos en una era post-cristiana puesto que el cristianismo no vivifica ya el ethos profundo de nuestro tiempo. Es más, la entera vida intelectual y práctica del hombre del siglo XX tiende a desarrollarse más allá del cristianismo (como lo demuestra la política, el vestir, la filosofía, el arte, la literatura, la ciencia, el teatro y el cinema de nuestros días). Los mismos esfuerzos empleados por los filósofos y los teólogos cristianos para estudiar nuevas relaciones entre cultura mo-terna y cristianismo se han malogrado substancialmente – incluída la tentativa de aquella especie de Tomás de Aquino del novecientos que es Paul Tillich (Ib., p. 67). Signo evidente de que el cristianismo ha cesado de «coextenderse» en nuestra cultura (Ib., p. 192), que cada vez aparece más inmanentística e indiferente – más aún que hostil – en relación con la visión transcendentística y sacral de la vida. En tercer lugar, nosotros vivimos en una era post-cristiana puesto que la religión de Cristo, en con-

secuencia de cuanto se ha dicho hasta ahora, ha perdido definitivamente su hegemonia sobre la sociedad: «Espiritualmente o políticamente con-siderada, esta hegemonía, valerosamente establecida en el curso de los siglos, es ahora puesta en discusión. Ya no hace sentir su peso en las re-laciones internacionales, excepto cuando encuentra expresión en el error de una invitación diplomática a judíos y árabes para solucionar sus dife-rencias en un espíritu cristiano. Ya ha perdido su cetro. Aún ha perdido más en el plano nacional, por la coalición de la democracia con la reli-giosidad

sincretística de la cual los políticos, entre otros, hablan con elo-cuente fervor» (Ib., p. 65).

A su pesimista diagnóstico de la muerte religioso-cultural del cristianismo, Vahanian, fiel al estilo histórico fenomenológico de su investigación, no hace seguir ninguna terapia. Él se limita a observar, en la conclusión del libro, que el inmanentismo radical no ha ofrecido hasta ahora una solución válida a la precariedad del hombre. Es más, sostiene amargamente nuestro autor, «ya se perfila la última oscuridad de la condición humana. Muerto Dios y deificado el hombre, el hombre se encuentra aún más solo y más alienado de sí de cuanto lo haya estado antes» (Ib., p. 193).

En consecuencia, aun siendo un estudioso de la secularización, Vahanian está bien lejos de ser un fautor del secularismo o un partidario de las teologías radicales. Esto aparece claramente en las obras posteriores, que atacan sin medios términos a los teólogos de la muerte de Dios. En efecto, convencido de que «Sin Dios no hay Jesús» (No Other God Nueva York, 1966), nuestro autor acusa a los teólogos radicales de ser simultáneamente falsos cristianos y ateos incongruentes: «Aquella que yo he denunciado en otro lugar como la carta de una incipiente idolatría post-cristiana, es ahora proclamada como el primer artículo de una religiosidad de carácter inmanentístico. El llamado “ateísmo cristiano” se enorgullece precisamente de aquello que yo he deplorado cuando usé por primera vez la expresión “muerte de Dios” » (Ib., p. 16); «el objeto de mi denuncia encuentra ahora defensa en los “ateos cristianos”, pero sólo porque ellos, en efecto, han transformado en programa soteriológico la definición del hombre como pasión inútil dada por Sartre, sin tener en cuenta que si, una vez ateo, el hombre ya no tiene necesidad de Dios para comprenderse a sí mismo, tampoco – como muestran Sartre y Camus – tienen necesidad de Dios para instituirse como propia contradicción. Había esperado que los “ateos cristianos” no quedaran tan atrasados respecto a los ateos reales» (Ib.).

## 928. ROBINSON: EL RECHAZO DE LA IMAGEN TRADICIONAL DE DIOS Y LA CRÍTICA AL SOBRENATURALISMO TEOLÓGICO.

John Arthur Robinson nació en Canterbury en 1919 y fue obispo anglicano en Woolwich desde 1959 a 1969. Más tarde enseñó en Cambridge, desde donde hizo numerosos viajes de estudios, especialmente a Estados Unidos y a la América Latina. Murió en 1983. Entre sus obras recordamos: *Honest to God* (1963), *Christian Morals Today* (1964), *The New Reformation?* (1965), *Explorations into God* (1967), *But that I can't believe!* (1967), *The Human Face of God* (1973).

Robinson debe su notoriedad sobre todo a *Honest to God*, un auténtico best-seller de la ensayística mundial (350.000 ejemplares en seis meses), que ha hecho de él uno de los autores más discutidos de la teología actual. Las razones de tanto éxito, insólito para un libro de teología, por un lado hay que buscarlas en el tema mismo de la obra (el rechazo de la imagen tradicional de Dios) y por otro en la atmósfera «escandalosa» que ha rodeado su figura. En efecto, como escribe B. Mondin pocos años después, «que un laico o incluso un teólogo escriba que ya es tiempo de dejar lo sobrenatural, los milagros, las devociones religiosas, se puede esperar; pero que lo confirme uno de los más cualificados y competentes miembros de la jerarquía es un hecho mucho más insólito. Por eso, cuando Robinson lo hizo, el mundo quedó estupefacto, perplejo, escandalizado. Parecía que fuese la Iglesia misma de un modo oficial quien desautorizara su propia enseñanza, dismantelara los goznes de su propia existencia, o decretara su propio fin. Esto fue suficiente para garantizar a la obra del obispo de Woolwich un éxito estrepitoso» (I teologi della morte di Dio, Turín, 1968, p. 50).

El punto de partida de Robinson, expuesto en el Prefacio de su obra, es la crisis de la idea tradicional de Dios y la necesidad de una teología que no se limite a ser una reexposición formalmente nueva de doctrinas substancialmente viejas: «si nuestra defensa se limitara a esto, con toda probabilidad nos encontraríamos de pronto reducidos a una débil reta-guardia religiosa. Aquello que hoy se solicita, me parece, es una revisión más radical, que no dude en enfrentarse, renovándolas, también a las categorías fundamentales de nuestra teología, como los conceptos de Dios, de sobrenatural, y hasta de “religión” » (Honest to God, trad. ital., Dio non e cosí, Florencia, 1965, p. 27). Tanto es así que él declara no «extrañarse» en absoluto de las afirmaciones de aquellos «que piensan que, al menos por una generación, se debería renunciar a la utilización del nombre mismo de Dios, tan impregnado está de una concepción ideoló-gica que hay que abandonar, si el Evangelio aún significa algo» (Ib., ps. 27-28). Es más, la urgencia exasperante de ser «leales con Dios» (Monest ¿o God) y el conocimiento anti-idolátrico de que «Dios no es así» (como

282se le ha presentado en el pasado), llevan a Robinson, como ya a Bonhoeffer, a «simpatizar» más con los no-creyentes al modo de hoy que con los creyentes a la manera de ayer: «a menudo, cuando asisto a algún debate entre un cristiano y un laico, me parece descubrir con sorpresa que mis simpatías están más bien con el laico. Y esto no porque mi fe o la obligación de mi ministerio vacilen, sino porque instintivamente comparto la incapacidad del laico por entender y aceptar el esquema mental y el tipo religioso dentro de los cuales la fe le es presentada» (Ib., p. 28).

Según Robinson, tal como la revolución astronómica copernicana ha puesto en crisis la idea bíblica de un Dios que vive en lo alto de los cielos (y la imagen correspondiente de un universo en tres planos), así la forma mentis actual ha puesto fuera de juego el concepto de un Dios metafísicamente y espiritualmente fuera del hombre y del universo (Ib., p. 35). En consecuencia, en vez de dejarse arrastrar por los acontecimientos, ha llegado el tiempo de programar una especie de revolución copernicana teológica basada en el rechazo del Dios transcendental y separado «de nuestra educación, de nuestras conversaciones... de nuestros padres y de nuestra religión» (Ib., p. 36). Todo esto, precisa el teólogo en prevención de equívocos (que en cambio los ha habido, no sólo por obra de los periodistas, sino también de los estudiosos), no significa en efecto que se quiera substituir una divinidad transcendente por una divinidad inmanente: «nuestro deber es el de hacer válida para el hombre moderno la idea de transcendencia» (Ib., p. 65).

A este objeto, Robinson recurre al concepto tillichiano de Dios como «fundamento del ser» viendo, en ello, una re-interpretación de la transcendencia emancipada del esquema sobrenaturalístico propio de la metafísica clásica: «Aquello que Tillich entiende por Dios es exactamente lo opuesto de todo deus ex machina, de todo ser sobrenatural al cual nos podemos dirigir en este mundo... Dios ya no está “fuera”. Él es, utilizando las palabras de Bonhoeffer, “aquel más allá que está en el centro de nuestra vida”, una profunda realidad que no se encuentra “en los márgenes sino en el mismo centro de la vida”; no se alcanza con una

“elevación individual”, sino, utilizando una bella frase de Kierkegaard, a través de “una más profunda inmersión en la existencia” (Ib., p. 71). En virtud de esta utilización teológica del simbolismo de la profundidad, en lugar del de la altura, «Dios, en cuanto fundamento, manantial y fin de nuestro ser, no puede ser representado de otro modo que no sea como lejos de la mísera y pecaminosa superficie de nuestra vida, a una distancia y a una profundidad infinitas y al mismo tiempo como más cercano a nosotros que nosotros mismos. Este es el significado de los conceptos tradicionales de transcendencia y de inmanencia» (Ib., p. 82); «Dios, el incondicionado, puede ser hallado en, con y bajo las relaciones, condi-

## DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

283

cionadas, de esta vida; puesto que él es su significado último y profun- gp>> (Ib., p. 84).

Esta teología anti-sobrenaturalística, dirigida contra el Dios «estático» y «abstracto» de la tradición helénica y comprometida en la defensa de una concepción de lo sacro como «profundidad» – y no ya antítesis – de lo profano (Ib., p. 114) está acompañada de una cristología que ve en Jesús la encarnación del Amor y de la entrega al prójimo. En efecto, Cristo, «el hombre para los otros», «verdadero hombre y verdadero Dios» (Ib., p. 103), nos enseña que no se encuentra a Dios en un «místico» de-sínteres de lo cotidiano, sino en un interés efectivo por los demás y sus casos: «El Tú eterno... se encuentra sólo en, con y bajo el Tú finito (Ib., p. 77). En otros términos, el Dios de Robinson (como el de Bonhoeffer) no exige la fuga del mundo, sino el reencuentro de Dios en el mundo, o sea en la obligación entre los hermanos, con los hermanos y para los hermanos – en la evangélica convicción de que Cristo está en todos aquellos que sufren y en particular en los marginados: en los pobres, en los negros, en las prostitutas, en los homosexuales, etc. (cfr. *Questo non posso crederlo*, trad. ital., Florencia, 1970, p. 144). Bien lejos de ser un hecho puramente «religioso», que se alcanza a través de una serie de prácticas y de plegarias individuales o colectivas, la salvación se configura, por lo tanto, como algo que se obtiene únicamente testimoniando el propio credo en el mundo: «El encuentro con el Hijo del Hombre se manifiesta en términos de una preocupación, del todo “secular” y mundana, por las comidas, las provisiones de agua, la casa, los hospitales y las prisiones; precisamente tal como Jeremías había definido el conocimiento de Dios, como un hacer justicia al pobre y al necesitado» (Dio non é così, cit., página 85).

Coherentemente con este planteamiento, Robinson, hablando de la ética, afirma que la «nueva moral» inaugurada por el cristianismo re-presenta la antítesis de toda forma de legalismo sobrenaturalístico y farisaico, y la afirmación más explícita del amor como única ley de comportamiento (Ib., p. 143). Todo esto no implica que Robinson, como ha considerado algún crítico, intente reemplazar el amor por Dios por el amor hacia el hombre. Su teología (conviene insistir sobre este punto) no es una forma de ateísmo cristiano, sino una teopraxis que exhorta al amor hacia el hombre en nombre del amor por Dios. En efecto, aun habiendo sido acusado a veces de «ateísmo» y de desconocer la divinidad de Cristo y la misión de la Iglesia, el ex-obispo de Woolwich ha demostrado, en substancia, creer, sea en Dios, sea en Cristo, sea en la Iglesia (cfr. a este

propósito, el Apéndice a Dios no es así y la obra *The Human Face of God*, Londres, 1973). Esto no quita que él, subrayando «la cara humana de Dios» y «la obligación» social de los cristianos, haya personificado históricamente, a mediados de los años sesenta, el modelo

284

DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 285

de una teología «progresista» abierta a los problemas del mundo actual y dispuesta a hacer suyas algunas de las voces más avanzadas del pensamiento cristiano del Novecientos: desde Tillich a Bultmann y a Bonhoeffer (autores, todos ellos, a los que Robinson, entre otras cosas, también ha contribuido a hacer llegar a conocimiento del gran público)

Más radicales y revolucionarias son, en cambio, las teologías de la secularización y de la muerte de Dios, aparecidas en el mismo período o algo después. Tanto es así que Robinson, ante ellas, aparece aún como un teólogo «moderado» – como, por lo demás, él había previsto lúcidamente desde el Prefacio a *Honest to God*: «Aquello que yo he intentado decir – de modo aún provisional y aproximativo – dará quizás la impresión de ser demasiado radical, y para muchos herético. Pero la única cosa de la cual estoy verdaderamente seguro es de que, a distancia del tiempo, se reprochará a mi libro no ser lo bastante radical» (ob. cit., p. 29).

## 929. SECULARIZACIÓN Y TEOLOGÍA.

Como ya se ha indicado (§927), una de las características más notables de una buena parte de la teología de los años sesenta es el interés – ya activo en Vahian y Robinson – por los procesos de secularización de las sociedades actuales. Interés que en algún caso se ha traducido en verdaderas y propias «teologías de la secularización».

«Secularización» es un concepto complejo y posémico, sobre el cual se han escrito ríos de palabras y del que resulta difícil ofrecer una presentación adecuada y concluyente. Tanto es así que, según algunos, «Este término debería abandonarse completamente» en cuanto «Durante su largo desarrollo a menudo ha estado al servicio de los partidarios de las controversias religiosas y antirreligiosas, y ha asumido constantemente nuevos significados sin perder por completo los viejos» (cfr. L. Shiner, «Significados del término secularización» en *ζ. Vv. La secolarizzazione*, Bolonia, 1973, p. 62). En realidad, más que abandonar este concepto, o pretender ofrecer una definición exhaustiva y unívica, es bueno esforzarse en arrojar luz sobre algunas acepciones de fondo, o sea algunos «de los juegos lingüísticos concretos en los cuales esta palabra desarrolla una función y asume un significado» (A. MILANO. «Secolarizzazione», en *Nuovo dizionario di Teologia*, cit., p. 1440).

En primer lugar, a partir de la paz de Westfalia (1648), el término «secularización» fue utilizado en un sentido político-jurídico para expresar la liquidación de los bienes eclesiásticos. Más tarde, en el Novecientos, asumió un significado histórico-filosófico general y fue utilizado para aludir a una serie de sucesos concomitantes como (por ejemplo) : 1) la crisis de la visión sacral del mundo; 2) el rechazo a la intromisión de

la Iglesia en la sociedad; 3) la progresiva autonominación de las distintas actividades humanas (desde la ciencia al arte) y la reivindicación, por parte del individuo, del

propio «ser-adulto», o sea de la propia libertad y responsabilidad decisional, a despecho de cualquier presunto «tutor externo».

La secularización (Sükularisation, secularization), aunque conectada de hecho con el «secularismo» (Sükularismus, secularismus), es sin embargo distinta a este. En efecto, mientras con el primer término se alude a una profundidad laica no necesariamente en antítesis con la fe, con el segundo – que los teólogos utilizan en una acepción peyorativa – se alude a una profundidad atea y cerrada en sí misma, o sea a una visión totalizante del mundo con los caracteres de una nueva metafísica o religión, aunque sea de tipo completamente immanentístico.

Ahora, por «teologías de la secularización» se entienden aquellas teologías que, distinguiendo programáticamente la secularización de aquella variante suya «negativa» que sería el secularismo, se esfuerzan en darle un significado positivo. Entre las bases del pensamiento de la teología de la secularización sobresale sobre todo la obra de Gogarten y de Bonhoeffer. Friedrich Gogarten (1887-1967) ha sido el primero, antes que el mismo Bonhoeffer, en hacer del tema de la secularización el centro de la teología actual. Es más distanciándose de la apologética tradicional, Gogarten ha llegado a sostener que la secularización no es un fenómeno anti-cristiano, sino una consecuencia legítima de la fe cristiana (eine legitime Folge des christlichen Glaubens). En efecto – tal es la tesis de fondo de *El hombre tras Dios y el Mundo* (1952) y de *Destino y esperanza de la época moderna*. La secularización como problema teológico (1953) – ésta encontraría su matriz originaria en el mensaje cristiano mismo, el cual, emancipando a los individuos del cosmos divinizado por los Griegos, había mundanizado y hecho libres a los individuos, en lugar de sometidos, respecto a las cosas (cfr. E. Arrigoni, *Alle radici della secolarizzazione. La teologia di Gogarten*, Turín, 1981, p. 82 y sgs.).

En consecuencia, con Gogarten, la secularización «entra en una nueva fase de juegos lingüísticos, caracterizado en general por su legitimación teológica y por un gran consumo popular. Después de él, la mayor parte de los escritos teológicos sobre la secularización, se unen, a grandes rasgos, a su concepción y llegan a posiciones afines» (A. Milano, «Secolarizzazione», cit., p. 1447). Por lo que se refiere a Bonhoeffer, ya hemos visto (§917) como él ha dedicado las energías intelectuales de sus últimos años a meditar sobre posibles conexiones entre el cristianismo y el mundo caracterizado por la autonomía (Autonomie) y la mayoría de edad (Mündigkeit). Tanto es así que los teólogos de la secularización se remiten precisamente al teólogo extremo de Bonhoeffer.

Obviamente (la advertencia es importante) el área de la «teología de

286

DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 287

la secularización no comprende todas aquellas teologías que presentan algún interés (más o menos vivo) por la secularización, sino solamente aquellas teologías que, dando por sentado el proceso social y cultural de la secularización (considerado como un irreversible neutral fact), hacen de él un principio y una norma del discurso teológico.

930. COX: DIOS EN LA CIUDAD SECULAR.



El mayor representante de la teología de la secularización es Harvey Cox, un estudioso americano cuya obra se inscribe en el contexto histórico-político señalado por la nueva frontera Kennedyana de los años sesenta.

Nacido en 1929 en Pennsylvania Harvey Cox estudió en la Yale Divinity School y en la Harvard University, donde recibió la influencia de Tillich, Lehman y Niebuhr. En 1956 fue ordenado ministro de la Iglesia bautista. De 1965 en adelante enseñó en Harvard. La notoriedad internacional de Cox está ligada sobre todo a la *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (Nueva York, 1965), uno de los textos más originales y brillantes de la teología del novecientos. Según Cox los principales rasgos distintivos de nuestra era son la urbanización y la secularización. A su juicio, estos dos fenómenos se implican necesariamente. En efecto, la urbanización «ha llegado a ser posible en su forma más actual sólo gracias a las conquistas científicas y tecnológicas derivadas del naufragio de la concepción religiosa del mundo» (Laxittir secolare, Florencia, 1968, p. 1). A su vez, la secularización se ha verificado «sólo cuando las posibilidades de relación cosmopolita ofrecidas por la vida de las grandes ciudades han hecho evidente la relatividad de los mitos y de las tradiciones que los hombres tiempo atrás creían indiscutibles» (Ib.). Y puesto que los modos en que los hombres viven su vida en común influyen poderosamente sobre los modos en que entienden el significado de aquella vida – y viceversa – en nuestros días la metrópolis secular constituye, simultáneamente, el modelo de nuestra convivencia y el símbolo de nuestra concepción del mundo: «Si los griegos imaginaban el cosmos como una polis inmensamente extendida, y el hombre del medioevo lo veía como un castillo feudal ampliado al infinito, nosotros experimentamos el universo como la ciudad del hombre. Éste representa un campo de exploración y de esfuerzo humano del cual los dioses han escapado. El mundo se ha convertido en tarea del hombre y responsabilidad del hombre: el hombre actual se ha vuelto cosmopolita, el mundo se ha convertido en su ciudad y su ciudad se ha extendido hasta incluir el mundo» (Ib., ps. 1-2).

Todo esto está confirmado por la idea de «secularización» que Cox hace suya. Citando al teólogo holandés C. A. van Peursen, escribe que

aquella «es la liberación del hombre “antes del control religioso y después del metafísico, sobre su razón y sobre su lenguaje”. Es el abstraerse del mundo a las interpretaciones religiosas y cuasi-religiosas, el disolverse todas las concepciones cerradas del mundo, el quebrarse de todos los mitos sobrenaturales y de todos los símbolos sacros. Ella representa aquello que otro observador ha llamado la “desfatalización de la historia”, el descubrimiento por parte del hombre de que el mundo ha sido dejado en sus manos, y que él no podrá ya inculpar a la suerte o a las furias de aquello que él mismo hace. Secularización es el hombre que separa su atención del más allá y lo dirige a este mundo y a este tiempo (saeculum = “este tiempo presente”). Es aquello que Dietrich Bonhoeffer, en 1944, llamaba “la emancipación del hombre” » (Ib., p. 2). Según Cox, la secularización no implica de ningún modo una actitud persecutoria en relación con la religión, puesto que ella se limita simplemente a hacer valer los ideales del pluralismo y de la tolerancia y a evitar que una particular visión del mundo sea impuesta autoritariamente a los ciudadanos. En consecuencia, la secularización no ha destruido, sino sólo «relativizado», los distintos, conceptos religiosos, reduciéndolos a algo «privado» que individuos y grupos tienen plena libertad de seguir – pero no de imponer públicamente a los otros bajo la forma de un estado confesional: «Los dioses de las religiones tradicionales siguen viviendo como fetiches privados o como los señores de grupos congeniales, pero no desarrollan ya ninguna función en la vida pública de la metrópolis secular»

(Ib., p. 3).

Precisamente por sus caracteres «abiertos» y «pluralísticos», la secularización no se tiene que confundir con el secularismo, que es el nombre de una nueva concepción del mundo tan cerrada y monolítica como la de las religiones del pasado y que, como cada otro ismo, representa una amenaza para la secularización misma y sus ideales de libertad y tolerancia (Ib., ps. 18-21). Cox está persuadido de que la secularización no es un suceso accidental del mundo moderno, sino un aspecto constitutivo e imparable, que ningún programa «eclesiástico o no» tiene «la más mínima posibilidad de hacer retroceder» (Ib., p. 218). En efecto, «los dioses y sus pálidos hijos, las cifras y los símbolos de la metafísica, están desapareciendo; el mundo se está volviendo cada vez más “puro mundo...”, el hombre se está volviendo cada vez más “hombre” y perdiendo los significados míticos y los reflejos rituales que lo caracterizaban durante el estadio “religioso” de la historia, uno de los estadios que ya están acabando» (Ib.); «La secularización avanza y si nosotros queremos comprender nuestro tiempo actual y comunicarnos con él, debemos aprender a amarlo en su ineludible secularidad» (Ib., p. 4). Cox sitúa estas reflexiones en el ámbito de una concepción tripartita de la historia, según la cual a la época de la tribu, sacral y comunitaria, la ha-

288bría sucedido en primer lugar la época de la ciudad, individualista y metafísica (sea en la forma religiosa, sea en la laica) y, a continuación, la época de la metrópolis secular, o sea de la llamada tecnópolis. Término que sirve para subrayar el hecho de que la ciudad secular actual no sería posible sin la revolución científica y tecnológica moderna: «Manhattan es inconcebible antes del hormigón y del ascensor eléctrico» (Ib., p. 6).

Expuestas las líneas generales de su discurso, Cox se propone profundizar en las fuentes, la forma y el estilo de la ciudad secular. Por cuanto se refiere al primer punto, él, inspirándose en Gogarten (§929), opina que las fuentes de la secularización hay que buscarlas en la Biblia. Los episodios de la Escritura que más habrían contribuido a dar origen del espíritu secular según nuestro autor serían fundamentalmente tres: la creación, el éxodo y el Sinaí. El hombre pre-secular vivía en un bosque encantado habitado por demonios y se confundía con la naturaleza. Con la narración de la creación esta visión mágica de las cosas se rompió en pedazos, puesto que «ella separa a la naturaleza de Dios y distingue al hombre de la naturaleza», dando inicio, de este modo, al proceso moderno de desencantamiento del mundo (Ib., p. 21 y sgs.). El Éxodo, implicando «un acto de insurrección contra un rey debidamente constituido, un faraón cuyo derecho a la soberanía política se fundaba en su parentesco con el dios del sol Ra» (Ib., p. 26), comporta, en cambio, un primer acto de desacralización de la política. A su vez, el Sinaí, con la destrucción de los ídolos, señala el principio de aquella desconsagración y relativización de los valores humanos que representa una de las características sobresalientes de la secularización (Ib., p. 30 y sgs.).

Por cuanto se refiere a la forma de la tecnópolis, o sea a su específica maniere d'être, está constituida, según Cox, por dos fenómenos interconectados, que los intelectuales tienden a considerar negativamente y que él, en cambio, interpreta positivamente: el anonimato y la movilidad. «Cox – escribe G. Pampolini resumiendo este aspecto del pensamiento de nuestro autor – defiende la movilidad del hombre metropolitano tecnopolita, su frenético moverse desde la casa al trabajo, de trabajo a trabajo, de vocación a vocación, incluso si ello significa al menos en parte la pérdida de las

raíces, porque la movilidad geográfica no sólo simboliza sino que produce movilidad social, intelectual, revolucionaria. Ella no destruye la imagen de Dios, sino los ídolos. El Cristo “nació durante un viaje, pasó sus primeros años en el exilio, fue echado de su pueblo, y declaraba no tener un lugar donde apoyar la cabeza”. La Biblia nos habla de un pueblo nómada, sin patria. Yahvéh no tiene ubicación espacial, es un señor de la historia y del tiempo, dios del mundo y no de un lugar». Por lo que se refiere al anonimato, continúa Pampaloni, «Cox es aún más incisivo. El anonimato dice él, tiene como revés la elección, la responsabilidad. El hecho de ser anónimo para la mayor parte de la

## DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

289

gente permite al hombre tener una cara y un nombre para otros, que él mismo ha elegido, mientras en la pequeña comunidad él era elegido. En substancia el anonimato protege aquella intimidad a la que se le ha acusado de destruir, porque es la condición para tallar de un modo autónomo amistades y relaciones en el ámbito neutro, colectivo, de la gran multitud. Es la libertad de las convecciones sociales, así como el Evangelio es libertad ante la fuerza vinculante de la ley» (Ib.).

La ciudad secular no solamente tiene su forma característica, sino también un estilo propio, entendiendo, con tal expresión, «el modo en que una sociedad proyecta la imagen de sí misma, el modo en que organiza sus valores y las ideas según las que vive» (Ib., p. 60). Dos motivos en particular caracterizan el estilo de la ciudad secular: el pragmatismo y la profundidad. Por pragmatismo, aclara Cox, se entiende el interés del hombre secular por la cuestión: «¿Funcionará?». El hombre secular no se ocupa mucho de los «misterios» y de aquello que parece resistir a la aplicación de la energía y de la inteligencia humana. Él juzga las ideas por los resultados que ellas alcanzan en la práctica y concibe el mundo no como un sistema metafísico unitario ya dado, sino como una pluralidad de problemas y de proyectos en los cuales el hombre puede intervenir. Por profundidad se entiende el horizonte enteramente terrestre del hombre secular, la desaparición de toda realidad supramundana que encadene al hombre a un orden fijo y determine su vida. Profano, puntualiza Cox, significa, literalmente, «fuera de templo» y por lo tanto relacionado con este mundo: «Profano significa simplemente de este mundo» (Ib., p. 61). Estos rasgos del estilo secular han sido encarnados de un modo emblemático por dos grandes personajes de nuestro tiempo: por John F. Kennedy el pragmatismo, por Albert Camus la profundidad.

Según nuestro autor, una concepción como la pragmática, que habla del hombre en términos de proyecto y de funcionalidad, y que habla de la variedad de términos de acción y de éxito, no es necesariamente anti-cristiana. Sólo llega a serlo si, haciéndose ella misma religión y metafísica, desciende a miope utilitarismo y especulación.

Análogamente, una concepción como la profana, que llama al hombre a los problemas de este mundo, no es necesariamente anti-cristiana. Sólo llega a serlo si opina que el hombre, para realizarse libremente y activamente en el mundo, debe deshacerse de Dios, concebido – al modo de Feuerbach, Marx y Nietzsche – como un Dios-Tirano o un Dios-Vampiro que comprime y chupa las energías del hombre. Obviamente, observa Cox, a un Dios que «desviriliza» la creatividad humana sin duda hay que «destronarlo» (Ib., p. 72). Por lo demás, ya en algunas conferencias a estudiantes bautistas, pronunciadas en agosto de 1963, en Green Lake, y después recogidas en God's

Revolutions and Man's Responsibility (1965), él había escrito que «Nietzsche vio justamente que un Dios vampiro que no per-

mite al hombre ser creador, debe ser matado, y con desenvoltura come-tió él mismo el deicidio» (Il cristiano come ribelle, Brescia, 1967, p. 41). Sin embargo, un Dios de este tipo, según Cox, no es de ningún modo el Dios bíblico y cristiano, sino una inaceptable «falsificación» suya (de la cual son responsables también los creyentes) en cuanto, lejos de aplastar al hombre, el Dios del Génesis le confía en cambio la misión de nombrar las cosas y de «completar» la obra de la creación. En este punto, la trama y el objeto del discurso de Cox resultan evidentes: Él pretende sacar a la luz cómo los valores positivos de la secularización (el llegar a ser «adulto» del hombre, su esfuerzo de humanización del mundo, su liberación de toda heteronomía propia de una minoría de edad ante las fuerzas externas) no son en efecto anticristianos, sino que encuentran en el cristianismo, al menos a nivel de derecho (además que de génesis) un fundamento adecuado y un incentivo evangelico, en base al principio según el cual el mundo es «el lugar en el cual el cristiano está llamado a ser cristiano» (Ib., p. 21). En *The Secular City* este núcleo de ideas es profundizado en los capítulos que tratan, respectivamente, de la teología de la «transformación social» y de la Iglesia como «vanguardia de Dios». Cox ve en la ciudad secular la caracterización actual del antiguo símbolo del Reino de Dios y retoma el concepto, elaborado por algunos estudiosos alemanes, de una sich realisierende Eschatologie, o sea una escatología en vras de cumplimiento gracias a la acción conjunta de Dios y del hombre: «El Reino de Dios, concentrado en la vida de Jesús de Nazareth, sigue siendo la revelación más completa posible de la asociación de Dios y del hombre en la historia. Nuestra batalla para dar forma a la ciudad secular representa el modo con el cual nosotros, en nuestro tiempo, respondemos a esta realidad» (La città secolare, cit., p. 113); «El mundo es el teatro de la presencia de Dios junto al hombre» (Il cristiano come ribelle, cit., p. 18).

Traducida en términos eclesiológicos esta tesis significa que la Iglesia, en una edad secular, debe asumir un estilo secular y hacerse «aliada» y «vanguardia» de la acción de Dios en el mundo: «Siento que el Dios bíblico llama al hombre a través de sucesos que cambian el estado social, y que la iglesia se hace iglesia en la medida en que participa del trabajo revolucionario de Dios» (Ib., p. 9). En efecto, la Iglesia, según Cox, debe asumir la triple función: 1) de ICerygma, o sea de mensaje, en cuanto ella debe ante todo contar al pueblo lo que debe suceder, concienciándolo de la revolución en curso, dirigida a liberar al hombre de todas las fuerzas económicas, políticas, psicológicas, etc. que lo tienen sometido: «El diseño de Dios en la historia consiste en «defatalizar» (de-fatalize) la vida humana, poner la vida del hombre en las manos mismas del hombre y darle la terrible responsabilidad de gobernarla» (Ib., p. 58) ; 2) de diakonia, o sea de servicio y de cuidado del prójimo: «la misión

t

## DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 291

de la iglesia en la ciudad secular es el diakonos de la ciudad, el servidor que se pliega a la lucha por su integridad y salvación» (La città secolare, cit., p. 134); 3) de koinonia, o sea de comunidad escatológica y de esperanza «hecha visible». Obviamente, esta acentuación del deber mundano y social de la Iglesia lleva a Cox a polemizar airadamente contra la «religiosidad» tradicionalmente entendida. Es

significativo, a este pro-pósito, un pasaje de Il cristiano come ribelle: «Cada semana, hay una página de la revista Time dedicada a la religión; estoy seguro de que esta es la última página que Dios lee, admitiendo que lea la revista Time. Dios se interesa mucho más por el mundo que por la religión. El arzobispo Temple dijo una vez que Dios muy probablemente no se interesa en absoluto por la religión. No creáis que la religión sea el camino seguro que lleva al hombre hacia Dios, ni tampoco que sea el camino por el cual Dios llega hasta el hombre. El gran servicio teológico que Karl Barth ha prestado a nuestra generación es el observar que a menudo la religión es el último campo de batalla en el cual el hombre lucha contra Dios...» (cit., ps. 27-28). Después de haber hablado de otros temas relacionados con su investigación («La iglesia como exorcista cultural», «El trabajo y el tiempo libre», «Sexo y secularización», La iglesia y la universidad») Cox, en el último capítulo de su obra maestra, se enfrenta al problema de cómo hablar de Dios en una forma secular («To speak in a seculare fashion of God»). Él opina que en la tecnópolis no se puede utilizar el lenguaje metafísico (propio de la «ciudad») y mucho menos mítico (propio de la «tribu»). Qué lenguaje se deberá pues utilizar? Bultmann y seguidores suyos han escogido el lenguaje del existencialismo. Pero Cox, partiendo de una interpretación del existencialismo en clave reduccionísticamente sociológica, se opone a esta elección con términos duros y polémicos: «El existencialismo apareció precisamente cuando la tradición metafísica occidental, cuyo fundamento social había sido desmantelado por la revolución y por la tecnología, alcanzaba su fase final. Es el último hijo de una época cultural, nacida en la edad senil de la madre. He aquí por qué los escritores existencialistas parecen tan radicales y antiurbanos: ellos representan una época en extinción, y por consiguiente su pensamiento tiende a ser antitecnológico, individualístico, romántico y profundamente receloso hacia las grandes ciudades y hacia la ciencia. Puesto que el mundo ha ya superado el pathos y el narcicismo del existencialismo, esfuerzos teológicos de poner al día el mensaje bíblico como el de Rudolf Bultmann caen muy lejos de la diana... Él no llega al hombre de hoy, porque traduce la Biblia del lenguaje mítico a la metafísica del ayer, antes que al léxico post-metafísico de hoy» (La città secolare, cit., p. 253). En lugar del lenguaje de la metafísica existencialista, para hablar de Dios, Cox propone el lenguaje de la política, visto como el único lenguaje posible

292 de la teología de la metrópolis secular. Y precisa que «Nosotros hablamos de Dios políticamente cada vez que damos ocasión a nuestro prójimo de llegar a ser el agente adulto, responsable, el hombre plenamente post-tribal y post-ciudadano que Dios espera que él sea hoy» (Ib., página 256).

Como lo atestigua el volumen colectivo *The Secular City Debate* (Nueva York, 1966), la obra maestra de Cox ha suscitado las reacciones más diversas, no sólo por parte de teólogos, sino también de filósofos, sociólogos, periodistas, etc. Ante el fuego cruzado de las críticas, nuestro autor, aunque modificando algunos aspectos iniciales de su pensamiento, ha repetido la substancia y las posiciones de fondo (que siguen siendo las de un «teólogo de la secularización» y no, como se ha dicho alguna vez, un teólogo de la muerte de Dios»). En efecto, aun demostrándose dispuesto a «recuperar» parcialmente el mito de la metafísica («Aún sigo teniendo que el mito y la metafísica surgen del estado tribal y ciudadano del desarrollo de la sociedad, pero ahora creo que tienen un valor real también para el hombre secular»; Aa. Vv. *Dibattito su "La città secolare"*, Brescia, 1972, p. 244) y aun mostrándose propenso a revalorizar el aspecto institucional y organizado de la Iglesia «Me doy cuenta de que la iglesia no es un puro espíritu y que no puede vivir en el mundo moderno, o en

cualquier mundo en cuanto material sin alguna expresión institucional» (Ib., p. 251). Cox se ha mostrado firme a propósito de la secularización: «Volviendo ahora a las partes de *La città secolare* que hoy confirmaría con mayor énfasis, la primera cosa que se me presenta es la valoración fundamentalmente positiva del proceso de secularización. Hoy yo opino con mayor fuerza que la secularización no debería ser nunca considerada como ejemplo de retroceso cultural compacto y catastrófico, sino como el producto del impacto de la fe bíblica con la civilización del mundo» (Ib., p. 256).

Después de *The Secular City* Cox ha publicado otras obras (*No de-járselo a la serpiente*, 1967; *La fiesta de los locos*, 1969; *La vuelta a Oriente*, 1977; etc.) en las cuales se ha medido con las más significativas experiencias teológicas y filosóficas de los últimos decenios (de la teología de la esperanza al marxismo, de la teología de la liberación a la teología negra, etc.), y con las cuales se ha esforzado en «poner al día» creativamente su meditación teológica – que sin embargo, en esta última fase, se ha revelado bastante menos influyente.

### 931. LA TEOLOGÍA RADICAL DE LA MUERTE DE DIOS.

Por «teología de la muerte de Dios» (o «teología radical» o «teología del ateísmo cristiano») se entiende una específica tendencia teológico-

### DE TILICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

293

filosófica surgida en América en los años sesenta y representada sobre todo por autores como W. Hamilton y T. Altizer.

Aunque haya tenido un estrepitoso éxito editorial y periodístico, la teología de la muerte de Dios (*Death-of-God-Theology*) ha aparecido desde el principio con una difícil composición conceptual. La razón hay que buscarla ante todo en el «slogan» mismo de «muerte de Dios», estructuralmente huidizo y polisémico. En los autores mencionados revisite, en efecto, una múltiple disparidad de acepciones. Por ejemplo, se puede decir que «hoy en día ha decaído la idea tradicional de Dios», que «el nuestro es el tiempo de la ausencia o del silencio de Dios», que los instrumentos lingüísticos a nuestra disposición no nos permiten hablar sobre Dios», que «Dios muere como Padre para encontrarse dialécticamente como Hijo», que «Dios no existe realmente» y así sucesivamente. Como se puede observar, se trata de significados diversos y no siempre compatibles entre sí, hasta el punto de hacer pensar en un sutil juego dialéctico: «Qué significa con exactitud la afirmación de que Dios está muerto – escribía polémicamente Sergio Quinzio en 1969 – no lo sabe nadie» (Prefacio a la trad. ital. de T. Altizer, *Il Vangelo dell'ateismo cristiano*, Roma, 1969).

No es de extrañar, entonces, que la denominación completa de la «teología de la muerte de Dios» resulte cargada de ambigüedades teológicas y siga suscitando, entre los estudiosos, problemas de lectura y de interpretación. Ello no obstante, posee una peculiar, e insustituible, validez historiográfica, puesto que sirve para unir a aquellos autores que, en el ámbito de cierta «atmósfera» cultural y teológica de los años sesenta, han insistido – aunque sea con estilos específicos y diferenciales – en el tema de la «muerte» de Dios y en una serie de actitudes comunes como por ejemplo: 1) el ideal de una síntesis armónica entre fe y cultura bajo la enseña de un cristianismo

respetuoso de la madurez alcanzada por el hombre de hoy; 2) el rechazo del ateísmo tradicional; 3) la polémica contra el aprisionamiento del verbo evangélico en categorías metafísicas de sello griego y medieval; 4) la adopción de los principios laicos y «se-culares» de la sociedad actual; 5) la acentuación de la dimensión inmanente y mundana respecto a la trascendente y supramundana; 6) la pro-pensión a transcribir las afirmaciones teológicas en proposiciones antropológicas y a considerar el mensaje cristiano en forma de soterio-logía secularizada; 7) la interpretación de la fe como don de sí a los de-más; 8) la tendencia a hablar de Cristo en vez de Dios; 9) la expresión de Jesús en términos de paradigma existencial y ético-político. Como se puede deducir de esta especie de «mapa» de los lugares típicos de la Death-of-God-Theology, algunos puntos están presentes también en otros teólogos de nuestra época (de Bonhoeffer a Tillich, de Robinson a Cox). Sin embargo, mientras para estos últimos el eclipse moderno de Dios re-

294

#### DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 295

presenta un dato (negativo) a constatar, y al que poner remedio con una renovada interpretación del cristianismo, para los teólogos, la muerte de Dios, se confirma en cambio, como un principio (positivo) de metodolo-gía teológica, o sea como una idea reguladora a la cual atenerse en la investigación. Los seguidores de la Death-of-God-Theology piensan en efecto que hoy en día se puede ser cristiano sólo a condición de ser ateo y que «el desarrollo de la teología, como el de cualquier otra ciencia, sólo es posible a condición de borrar de ella la noción de Dios» (G. Goz-ZEuNO, I vangeli dell'ateismo cristiano, Turín, 1969, p. 12). En conse-cuencia, si se puede decir que cada teología de la muerte de Dios es de algún modo una teología de la secularización, no se puede decir que cada teología de la secularización es (necesariamente) una teología de la muerte de Dios.

Aunque alcanzando resultados conceptuales diferentes, las dos ten-dencias teológicas presuponen sin embargo un mismo background his-tórico, representado por las sociedades avanzadas de la postguerra, en particular las opulentas de Norteamérica. Dichas tendencias implican tam-bién una matriz cultural común, constituida por las filosofías laicas de la modernidad y del progreso (pragmatismo, marxismo, neopositivismo, neoluminismo, etc.). Por lo que se refiere al pensamiento estrictamente teológico, los teóricos de la muerte de Dios – por lo general del área protestante – resienten el influjo de Bultmann (para la idea de una libe-ración del mensaje cristiano de sus superestructuras míticas), de Bonhoeffer (para el programa de un cristianismo adaptado al hombre «mayor de edad» y «secularizado» de nuestra época), de Tillich (para la exigen-cia de un diálogo fecundo con los distintos componentes de la cultura del novecientos). Algunos críticos han subrayado también la conexión indirecta entre los teólogos de la muerte de Dios y la doctrina de Barth, observando que a fuerza de separar a Dios (=lo positivo) del mundo (= lo negativo), en un cierto punto del pensamiento protestante, nos he-mos encontrado ante la hipótesis de un mundo sin Dios – donde como positivo ha aparecido el mundo (y la historia) y como negativo el Dios lejano (y totalmente otro) de Barth.

En los siguientes párrafos examinaremos las principales figuras de la teología de la muerte de Dios, tomando en examen aquellas obras y aque-llos aspectos de su pensamiento por los cuales entran históricamente en tal corriente de ideas, que interesa al mismo tiempo la teología (a título de «desafío») y la filosofía (a título de <

## 932. HAMILTON: LA MUERTE REAL DE DIOS.

El fundador reconocido y leader dinámico del movimiento de la muerte-de-Dios es WILLIAM Hamilton. Nacido en 1924 en Evanston en Illinois (USA), después de haber conseguido el doctorado en Teología (1952), enseñó en Nueva York y, a continuación, en Rochester. Sus escritos más conocidos son: *The New Essence of Christianity* (1961) y *Radical Theology and the Death of God* (1966), escrito en colaboración con Altizer.

El pensamiento de Hamilton es programáticamente anti-sistemático y halla su espacio peculiar en la zona limítrofe entre la investigación especulativa y la toma de posesión personal: «hemos llegado a un momento – escribe – en el que la teología deberá intentar renunciar a sus pre-tensiones sistemáticas y reducirse a ser poco más que una recolección de fragmentos o imágenes ligados con demasiada precisión entre sí, enunciados indirectamente, más que directamente» (*La nuova essenza del cristianesimo*, trad. ital., Brescia, 1969, p. 20). En consecuencia, Hamilton, contrariamente a cuanto podría sugerir el título de su libro, no persigue en absoluto el ambicioso proyecto de definir la esencia del cristianismo. Su objetivo es más modesto y consiste en la focalización de «una esencia aquí y ahora para nosotros, siempre susceptible de corrección por parte de otras interpretaciones y de otras visiones...» (Ib., p. 18). Según nuestro autor, este carácter móvil y segmentado del discurso teológico nace de la dinámica misma de la vida y del pensamiento: «todas las afirmaciones teológicas, incluso las más escrupulosamente corregidas, presentan sus dificultades internas. Uno de los motivos por los que las tendencias tecnológicas cambian es que siempre llega el momento en el que el hombre desea vivir hallándose enfrentado a nuevos tipos de dificultad. El hacer teología, es como si se encontrara en una casa con ocho ventanas, pero con sólo seis cristales dobles. Somos libres de elegir a cuál de las seis ventanas ponerlos, para impedir que el aire frío pueda entrar; y se pueda vivir muy bien durante un tiempo en las habitaciones protegidas. Pero por las ventanas sin doble cristal, tarde o temprano, el aire frío penetrará, y toda la casa se resentirá. Esta imagen de Dios, hoy en día difundida, es útil bajo muchos perfiles; sin embargo empezamos a descubrir en ella algunas lagunas» (Ib., p. 53).

Hamilton opina que el mayor «desafío» a la imagen tradicional de Dios reside en el problema del sufrimiento, visto como el obstáculo más grave para la fe: «La percepción de la tragedia no conduce a Dios (como sucede en mucha apologética convencional de tipo existencialista), sino que obliga a alejarse tristemente de él» (Ib., p. 56). Esto vale sobre todo para las personas de viva sensibilidad». Es cierto, observa Hamilton, que ¿a teología no ignora tal problema. Lo afronta. Pero cuando lo hace,

lo hace de un modo insuficiente. Puede, por ejemplo, dar gran relieve al misterio del mal, invitando a abstenernos de interrogarnos acerca del sufrimiento, puesto que no tenemos el derecho de erigirnos ante Dios con preguntas impías. Puede hablar de la imposibilidad ontológica del mal y así sucesivamente (Ib., ps. 54-55). Ahora bien, con esta serie de «evasiones», más o menos con buena fe, la teología corre el riesgo de empujar a los hombres en brazos de un humanismo ateo a la manera de Camus, puesto que «si la teología no puede transformar sus afirmaciones sobre Dios de un modo tal que pueda afrontar este hecho, muchos continuarán prefiriendo un tipo de humanismo falto de respuestas a una noción correcta de Dios falta igualmente de respuestas» (Ib., p. 55).



En efecto, deteniéndose en *La peste*, lugar clásico de la literatura contemporánea que afronta la superioridad moral del médico laico Rieux sobre el cura predicador Paneloux: «hay en Rieux una sensibilidad y honestidad que falta en el cura» (Ib., p. 61). Y aludiendo al caso de Carlo Gordeler, que ante los horrores del nazismo ve caer toda la «construcción» de la fe, comenta: «He aquí un hombre que ha experimentado una profundidad que pocos de nosotros han alcanzado. De estas profundidades ha gritado, y nunca ha llegado ninguna respuesta. El problema terrible no recibió respuesta cristiana, porque el mismo problema disuadía de la solución cristiana» (Ib., p. 58).

La caída de la figura tradicional de Dios, vivida por la mayor parte de la cultura actual, ha provocado inevitables contragolpes en el discurso teológico, y, a la larga, ha acabado por acompañar a la idea actual de la muerte de Dios: «Cuando hablamos de la muerte de Dios, hablamos no sólo de la muerte de los ídolos o del Ser falsamente objetivado que vive en los cielos; hablamos también de la muerte en nosotros de toda posibilidad de afirmar una de las imágenes tradicionales de Dios. Queremos decir que el mundo no es Dios, y que no remite a Dios» (Ib., p. 69). Y puesto que los soportes sobre los que los hombres se han basado siempre para afirmar a Dios parecen haber decaído, «no es de extrañar que muchos hagan el paso siguiente y se pregunten si Dios mismo no ha decaído. No es de extrañar si la cuaresma es el único tiempo en el que nos encontramos a gusto, y que aquel grito de abandono sobre la cruz sea quizás la única palabra bíblica que nos pueda decir algo. Si Jesús se podía preguntar si no había sido abandonado por Dios, ¿debemos ser nosotros censurados, si no lo hacemos?» (Ib., p. 70). De ahí la sensación difundida, también entre los creyentes, de que Dios se ha retirado, ha decaído, está ausente. Sin embargo, puntualiza Hamilton, si un cristiano puede afrontar sin preocupaciones cada anuncio que referido a la desaparición de los ídolos del mundo religioso, no puede vivir mucho, como cristiano, con la sospecha de que Dios mismo se ha retirado (Ib., p. 71). En consecuen-

## DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

297

cia, el creyente, aun renunciando a la posesión presente de Dios, no puede renunciar a la espera futura de Dios: «ser cristiano hoy, quiere decir ser, de algún modo, hombres sin Dios, pero con la esperanza. Sabemos demasiado poco para conocerlo ahora; sabemos sólo lo suficiente para ser capaces de decir que él vendrá, en el momento oportuno, a nuestro corazón roto y contrito, si seguimos ofreciéndoselo. La fe es para muchos de nosotros, podríamos decir, puramente escatológica. Es una especie de confianza en que él un día dejará de estar lejos de nosotros. La fe es un grito lanzado al Dios ausente, la fe es esperanza» (Ib., ps. 75-76). Como podemos ver, la posición de Hamilton a propósito de Dios – al menos por lo que se refiere a *La Nuova essenza del cristianesimo* – resulta más problemática y difuminada de cuanto a veces ha parecido. En efecto, aunque insistiendo sobre la ausencia actual de Dios y sobre su verificable eclipse del mundo, él sigue confiando (with hope) en que en el futuro, cuando será su hora, «Él vendrá».

De estas premisas teológicas y filosóficas generales, Hamilton deriva su específica cristología. Si Dios-Padre no está, o nos parece (en virtud del mal) una Potencia

indiferente y cruel, existe al menos, para nuestro consuelo, Cristo: «Venimos a Jesús porque el Dios que hemos encontrado fuera de él es una especie de enemigo ausente que no nos posibilita pensar o vivir como quisiéramos, es decir, como cristianos» (Ib., p. 84). Sólo nos queda hacernos discípulos de Jesús. Tal discipulado no debe confundirse sin embargo con la tradicional imitatio Christi. En efecto, argumenta excéntricamente nuestro autor, puesto que de Jesús sabemos demasiado poco, solamente podemos delinear los rasgos de un «santo secular» o santo de hoy. Los rasgos del estilo cristiano de vida, que en su conjunto se identifican con la «nueva esencia» del cristianismo expuesta por Hamilton, son los siguientes: 1) Un sentido de reserva o de contención en el trato con los demás; 2) Una recta combinación de tolerancia (hacia lo que nos molesta o nos desagrada) y de intolerancia (hacia los fariseísmos y las injusticias legalizadas); 3) La renuncia a esperar o desear algo más que la simple tolerancia; 4) Una recuperación de la virtud y de la bondad; 5) El rechazo de la actitud de la revuelta y la preeminencia de un comportamiento de resignación ante aquello que no podemos humanamente cambiar – según la norma expresada en la plegaria de Reinhold Niebuhr: «Señor dame la serenidad de aceptar las cosas que no pueden cambiar, el coraje de cambiar lo que puedo cambiar, y la sabiduría de reconocer la diferencia» (Ib., p. 164).

Después de *The New Essence of Christianity* el cristianismo sin Dios de Hamilton, como lo atestigua el volumen *Radical Theology and the Death of God* (1966), ha ido radicalizándose posteriormente en la dirección de un humanismo secular. Situándose tras la estela de un Bonhoeffer interpretado según categorías radicales, él declara en efecto «el final

298

#### DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 299

del apriori religioso y el acercarse de la edad del hombre» (La teología radicale e la morte di Dio, trad. ital., Milán, 1969, p. 51) insistiendo en que la «pérdida» actual de Dios, «no es una experiencia común solamente a unos pocos neuróticos, ni un fenómeno privado o interior» sino «un hecho público sucedido en la historia actual» (Ib., ps. 58-59). Un hecho acompañado por la capacidad, por parte del individuo, de «resolver» sus problemas sin referirse a un ser supremo y extra-mundano. Sin embargo, preguntándose él mismo qué es lo que distingue su posición «del ateísmo feuerbachiano normal» (Ib., p. 52), Hamilton responde que «existe en mí un factor de espera, y también una esperanza, que me aleja de la posición del ateísmo clásico y que me libera en gran parte de la angustia y tristeza que lo caracterizan» (Ib.). Además, continúa nuestro autor, «no sólo nuestra espera es cristiana, sino que también lo es nuestra labor en el seno de la sociedad, puesto que nuestra relación con el prójimo no sólo se alimenta de las disciplinas sociales, psicológicas, literarias, laicas, sino también de Jesucristo, y el camino trazado por Él nos lleva hacia el prójimo» (Ib., p. 60). Como se puede observar, aquí Hamilton parece encontrarse aún en posiciones no muy distantes de la primera obra. Sin embargo «a la experiencia de una ausencia inquietante, que evoca la tradición clásica de la dialéctica entre presencia y ausencia de Dios» (A. LovA, Introducción a William Hamilton, en *¿. Vv.*, La teología della morte di Dio, Bolonia, 1979, p. 87), sigue bien pronto, aunque sea en el horizonte de un persistente discurso en fragmentos, una explícita confesión de incredulidad. En otros términos, el «componente místico altizeriano de la espera... se atenúa cada vez más hasta la consumación de toda esperanza» (Ib.). Por ejemplo, en un artículo de

1966 (cfr. Play-boy de agosto) Hamilton escribe: «No hay duda de que la expresión “Dios está muerto” es la expresión retórica que choca y que escandaliza. Pero los teólogos del “Dios está muerto” no se llaman así para escandalizar. Ellos entienden realmente “muerto”. El pensamiento religioso tradicional aludía a la desaparición, al ser “ausente”, o bien “obscurecido”, al “callar” de Dios. Con ello se entiende que los hombres no sienten ininterrumpidamente la fe o la presencia de Dios. De tanto en tanto su presencia nos es sustraída y no podemos establecer cuándo y como Dios volverá. En general, así se habla hoy, pero no se trata de lo que entiendan aquellos que sostienen la “muerte de Dios”. Ellos hablan de una pérdida verdadera y auténtica, de un verdadero y auténtico podemos pasarnos de él y, sea lo que fuere que esperen del futuro, no esperan en cualquier caso que el Dios cristiano vuelva, abiertamente» («¿Qué es la muerte de Dios?») en ζ. Vv. Dio e morto, Milán, 1967, p. 179; las cursivas nuestras; el mismo artículo aparece también con el título «Morte : di Dio e ateismo nel pensiero religioso americano», en Aa. Vv. Dibatti- : , to sull’ateismo, Brescia, 1967, p. 80).

Análogamente, en «La struttura di una teologia radicale», Hamilton afirma: «Los radicales intransigentes, por variado que pueda ser su lenguaje, comparten como primera cosa una pérdida común. No es una pérdida de los ídolos o del Dios del teísmo. Es una pérdida real de transcendencia real. Es la pérdida de Dios» (en Aa. Vv., Frontline Theology, Richmond, 1967); «creo que “muerte de Dios” como metáfora es preferible y hay que distinguirla frente a expresiones parecidas en el discurso teológico como “ausencia de Dios”, “desaparición de Dios”, “eclipses” o “el Dios escondido”. Una metáfora de muerte representa una pérdida real, algo irrecuperable, mientras que los otros términos pueden reposar tranquilos en la tradición clásica de la dialéctica entre presencia y ausencia de Dios. Quien se ha perdido acaba siendo encontrado; lo escondido se hace manifiesto. Es precisamente esta dialéctica, dicen los radicales, lo que ha caído y por esto la expresión “muerte de Dios” con su historia particular en los últimos cien años expresa exactamente lo que sentimos necesario expresar» (Ib., ps. 77-78).

Paralelamente a esta insistencia sobre el tema de la muerte real de Dios, el discurso de Hamilton – ahora ya claramente más «filosófico» que «teo-lógico» – ha ido acentuando su fisonomía específica de un humanismo cristiano secular basado en la substitución de la fe en Dios con el compromiso «optimístico» y «cristiano» de entrar en la «arena del mundo», por la enseña de la colaboración mutua y del amor recíproco entre los hombres: «la vida cristiana no es una aspiración, una espera, sino un caminar hacia el mundo. A nuestro yo llegamos no en la solitaria e infructuosa meditación, sino durante nuestro viaje hacia y en el mundo...» (La teologia radicale e la morte di Dio, cit., p. 61); «Así la muerte de Dios es el hecho menos abstracto que se pueda imaginar. Empuja directamente a la política, a los cambios revolucionarios, entre las tragedias y las alegrías de este mundo» («Morte di Dio e ateismo nel pensiero religioso americano, cit., p. 94»).

### 933. ALTIZER: LA MUERTE DIALÉCTICA DE DIOS.

Thomas J. J. Altizer nació en Cambridge (USA) en 1927. Después de acabar los estudios secundarios en Charleston (Virginia), asistió a la Universidad de Chicago, donde obtuvo la licenciatura (1948) y el doctorado en Letras (1955). Más tarde fue profesor de Sagrada Escritura y religión en la Universidad de Emory (Georgia). Entre sus obras más conocidas recordamos: *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (1963), *The Gospel of Christian Atheism* (1966) y *Radical Theology and the Death of*

God (1966), escrito, como hemos visto, en colaboración con W. Hamilton.

300El «ateísmo cristiano» de Altizer es una ingeniosa síntesis de panteísmo, humanismo secular y misticismo, que nace de una especie de «cock-tail cultural» (para utilizar una expresión de R. Contoni) compuesto de los elementos más dispares: Tillich y Mircea Eliade, Hegel y Nietzsche, Blake y Giacchino da Fiore, el budismo y el misticismo oriental. El estilo de su filosofar teológico, caracterizado por un gusto por lo macabro y apocalíptico que recuerda las visiones místico-proféticas de un Blake, es a menudo original y brillante, pero por lo general complicado y repetitivo: «una continua repetición del mismo tema con palabras más o menos parecidas que puede hacer pensar en los antiguos textos sagrados de Oriente, pero también en la iteración obsesiva del neurótico» (S. Quinzio, «Morte e caos come salvezza» prefacio a *Il Vangelo dell'ateísmo cristiano*, Roma, 1969, p. 7). Esto no quita que su pensamiento constituya, si no el documento, al menos uno de los documentos históricamente más significativos de la teología radical de nuestro siglo.

El intento fundamental de Altizer es el de proporcionar una respuesta adecuada al desafío que el mundo actual dirige al cristianismo. Él juzga este desafío como el más decisivo de la historia. En consecuencia, opina que sólo una forma radical del cristianismo – dispuesta a rechazar completamente el pasado y las formas eclesiológicas oficiales bajo las que es conservado por la iglesia, pueda dar una respuesta eficaz a la crisis del hombre actual: «la teología está llamada a prestar oído atento al mundo, aunque tal atención implique un alejamiento del testimonio eclesiológico de Cristo. En un momento en el cual se solicita a la teología cristiana que atraviese la transformación más radical de su historia, el teólogo no debe encontrar obstáculos para alcanzar su objetivo, por una mal entendida fidelidad a la autoridad de la Iglesia» (*Il Vangelo...*, cit., ps. 31-33). Tanto más cuanto «la herejía cristiana original», según nuestro autor, está basada sobre todo «en la identificación de la iglesia con el cuerpo de Cristo» (*Ib.*, p. 33). Pero una teología «abierta al mundo» no puede dejar de presuponer, como dato normativo determinante, la «muerte» de Dios: «Si hay una clara vía de acceso al siglo veinte, ésta consiste en pasar a través de la muerte de Dios, a través de la caída de todo significado o realidad puesta más allá de la radical inmanencia recientemente descubierta por el hombre moderno» (*Ib.*, ps. 40-41) ; «debemos reconocer que la muerte de Dios es un suceso histórico: Dios ha muerto en nuestro tiempo, en nuestra historia, en nuestra existencia» (*Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Filadelfia, 1963, p. 13). Como resulta del último pasaje citado, el Dios del que Altizer reconoce y proclama la muerte es, ante todo, el Dios de la Transcendencia, o sea «el Dios que es infinitamente lejano del hombre, el Dios que en su transcendente majestad domina y se opone al hombre y ante el cual el hombre se halla reducido a una abyecta condición de culpa y de te-

## DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

301

ror» (*Il Vangelo...*, cit., p. 96). Contra la «famosa» helenización del cristianismo, o sea contra la imagen griega y medieval de un Dios inmutable e imposible, inmune a

los procesos del tiempo y de la historia, Altizer afirma en cambio que Dios es Amor, y por lo tanto apertura consti-tutiva a la alteridad del mundo: «a pesar de que la fe cristiana invariablemente ha dado testimonio de la realidad de la compasión de Dios, la teología cristiana ha sido incapaz de incluir en sí misma este elemento primario y fundamental de la fe, aunque sólo sea porque siempre ha permanecido ligada a una idea de Dios como Ser completamente auto-suficiente, cerrado en sí y absolutamente autónomo. Incluso cuando los teólogos han descubierto la agape, el total darse de Dios, la han confina-do en el acto de la Encarnación, y así han aislado dualísticamente el amor de Dios de la primordial naturaleza y existencia de Dios mismo».

En cuanto amor, Dios es movimiento y expansión y por lo tanto pro-ceso dialéctico: «Qué es lo que puede significar hablar del Dios cristiano como de un proceso dialéctico, en vez de un Ser? Ante todo significa que el Dios cristiano no puede... ser concebido como poseedor de una naturaleza o substancia común que sigue siendo eternamente la misma a través de sus actos de revelación y de redención» (Ib., p. 93).

En otros términos, en cuanto amor y proceso, Dios es una realidad in fieri que no puede ser entendida a través de la lógica estática de los filósofos grie-gos o de los doctores medievales, sino solamente con la lógica dinámica de la dialéctica de los modernos. Precizando él mismo la matriz hegelia-na de su metodología teológica de tipo dialéctico, Altizer declara en efecto que «el cristiano actual puede ser iniciado por Hegel en la comprensión de un movimiento dialéctico de Dios, o Ser o Espíritu» (Ib., p. 76; cursi-vas nuestras). Coherentemente con estas premisas, nuestro autor llega a la definición-clave de Dios como «un proceso dialéctico real en acto» (Ib., p. 93), que se extiende a través de los tres momentos de tesis, antí-tesis y síntesis. Altizer identifica el momento de la tesis con el Dios-Padre del Antiguo Testamento, visto como un lejano Señor y un estático Ser creador, que, en su alienante transcendencia, coincide con lo Sacro ab-soluto o el Espíritu primordial. El momento de la antítesis es representa-do por la Encarnación, entendida como aquel evento cósmico e históri-co a través del cual Dios se hace hombre, el Sacro profano, el Espíritu ca¿ne, el Creador redentor, etc. En otras palabras, a través de la Encar-¿ación la Transcendencia se niega en su primitiva y prehistórica identi-dad para realizarse en la inmanencia y como inmanencia.

La primera religión que ha anunciado a las gentes la buena nueva de la muerte de Dios (o sea de la Transcendencia) ha sido el cristianismo. ¿n efecto Jesús no es más que la muerte de Dios en acto: «Sólo el cristia-¿o puede pronunciar la palabra liberadora de la muerte de Dios, porque ¿ólo el cristiano ha muerto en Cristo al reino transcendente de lo sacro...»

302

DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 303

(Ib., p. 110). En consecuencia, según la teología de Altizer, la encarna-ción de Dios es la muerte misma de Dios, que ha amado el mundo hasta auto-aniquilarse en Cristo. Para expresar esta muerte de Dios en Cristo y esta progresiva inmersión de lo divino en la carne mortal, Altizer utili-za el término griego Aénosis, del verbo Kenóo (yo vacío), con el cual Pa-blo (Fil. n, 7) alude al “vaciar-se de sí mismo” realizado por el Verbo divino, el cual se ha humillado y rebajado a la condición humana y ha muerto en la cruz como un esclavo: «Sí, Dios muere en la Crucifixión: en ella él completa el movimiento de la Encarnación, vaciándose total-mente a sí mismo de su primordial sacralidad» (II Vangelio... , cit., p. 112), «Dios es un proceso gradual de metamorfosis

Kenótica, que sigue siendo él mismo mientras se desarrolla como absoluta auto-negación» (Ib., p. 95). Por lo cual, contrariamente a las expresiones dogmáticas de la teología revelada y las especulativas de la teología natural, que aíslan Dios de Cristo, estableciendo de este modo un «insalvable abismo» entre el Creador y el Redentor, nuestro autor declara que Dios, en cuanto Redentor, nace a sí mismo sólo en el momento en el cual muere como Creador (transcendente). En efecto, Dios no se habría encarnado real-mente, si, a pesar de su hacerse hombre en Jesús, hubiera permanecido contemporáneamente como Espíritu transcendente (o si el Hijo hubiera vuelto al cielo). Altizer opina además que la encarnación, aun teniendo su culminación en Cristo, se extiende a todo el resto de la historia y coincide con el progresivo hacerse mundo de Dios, que muere como transcendente para vivir como inmanente.

El tercer momento del proceso teo-cósmico, el de la síntesis, está constituido por una «apocalíptica y escatológica» coincidentia oppositorum, en virtud de la cual Sacro y profano, Dios y mundo dejarán de ejercer de términos de una alternativa y serán una sola cosa – en el ámbito de una situación en la cual se tendrá el fin de un Espíritu aislado de la carne (tesis) y de una carne aislada del espíritu (antítesis). Por lo cual, la fase histórica determinada por la desaparición de lo sacro en lo profano, del Espíritu en la carne, no coincide en modo alguno, según Altizer, con la fase final. En efecto, la revelación de Dios continúa y, para el futuro, deja ya entrever, después de la desaparición nocturna de lo sagrado, el amanecer de una nueva edad – más joaquinita que hegeliana – en la cual lo profano será vivido como sagrado y lo sagrado como profano: «El cristiano radical hereda también, sea la antigua creencia profética de que la revelación continua en la historia, sea la creencia escatológica de la tradición que sigue Gioacchino da Fiore. Tal tradición sostiene que nosotros estamos viviendo ahora en la tercera y última edad del Espíritu, que una nueva revelación se manifiesta en esta edad, y que esta revelación será tan distinta del Nuevo Testamento cuanto el Nuevo Testamento es distinto del Antiguo» (Ib., p. 41).

En este punto resulta evidente que el pensamiento de Altizer es una forma de panteísmo cósmico y dialéctico, con un fondo apocalíptico, que interpreta Dios como proceso *in fieri*, que actúa en el mundo a través del mundo, hasta llegar a una fusión total de lo sagrado y de lo profano, capaz de hacer posible una realización perfecta de la vida humana. Panteísmo *sui generis*, a través del cual Altizer puede satisfacer aquello que Quinzio define como «su doble alma de nostálgico de lo sagrado y aplaudidor de lo profano».

Presuponiendo que Dios es todo en todo (incluso en lo negativo y en la muerte) y que el mundo es una epifanía divina, la posición de Altizer implica, previsiblemente, una aceptación total del ser análoga al amor *fati* de *nietzscheana* memoria. Tanto es así que en Nietzsche – en su concepto del Eterno Retorno, entendido como un gozoso y no resentido de-cir sí a la vida y a sus momentos eternamente recurrentes – él ve el modelo de una nueva teodicea inmanentística capaz de elevarse a la idea de una pan-redención cósmica y capaz de revolucionar completamente al hombre moderno con la vida tal como es. Análogamente al filósofo de Así habló Zarathustra, Altizer considera en efecto que después de la muerte de Dios se abren los caminos opuestos del nichilismo (que corre el riesgo de llevar al hombre hacia el sub-hombre) o de la re-aceptación potenciada por el ser (que puede conducir al hombre hacia el super-hombre) : «Ningún investigador honesto actual puede perder nunca de vista la posibilidad muy real que la voluntad de la muerte de Dios abra el camino a la locura, a la deshumanización e incluso a la más totalitaria forma de sociedad nunca realizada en la historia. ¿Quién puede dudar de que el paso real a través de la muerte de Dios

tiene que acabar o en la abolición del hombre o en el nacimiento de una humanidad nueva y transfigurada?» (Ib., p. 139). En efecto, la caída de la transcendencia y de toda fuente absoluta de significados y de valores (= el orden meta-físico encarnado por Dios) puede empujar al hombre a la desesperación nihilística ante la finitud y relatividad de lo inmanente (vivido, después de la desilusión antológica, como caos y nada) o bien puede dirigirlo, tras las huellas de Nietzsche, hacia la aceptación radical del mundo y de su destino.

En síntesis, el filosofar teológico de Altizer parte de Hegel para acabar en Nietzsche, o sea sale de la dialéctica para llegar a una aceptación amorosa del ser y de la «apasionada plenitud de la vida humana en el mundo» (Ib., p. 40). De ahí la celebración final, por parte de Altizer, del «Gran Sí» de Zarathustra y de su ebrio canto a la alegría por una Eternidad que está en todo Ahora: «¿Podemos unirnos a Zarathustra en su himno de alabanza a la alegría? ¿Podemos también nosotros repudiar todo cambio de sentido del presente, toda huida del dolor, todo movimiento de espaldas hacia la eternidad? Preguntar esto significa preguntar

304al cristiano si se atreve a abrirse al Cristo que está plenamente presente, al Cristo que ha realizado un movimiento de la transcendencia a la inmanencia, y que está kenóticamente presente en la plenitud e inmediatez del momento real que está ante nosotros. Si la actual epifanía de Cristo ha abolido toda imagen de transcendencia, y vaciado el reino transcendente, entonces podemos encontrar tal epifanía sólo abrazando el mundo en su totalidad. Nos atreveremos a apostar que Cristo está plenamente presente en la realidad del momento presente? Entonces debemos apostar también que Dios está muerto, que un movimiento de espaldas hacia la eternidad es una traición a Cristo, y que una huida del dolor de la existencia es un rechazo de la pasión de Cristo. El cristiano radical nos llama al centro del mundo, en el corazón de lo profano, anunciándonos que Cristo está presente aquí y no está presente en ningún otro lugar. Si confesamos que Cristo está plenamente presente en el momento actual, entonces podemos de verdad amar el mundo, y podemos abrazar también los sufrimientos y la obscuridad como una epifanía del cuerpo de Cristo. Y es amando verdaderamente al mundo, insistiendo plenamente en la inmediatez del momento presente como conoceremos que Cristo es amor, y entonces sabremos que amor es “Decir-sí” a la totalidad de la existencia» (Ib., p. 146; cfr. G. PENZO, *Pensare heideggeriano e problematica teologica*, cit., ps. 80-85).

#### 934. VAN BUREN: LA MUERTE SEMÁNTICA DE DIOS.

Aunque van Buren, contrariamente a lo que se afirma comúnmente, no pertenece, en sentido estricto, a la Death-of-God-Theology (pública-mente negada por él) su posición, al menos por cuanto se refiere a su obra principal, presenta algunas convergencias de fondo con aquélla. En efecto, también para él, el Dios tradicional del teísmo «muere de la muerte de mil cualificaciones» y «Jesucristo es todo aquello que hay de Dios». Sin embargo, la «muerte» del Absoluto presupuesto por su discurso no es una muerte «real» (Hamilton) o una «dialéctica» (Altizer), sino «se-mántica». Tanto es así que en su pensamiento Dios, más que desaparecer del horizonte humano, acaba por configurarse como objeto de fe y de invocación.

Paul Matthews VAN Buren, nació en 1924 en Virginia (USA). Cursó sus estudios en Harvard College y a continuación en Basilea, bajo el influjo de Karl Barth. En los años sesenta obtuvo la cátedra de «Religious Thought» en la facultad de Religión de

la Temple University de Philadelphia en Pennsylvania. Su obra más conocida es *The Secular Meaning of the Gospel* (Nueva York, 1963). En su obra Van Buren sostiene que para responder adecuadamente al interrogante suscitado por Bon-

## DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

305

hoeffer («¿cómo puede el cristiano, siendo él secular, interpretar su fe de un modo secular?») es preciso situarse en la óptica de la filosofía analítica de nuestro siglo, entendida, más que como escuela o doctrina, como método consistente en analizar lógicamente la función de las palabras y de los enunciados, tanto en el uso normal como en el anormal (*Il significato secolare dell'Evangelo*, Turín, 1969, p. 37 y sgs.). Con la guía de este método, que refleja «el modo en que nosotros pensamos, hablamos y la entendemos hoy» Van Buren afirma que las proposiciones de fe no tienen un sentido cognoscitivo, en cuanto carecen del requisito epistemológico de la verificabilidad empírica. En efecto, desde el punto de vista estrictamente cognoscitivo el lenguaje teológico acaba siendo un «*farfallar*» privado de significado (nonsensical), construido, igual que el metafísico, mediante un simple abuso de palabras. En consecuencia, tomando el camino del ateísmo semántico, Van Buren escribe que «el uso “no-objetivo” de la palabra “Dios” no consiente verificaciones y por lo tanto está privado de significado»; «el aspecto empírico que está en nosotros encuentra la raíz de la dificultad no en aquello que se dice de Dios, sino en el hecho mismo de hablar de Dios» (Ib., p. 110 y 111). El problema, continúa nuestro autor, no se resuelve tampoco con la substitución con otras palabras de la palabra Dios: incluso si substituímos la letra x, el problema sigue existiendo porque la dificultad concierne entonces al modo en el cual x funciona (Ib.).

Como ejemplificación-tipo del hecho de que cualquier palabra, que no remita a alguna posible verificación empírica de su contenido, habla de algo que para nosotros, rigurosamente hablando, «no existe», Van Buren cita la conocida palabra de Anthony Flew (§1022), que habla de un supuesto pero inverificable jardinero (Dios), el cual, precisamente por ser tal, no se diferencia de un jardinero inexistente «¿“Quieres decirme en qué difiere aquello que tú llamas jardinero invisible, imposible, eternamente huido, de un jardinero imaginario o incluso un jardinero inexistente?”... “Así es como una bella y frágil hipótesis puede matarse gradualmente, con la muerte de mil cualificaciones” » (Ib., cfr. p. 27 y sgs.). Excluida la validez cognoscitiva de las formulaciones teológicas, ¿qué validez tendrán entonces las proposiciones de la fe?. Dicho de otro modo: «El problema del Evangelio en una edad secular es un problema de la lógica de su lenguaje aparentemente falto de significado» (Ib., p. 111).

Desarrollando un tipo de discurso que se remite a las tesis de R. M. Hare, J. T. Ramsey y R. B. Braithwaite (que en un libro de 1955, titulado *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, había asimilado las aserciones religiosas a las morales), nuestro autor declara que el lenguaje de la fe, presente en el Evangelio, no tiene una función descriptiva, sino prescriptiva, en cuanto se limita a recomendar un posible comportamiento en el mundo. En otros términos, partiendo del reconocimiento

306 de la «pluralidad» de los lenguajes efectuado por Wittgenstein, e inspirándose en



la «forma modificada» (y ya no «rígida») del principio de verificación formulada por Gylbert Ryle con la frase «el significado de una palabra es el uso de tal palabra en el contexto en el cual ella se encuentra», Van Buren declara que las proposiciones de fe, aun estando faltas de un significado cognitivo o «cosal», resultan existencialmente significantes en cuanto expresan una particular perspectiva del mundo – y la consiguiente «intención» por parte de quien las pronuncia, de actuar conformemente a ellas.

Para expresar el concepto de tal perspectiva sobre el mundo, que implica «un compromiso por parte del espectador», Van Buren emplea el término holandés utilizado por Hare, Blik. El Blik es un efecto de ángulo visual en virtud del cual nosotros vivimos en un mundo en vez de en otro y del cual damos demostración empírica en la vida de cada día. Aun no teniendo un significado metafísico y cognoscitivo, el Evangelio, en cuanto portador de un Blik, posee pues un significado ético y empírico-pragmático, o sea un significado «secular». El análisis lingüístico permite pues, según Van Buren, descubrir un significado del Evangelio que se adapta bien a la «mentalidad» y al universo del discurso de nuestra época. En consecuencia, Van Buren piensa hallarse en neta ventaja con respecto a los teólogos existencialistas y a todos aquellos que, como Bonhoeffer, han tratado en balde de elaborar un lenguaje teológico funcional para un mundo ya adulto: «Dirigiéndonos al método del análisis lingüístico para encontrar el significado del Evangelio, seguiremos una línea de conducta distinta de la mayor parte de aquellos que han trabajado en el problema de la fe en un mundo “que se ha hecho mayor de edad”. Nosotros no rechazamos las intuiciones que el existencialismo ha contribuido a dar, pero no podemos olvidar que nuestra cultura de la lengua inglesa tiene una tradición empírica y que el mundo de hoy tiende a estar cada vez más empapado de tecnología e inmerso en el entero proceso industrial. Si de esto hay que lamentarse o estar contentos está por decidir. El lenguaje de los teólogos existencialistas parece extraño para el hombre cuyo trabajo, cuya comunidad y vida diaria están insertos en el contexto del pensamiento empírico y pragmático de la industria y de la ciencia, excepto tal vez en momentos de excepcional crisis personal. En su vida de cada día, el pensamiento de este hombre – y todos nosotros somos más o menos este hombre – refleja el ámbito cultural en el cual vive. Él piensa de un modo empírico y pragmático» (Ib., p. 41). Como se puede notar, Van Buren, análogamente a Cox y a buena parte de la teología de la secularización de los años sesenta, parte del postulado (de ningún modo incontrovertible) según el cual el individuo actual no advertiría inquietudes e interrogantes de tipo «existencial», sino sólo preocupaciones y disgustos de tipo «pragmático».

## DE TILLICH A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS»

307

Según nuestro autor, la normativa de la perspectiva cristiana (su Blik) está representada por la serie de sucesos que se refieren a la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazareth. De Galileo la epistemología secular de Van Buren subraya sobre todo la extrema libertad de espíritu y la en-

Después de su obra cumbre, Van Buren ha publicado una colección de artículos titulada *Theological Explorations* (Nueva York, 1968) en la cual sostiene que hacer teología no significa partir de un campo-base bien determinado (esto es, de doctrinas indiscutidas) y con un equipamiento seguro (esto es, con métodos probados), sino

aventurarse en una serie de «exploraciones» conscientes de su problemática y riesgos de fondo. En una obra posterior, titulada *The Edges of the Language* (Nueva York, 1972), Van Buren, desarrollando y repasando las ideas de su obra *cum-bre*, proclama que Dios no está fuera del lenguaje, sino en las fronteras del lenguaje. Esta tesis, que está acompañada por un rechazo de la imagen del lenguaje como «jaula para pájaros», se motiva a través de la elaboración de una doctrina del lenguaje como «plataforma». En el centro de la plataforma lingüística sobre la cual estamos y que continuamente ensanchamos – argumenta Van Buren – está el lenguaje donde nosotros nos movemos bien, o sea el lenguaje “regulado” de la vida diaria y de las ciencias. Fuera del centro, en la periferia, está el lenguaje de las analogías, de las metáforas y de las paradojas, que se basan en una extensión de las reglas de uso válidas en el centro. En las fronteras últimas del lenguaje, más allá del centro y de la periferia, y en los límites de lo no-decible está el lenguaje teológico, gracias al cual el creyente, empujado por la fe, va más allá de la grisura del lenguaje diario y científico, alcanzando el misterio.

En un escrito posterior, «Theology Now» (.1974), Van Buren afirma que, sea considerando a Dios desde el punto de vista del lenguaje secular y experimental, sea considerándolo desde el punto de vista de las fronteras del lenguaje, se sigue haciendo de lo Absoluto solamente «el extremo

308

DE TILlich A LOS TEÓRICOS DE LA «MUERTE DE DIOS» 3Q9

límite de nuestras posibilidades humanas, alineado con nosotros como sin duda lo sería dentro de este cuerpo mortal» (trad. ital. <

## BIRLIOGRAFÍA

909-911. Sobre la teología en general: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 7 vols., Tubinga, 1957-1965; *Lexikon für Theologie und Kirche*, 14 vols., Friburgo, 1957-1968; H. Fries (a cargo de), *Dizionario Teologico*, 3 vols., Brescia, 1968; K. Rahner-H. Vorgrimler, *Dizionario di teologia*, Roma-Brescia, 1968; H. Zahrnt, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XXsecolo*, Brescia, 1969; H. J. Schultz, *Dizionario del pensiero protestante*, Roma-Brescia, 1970; T. M. Shoof, *Verso una nuova teologia cattolica*, Brescia, 1971; AA. VV., *Bilancio della teologia del XXsecolo*, 4 vols., Roma, 1972; B. Mondin, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, 2 vols., Turín, 1972; AA. VV., *Correnti teologiche post-conciliari*, Roma, 1974; K. Rahner (a cargo de), *Sacramentum Mundi*, *Enciclopedia Teologica* 8 vols., Brescia, 1974-1977; J. Spera Weiland, *La nuova teologia*, Brescia, 1975; B. Mondin, *La teologia del nostro tempo*, Alba, 1976; *Dizionario teologico Interdisciplinare*, 3 vols., Turin, 1977; *Nuovo dizionario di teologia*, Alba, 1977; AA. VV., *Lessico dei teologi del secolo XX*, Brescia, 1978; F. Arduoso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *La teologia contemporanea*, Turín, 1980; P. Eicher (a cargo de), *Enciclopedia Teologica*, Brescia, 1989; J. Doré (a cargo de), *Manuale di Teologia*, 11 vols. (aparecidos 6 hasta la fecha), Brescia, 1990.

912-915. Sobre Tillich: AA. VV., *In memoriam Paul Tillich (1886-1965)*, en «*The Journal of Religion*», vol. 46, 1966, 12; B. Gherardini, *L'ontologia teologica di Paul Tillich*, en *Id.*, *La seconda Riforma*, vol. II, Brescia, 1966, ps. 282-365; B. Mondin,

Paul Tillich e la transmutazione del cristianesimo, Turin, 1967; J. O. Gabus, Introduction a la théologie de la culture de Paul Tillich, Paris, 1969; W. H. Van De Pol, La fine del cristianesimo convenzionale, Brescia, 1969; E. Scabini, Il pensiero di Paul Tillich, Milán, 1969; L. Racine, l'Évangile selon P. Tillich, Paris, 1970; R. Bertalot, Paul Tillich. Una teologia per il XX secolo, Roma, 1971; C. J. Armbruster, La vision de Paul Tillich, Paris, 1971; F. Chapey, Paul Tillich, en AA. VV., Bilancio della teologia del XX secolo, cit., vol. IV, 1972; H. Arts, Moltmann et Tillich. Les fondements de l'espérance chrétienne, Gembloux, 1973; N. Bosco, P. Tillich tra filosofia e religione, Milán; 1975; T. Manfredini, La filosofia della religione in Paul Tillich, Bologna, 1977; M. Michel, La Théologie aux prises avec la culture. De Schleiermacher a Tillich, Paris, 1982.

916-920. Sobre Bonhoeffer: R. Marlé, D. Bonhoeffer, testimonio di Cristo tra i suoi fratelli, Brescia, 1968; I. Mancini, Bonhoeffer, Florencia, 1969; W. D. Zimmermann, Ho conosciuto D. Bonhoeffer, Brescia, 1970; AA. VV., Dossier su Bonhoeffer, Brescia, 1971; N. Filippi, Cristianesimo adulto in Dietrich Bonhoeffer. An-goscia di Dio e secolarizzazione in «Resistenza e resa», Roma, 1974; S. Sorretino, La teologia della secolarizzazione in Dietrich Bonhoeffer, Alba, 1974; J. Spera Weiland, La fine della religione. Studio su Bonhoeffer, Brescia, 1974; E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, teologo cristiano contemporaneo. Una biografia, Brescia, 1975;

Rahner e l'ermeneutica tomistica, Piacenza, 1972; B. Van Der Heijden, Karl Rahner, Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Eiseleiden, 1973; R. Bleistein-E. Klinger, Bibliographie Karl Rahner 1969-1974, Friburgo, 1974; C. Fabro, La svolta antropologica di Karl Rahner, Milán, 1974; B. Mondin, La nuova teologia cattolica e Karl Rahner a von Balthasar, Roma 1978; K. Neumann, Der Praxisbezug der Theologie bei K. Rahner, Friburgo, 1980; S. Zucal, La teologia della morte in Karl Rahner, Bologna, 1982; P. Imhof-E. Meuser, Bibliographie Karl Rahner 1979-1984, en Glaube im Prozess, Friburgo, 1984, ps. 854-871; E. Kfüniger-Kl. Wittstadt (a cargo de), Glaube im Prozess. Christen nach dem II Vatikanum für Karl Rahner, Friburgo, 1984; J. H. P. Wong, Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner, Roma, 1984; E. G. Farrugia, Aussage und Zusage. Zur Indirektheit der Methode Karl Rahners veranschaulicht an seiner Christologie, Roma, 1985; G. Wass, Understanding Karl Rahner, 2 vol., Westminster-Londres, 1985; M. Krauss, La fatica di credere. M. Krauss a colloquio con K. Rahner, Cinisello Balsamo, 1986; H. Vorgrimler, Comprendre Karl Rahner. Introduzione alla sua vita e al suo pensiero, Brescia, 1987.

927. Sobre Vahian: P. Ramsey, Prefazione, en G. Vahian, La morte di Dio, Roma, 1966, ps. 13-25; A. Van Harvey-C. N. Bent, il problema di Dio nella teologia americana contemporaneo, Brescia, 1970.

928. Sobre Robinson: B. Mondin, I precursori dell'ateismo cristiano: Robinson e Cox, en Id., I teologi della morte di Dio, Turin, 1968, ps. 45-78; R. L. Richard, Sviluppi in J. Robinson, en Id., Teologia della secolarizzazione, Brescia, 1970, ps. 166-174; J. Spera Weiland, J. A. T. Robinson, en Id., La nuova teologia, cit., ps. 124-135; F. Arduso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, Teologia radicale, della secolarizzazione e della morte di Dio, en Id., La teologia contemporanea, cit., ps. 175-210.

929. Sobre teología de la secularización: A. Auer, Il cristiano aperto al mondo, Turin, 1967; AA. VV., Processo alla religione, Milán, 1968; J. B. Metz, Sulla teologia del mondo, Brescia, 1969; K. Rahner, Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione, Roma, 1969; P. M. Van Buren, Il significato secolare dell'evangelo, Turin, 1969; AA. VV., Les deux visages de la théologie de la sécularisation, Tournai, 1970; H. Lübke, La secolarizzazione, Bologna, 1970; R. L. Richard, Teologia della secolarizzazione,

cit. ; AA. VV., *Cultura secolarizzata e autenticità cristiana*, Turín, 1971; AA. VV., *Dibattito su «La città secolare»*, Brescia, 1972; C. Duquoc, *Ambiguité des théologies de la sécularisation*, Gembloux, 1972; A. J. Nijk, *Secolarizzazione*, Brescia, 1973; E. Rosanna, *Secolarizzazione o trasfunktionalizzazione della religione?*, Roma, 1973; S. Vesce, *Per un cristianesimo non religioso*, Milán, 1976; H. H. Schrey (a cargo de), *Säkularisierung*, Darmstadt, 1981.

Sobre Gogarten: H. Fischer, *Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzung und Folgen der Theologie F. Gogartens*, Gütersloh, 1967; K. W. Thyssen, *Begegnung und Verantwortung. Der Weg der Theologie F. Gogartens von den Anfängen bis zum zweiten Weltkrieg*, Tubinga, 1970; C. Naveillan, *Strukturen der Theologie Friedrich Gogartens*, Munich, 1972; E. Arrigoni, *Alle radici della secolarizzazione. La teologia di Gogarten*, Turin, 1981; G. Penzo, *F. Gogarten: il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Roma, 1981.

930. Sobre Cox: R. Marlé, *La cité séculière. Un best-seller américain*, en «*Études*», julio-agosto 1966; C. Van Ooverkerk, *Secolarità ed etica cristiana*, en «*Concilium*», 1967, n. 5; S. Maggiolini, Editoriale, en H. Cox, *Il cristiano come ribelle*, Brescia, 1968, ps. 9-20; B. Mondin, *Dalla teologia radicale alla teologia*

931. Sobre teología de la muerte de Dios : G. Vahanian, *La morte di Dio*, cit. ; R. Adolfs, *La tomba di Dio*, Milán, 1968; B. Mondin, *I teologi della morte di Dio*, cit. ; Id., *La secolarizzazione: morte di Dio?*, Turín, 1968; T. W. Ogletree, *La controversia sulla morte di Dio*, Brescia, 1968; T. J. J. Altizer-W. Hamilton, *La teologia radicale e la morte di Dio*, Milán, 1969; G. Gozzelino, *I vangeli dell'ateismo cristiano*, Turín, 1969; V. Mehta, *Teologi senza Dio*, Turin, 1969; H. Mühlen, *Problema dell'essere e morte di Dio*, Roma, 1969; F. P. Fiorenza, *L'assenza di Dio come problema teologico*, Brescia, 1970; A. Van Harvey-C. N. Bent, *Il problema di Dio nella teologia americana contemporanea*, cit.; D. Sölle, *Un capitolo di teologia dopo la c*

932. Sobre Hamilton: B. Mondin, *William Hamilton*, en Id., *I teologi della morte di Dio*, cit., ps. 84-89; T. W. Ogletree, *Frammenti teologici*, en Id., *La controversia sulla morte di Dio*, cit., ps. 39-62; J. Sperna Weiland, *William Hamilton*, en Id., *La Nuova teologia*, cit., ps. 169-172.

A. Altenahr, *Dietrich Bonhoeffer. Lehren des Gebets. Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei D. Bonhoeffer*, Würzburg, 1976; U. Perone, *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer*, Roma, 1976; I. Mancini, *Novecento teologico*, Florencia, 1977; K. W. Clements, *A. Patriotism for Today. Dialogue with Dietrich Bonhoeffer*, Bristol, 1984.

921-926. Sobre Rahner: G. Ferretti, *La filosofia della religione come antropologia metafisica in un'opera di Karl Rahner*, en «*Rivista di filosofia neo-scolastica*», LVI, 1964, I; H. Vorgrimler, *Karl Rahner*, Roma, 1965; F. Gaboriau, *Le tournant théologique aujourd'hui selon Karl Rahner*, París, 1968; R. Bleistein-E. Klin-ger, *Bibliographie Karl Rahner 1924-1969*, Friburgo, 1969; L. Roberts, *Karl Rahner. Sa pensée, son oeuvre, sa méthode*, Tours, 1969; I. Sanna, *La cristologia antropologica di Karl Rahner*, Milán, 1970; C. Fabro, *Karl*

310978. Sobre Altizer: B. Mondin, *Thomas Altizer*, en Id., *I teologi della morte di Dio*, cit., ps. 102-124; T. W. Ogletree, *L'ateismo cristiano: Thomas J. J. Altizer*, en Id., *La controversia sulla morte di Dio*, cit., ps. 101-142; J. Sperna Weiland, *Thomas Altizer*, en Id., *La nuova teologia*, cit., ps. 172-175.

934. Sobre Van Buren: T. W. Ogletree, *Il problema del significato*; Paul M. Van

Buren, en Id., *La contropg-sia sulla morte di Dio*, cit., ps, 63-99; B. Mondin, Paul Van Buren, en Id., *I teologi della morte di Dio*, cit., ps 89-102; R. L. Richard, *Il riduzionismo radicale di Van Buren*, en Id., *Teologia della secolarizzazione*, cit., ps. 89 y sgs.; J. Serna Weiland, Paul Van Buren, en Id., *La nuova teologia*, cit., ps. 145-151; F. Arduoso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *Teologia radicale, della secolarizzazione e della morte di Dio*, en Id., *La teologia con-temporanea*, cit., ps. 175-210.

## CAPÍTULO IV

### FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: EL ESTRUCTURALISMO

#### 935. EL ESTRUCTURALISMO COMO PROBLEMA HISTORIOGRÁFICO.

Aunque el término «estructuralismo», en los años sesenta y setenta, tuvo una notable difusión y se extendió rápidamente de la lingüística a las ciencias humanas, de la crítica literaria a la filosofía, su ámbito de uso aparece hoy históricamente problemático. En efecto, ante la imposibilidad de hacerlo corresponder con un sistema coherente de doctrina, algunos estudiosos han avanzado implícitamente y explícitamente la sospecha de que, detrás de este afortunado vocablo (que tanta fascinación ha ejercido en su momento, no sólo entre los intelectuales sino también entre el gran público) se esconden, en realidad, experiencias de pensamiento muy diversas, y por lo tanto no encuadrables en una corriente de ideas única y homogénea: «bajo la etiqueta común y engañosa de “estructuralismo” – escribía ya A. Martinet hablando de la lingüística – encontramos escuelas de inspiración y de tendencias muy diversas. El empleo más bien general de términos como “fonema” o incluso “estructura” contribuye a menudo a enmascarar diferencias profundas» (*Economie des changements phonétiques*, Berna, 1955, p. 11). Análogamente, Roland Barthes, afirma que el estructuralismo no es «una escuela, ni tampoco un movimiento» sino «a duras penas un léxico» (*Saggi critici*, Turín, 1966, p. 245). Y, Raymond Boudon, refiriéndose al concepto de estructura, observa que «la misma palabra es claramente usada sea en muy diversos sentidos, sea con el mismo sentido de otros términos. Es una colección de homónimos incluida en una colección de sinónimos» (*Strutturalismo e scienze umane*, Turín, 1970, ps. 170-71).

A esta serie de dificultades conexas a la noción de estructuralismo y de estructura, debe añadirse el hecho de que incluso muchos «estructuralistas» han acabado por rechazar tal denominación «ambigua» (recordemos que si a mediados de los años sesenta el término estructura estaba de moda y los estudiosos, por usar una expresión de Althusser, gustaban de «coquetear» con él, a mitad de los años setenta nadie, o casi nadie, querrá llamarse estructuralista). En este punto, el historiador de las ideas, antes de emprender cualquier otro razonamiento, tiene que preguntarse críticamente y profesionalmente si de verdad ha «existido» algo como «el estructuralismo» o si solamente ha sido, en último análisis, la fantasmagórica «escuela invisible» de «invisibles discípulos» de los que

habla Jean-Michel Palmier (Lacan, le symbolique et l'imaginaire, París, 1972) – o sea un simple flatus vocis que ha alcanzado los honores de la crónica cultural y periodística en virtud de una moda tan ruidosa como vacía y efímera: «El concepto de estructura, escribe A. L. Kroeber, no es, probablemente, otra cosa que una concesión a la moda: un término con un sentido bien definido ejercita de pronto una singular atracción durante unos diez años – como el término “aerodinámico” – y todos se apresuran a usarlo a diestro y siniestro, porque suena agradable al oído... Cualquier cosa – que sea completamente amorfa – es dotada de una estructura. Me parece, por consiguiente, que el término estructura no aporta absolutamente nada a aquello que queremos expresar cuando lo usamos, a no ser un agradable excitante» (Antropology, Nueva York, 1948, 2ª ed., p. 325).

En este punto, no se tiene la desventaja de reducir el estructuralismo a un equívoco nominalista derivado de una moda pasajera (o bien a una etiqueta cómoda construida por sus adversarios) o se debe por fuerza admitir, para evitar duraderos malentendidos, que el estructuralismo ha «existido» culturalmente en el sentido pregnante del término (o sea como han «existido» el iluminismo, el romanticismo, el idealismo, el positivismo, el pragmatismo, el existencialismo, etc.). Descartada la primera hipótesis, sostenible a nivel de «slogan polémico» pero difícilmente defendible en términos historiográficos, y dando por sentado que «sería peligroso detenerse en una recepción tan superficial y tranquilizadora del fenómeno» (cfr. P. Bt. ANguART, Le structuralisme en France, en «La vie spirituelle, supplément», 1967, p. 560) estamos obligados por lo tanto a preguntarnos en qué sentido ha existido el estructuralismo. A este propósito los manuales de historia de la filosofía son a menudo evasivos (como, por lo demás, los estudios dedicados específicamente al estructuralismo). En efecto, o callan casi del todo, dando por descontado que es posible hablar de los «estructuralistas» sin detenerse críticamente sobre el concepto de «estructuralismo» o se limitan a decir, tras la estela de una afortunada expresión de Piaget, que el estructuralismo es sustancialmente un método más que una doctrina (Lo strutturalismo, Milán, 1971, p. 173). En realidad, el estructuralismo, aun habiendo nacido fundamentalmente como método y como práctica científica, se ha organizado bien pronto también como doctrina. Por lo cual, «aunque se haya insistido alguna vez en la necesidad de separar el estructuralismo como complejo de los métodos científicos practicados en las ciencias humanas – sobre todo en lingüística y en etnología – del estructuralismo como filosofía general, esta diferencia resulta difícil incluso en autores como Lévi-Strauss; los dos planos están entrelazados muy fuertemente, y esto es característico de una orientación de pensamiento que ve la filosofía como reflexión al margen de la ciencia» (C. PIANcot A, Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra, Turín, 1979, ps. 20-21). En

estos términos, el estructuralismo, globalmente considerado, es al mismo tiempo método de investigación y de análisis epistemológico y toma de posición filosófica. En efecto, si bien hay autores en los cuales el estructuralismo es sobre todo práctica científica (por ej. Lévi-Strauss y Lacan) y otros en los cuales es sobre todo reflexión epistemológica y filosófica (por ej. Foucault y Althusser), el estructuralismo, en cuanto a tal, tiende siempre a ser las tres cosas juntas y a asumir la fisonomía de un «método, que se ha vuelto doctrina» (M. F. CANONico, L'uomo misura dell'essere?, Roma, 1985, p. 32).

Todo esto explica por qué simultáneamente a una utilización científica de la noción de estructura, exista también «una utilización filosófica o un conjunto de utilizaciones filosóficas» de tal concepto (G. REAt E-D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Brescia, 1983, p. 692). Obviamente, así como el estructuralismo no es un método unitario sino una «familia de métodos», tampoco es una doctrina unitaria, sino una «familia de doctrinas» a menudo en polémica entre sí: «Aun-que haya pasado bastante tiempo desde que los principales exponentes del estructuralismo han expuesto por primera vez sus tesis teóricas – escribía Sergio Moravia en un lúcido texto del 75 – una escasísima concordia parece reinar entre los mismos acerca de los principios e incluso las perspectivas más generales de su doctrina. Hasta sobre la noción de estructura... existen profundos contrastes interpretativos. Y contrastes aún más vivos subsisten acerca del ámbito de aplicación de la heurística estructural: puesto que a quien quisiera mantenerla sólo dentro de los confines de las disciplinas lingüísticas (o poco más) se le oponen aquellos que consideran legítimo extenderla a campos y a problemas más diversos» (La “filosofía” dello strutturalismo, *Introducción a Lo strutturalismo francese*, Florencia, 1975, p. 5). En consecuencia, opinamos que la eventual unidad del estructuralismo (o mejor: de los «estructuralismos»), no se ha de buscar acriticamente en el plano inmediato de las «soluciones», y tampoco en el mediato de los «problemas» y de las «heurísticas», sino en el terreno aún más general de aquello que los historiadores de las ideas llaman «atmósfera» o «clima» cultural. Clima que da a las distintas y a veces antitéticas doctrinas estructurales un tipo de «parentesco ideal» que nace en efecto de la pertenencia común a un mismo, aunque sea interiormente diferenciado y articulado, «paisaje conceptual» o «paradigma teórico».

#### EL ESTRUCTURALISMO: CARACTERÍSTICAS GENERALES.

Dando por sentado que el estructuralismo (considerado como ismo en sí) es no sólo una tendencia metodológica y una práctica científica,

314

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 315

sino también un conjunto de doctrinas epistemológicas y filosóficas que han dado lugar a una «atmósfera» específica de la cultura francesa (y :: mundial) de los años sesenta y setenta, nace el problema de localizar sus rasgos generales de fondo. En efecto, a menos que no se quiera resolver la cuestión diciendo que «no ha existido el estructuralismo, sino sólo los estructuralistas» – frase con la cual parecen complacerse algunos estudiosos, sin darse cuenta de que solamente desplaza el problema, puesto que nos podemos preguntar, a su vez, en base a qué actitudes determinados autores están clasificados como «estructuralistas» y no, por ejemplo como fenomenólogos, pragmatistas, existencialistas, etc.– el historiador de la filosofía está obligado a ofrecer algunos criterios de identificación del «estructuralismo» (obviamente sujetos a confirmaciones, desmentidos o rectificaciones).

Probablemente, el procedimiento mejor y menos arbitrario para fijar algunas tendencias comunes en el área teórica del estructuralismo es sa-

car a la luz las posiciones del pensamiento contra el cual varios estructuralistas, más allá de sus divergencias recíprocas, han polemizado unánimemente. En otras palabras, como comenta Sandro Nannini, «ningún modo parece más apto para definir el estructuralismo que observar a qué filosofías se opone» (Enciclopedia Garzanti di filosofia, etc., Milán, 1891, voz «strutturalismo»; cfr. también *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, Bolonia, 1981, ps. 8-9). Las doctrinas principales contra las cuales el estructuralismo contrasta son: a) el atomismo y el substancialismo; b) el humanismo y el conciencialismo; c) el historicismo; d) el empirismo y el subjetivismo.

a) Contra toda forma de atomismo y de substancialismo (pasado y presente), el estructuralismo sostiene que la realidad es un sistema de relaciones en el cual los términos no existen por sí mismos, sino sólo en conexión entre sí y en relación con la totalidad dentro de la cual se colocan – de un modo tal que al análisis aislado de las partes debe subyacer, en todo campo del saber, el estudio coordinado de los conjuntos. De ahí el carácter implícitamente “espinozista” del anti-atomismo estructuralístico sobre el cual llamará la atención sobre todo Althusser. En efecto, «como en el mundo de Espinoza todo ser finito, que por esto mismo implica determinación y negación, es per aliud, mientras sólo la substancia, que consiste en la conexión necesaria de todos los seres determinantes, es per se, infinita, en cuanto negationem nullam involvit, así en el mundo del análisis estructural todo término aislado (cada individualidad) se resuelve en un haz de relaciones, mientras sólo la estructura, cual totalidad que expresa el orden necesario de los términos mismos, subsiste de por sí» (S. Nannini, *Il pensiero simbolico*, cit., p. 401). Precisamente porque el estructuralismo, por definición, se da siempre en antítesis al atomismo y el substancialismo, la categoría fundamental sobre la

qual se basa no es ya el ser, sino la relación, o sea la estructura, entendida en efecto como plexo ordenado de relaciones «arquitectónicas» que implican una primacía de relación sobre los términos relacionados (re-cordemos que el término estructura proviene del latín *structura*, derivado del verbo *struere* construir). Esta centralidad categorial de la idea de estructura no excluye la multiplicidad de sus acepciones y el hecho de que esta última, entre los estructuralistas, oscile entre una interpretación ontológica que hace de ella una realidad informadora del objeto inmanente in rebus ipsis, y una interpretación metodológica, que la considera como simple instrumento operativo de investigación y de conocimiento

(§943).

En el interior de la «familia» de nociones de estructura presentes en el estructuralismo (la palabra familia, como es conocido, alude conscientemente a las semejanzas que, más allá de las diferencias, unen a los miembros de un grupo) la más cualificadora y decisiva es sin duda la de Lévi-Strauss (§943). Según el maestro del estructuralismo francés, la estructura, aunque implicando la idea de sistema, y por lo tanto de una cohesión de partes, no es el sistema manifiesto «sic et simpliciter», sino, más precisamente el orden interno del sistema y el grupo de transformaciones posibles que lo caracterizan. Desde este punto de vista, la estructura coincide con «el complejo de las reglas de relación, de combinación y de permutación que conectan los términos de un conjunto manifiesto» (por ej. : de los sistemas de parentesco) y tiende a configurarse como la «sintaxis de transformación de la organización aparente» (F.



Bon URI, *Strutturalismo e sapere storico*, en «*Rivista di filosofia Neoscolastica*», n. 75, 1983, p. 565; para una clarificación de estos conceptos cfr. (943). Otra acepción fundamental de estructura, que por su carácter «definito-rio» es citada a menudo por los estudiosos, es la propuesta por J. Piaget: «En una primera aproximación, una estructura es un sistema de transformaciones, que comporta leyes en cuanto sistema (en oposición a las propiedades de los elementos) y que se conserva o se enriquece gracias al juego mismo de sus transformaciones, sin que éstas conduzcan fuera de sus fronteras o hagan una llamada a elementos externos. En breve, una estructura comprende de este modo estos tres caracteres: totalidad, transformación y autorregulación. En una segunda aproximación... esta estructura debe poder dar lugar a una formalización» (*Lo strutturalis-mo*, cit., p. 39).

A partir de estas nociones de estructura se ve claramente que la estructura de los estructuralistas no puede ser identificada unilateralmente con la de totalidad o de sistema: «si el estructuralismo consiste solamente en reconocer (en una lengua, en una sociedad o en una personalidad) un sistema o una totalidad, cuyos elementos no son analizables sin referencia a esta totalidad – uno se pregunta cómo ha sido posible que una

316

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 317

idea tan banal haya provocado una revolución científica y fundado una nueva mística» (R. Boudon, cit., p. 9). Análogamente, la estructura de los estructuralistas no puede, en efecto, ser reducida a las ideas tradicionales de forma o de esencia: «El concepto de transformación, observa J. Piaget, nos permite ante todo delimitar el problema y en efecto, si se necesitara englobar en la idea de estructura todos los formalismos en todos los sentidos de la palabra, el estructuralismo recubriría de hecho cualquier teoría filosófica no estrictamente empirística que haya recurrido a formas esenciales, desde Platón a Husserl, pasando sobre todo por Kant, y también ciertas variedades de empirismo como el “positivismo lógico”...» (cit., *Ib.*, p. 39); «si la estructura se limita a ser un cierto sistema de relaciones orgánicas ou tout se tient, – replica U. Eco – entonces la posición estructuralista invade toda la historia de la filosofía, al menos desde la noción aristotélica de substancia... hasta las filosofías ochocentistas del organismo...» (*La struttura assente*, Milán, 1985, p. 254). En realidad, como podremos verificar, la noción estructuralista de estructura, y sobre todo su utilización científica por parte de Lévi-Strauss, mantiene – en relación con las ideas clásicas de forma, esencia, naturaleza, etc. – una indudable originalidad (que sólo puede pasar inadvertida a un conocimiento no suficientemente profundizado de ella).

b) Otra teoría contestada por los estructuralistas es «el humanismo».

A la doctrina tradicional del yo como centro autosubsistente de actividad y de libertad, y a sus múltiples variantes actuales (existencialísticas, personalísticas, fenomenológicas, marxistas, etc.), los estructuralistas contraponen la tesis de la primacía de la estructura sobre el hombre (de la Lengua sobre el parlante, del Es sobre el yo, de la Organización social sobre el individuo, etc.), percibiendo, en la estructura, una especie de

«máquina originaria que pone en escena al sujeto» (Lacan) y, en el individuo, la simple «encrucijada» de una serie de estructuras que lo «atraviesan», determinándolo a ser aquello que es, y haciendo que él, más que hablar sea «hablado», más que pensar sea «pensado», más que actuar sea «actuado» y así sucesivamente.

Considerando despectivamente el humanismo (la frase es de Foucault) como una especie de «prostitución de todo el pensamiento, de toda la cultura, de toda la moral, de toda la política» y oponiéndose al montaje histórico y heurístico de gran parte de la filosofía clásica y moderna, los estructuralistas opinan en efecto que las categorías de «libertad», «acción», «consciencia», en lugar de «explicar» el hombre, mistifican su naturaleza, sea desde el punto de vista ontológico (qué es el hombre), sea desde el punto de vista gnoseológico-metodológico (cómo se conoce al hombre), representando otros tantos «obstáculos epistemológicos» al camino de la ciencia (cfr. S. Moravia, *Lo strutturalismo francese*, cit., ps. 26-27 y sgs.). En consecuencia, el único modo de comprender al hom-

bre, como sostendrá característicamente Lévi-Strauss, es, para los estructuralistas, el de «disolverlo», esforzándose por captar, más allá del yo y de sus presuntos (y retóricamente celebrados) poderes «específicos», la combinatoria «anónima» de leyes y principios que gobiernan oculta-mente sus obras y sus días. Como por lo demás han hecho ya desde hace tiempo, según Foucault, las ciencias humanas: «Desde el momento en que nos dimos cuenta de que cada conocimiento humano, cada existencia humana, cada vida humana y hasta tal vez cada herencia biológica del hombre, se obtiene en el interior de estructuras, o sea en el interior de un conjunto formal de elementos que obedecen a relaciones que son descriptibles por cualquiera, el hombre cesa, por así decir, de ser el sujeto de sí mismo, de ser al mismo tiempo sujeto y objeto. Se descubre que aquello que hace posible al hombre es en el fondo un conjunto de estructuras que él, ciertamente, puede pensar, puede describir, pero de las que no es el sujeto, la consciencia soberana. Esta reducción del hombre a las estructuras que lo rodean me parece característica del pensamiento actual...

(*Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, a cargo de P. Caruso, Milán, 1969, ps. 107-08). De ahí la conocida declaración foucaultiana de la «muerte del hombre», que repeseta la forma extrema de la lévi Straussiana «dissolution de l'homme» y el mayor «desafío» intelectual lanzado por el estructuralismo a la filosofía y a la cultura de nuestro siglo. Desafío o «provocación» que, más allá de las formas más o menos radicalizadas (o vulgarizadas) con las que ha sido defendido a veces, se encuentra en la base de autores distintos como Lévi-Strauss, Foucault, Lacan y Althusser – unidos, todos ellos, por la persuasión según la cual no es posible «conocer» nada de los hombres si no es con la absoluta condición de convertir en polvo el mito filosófico (teórico) del hombre» (Althusser).

El esfuerzo por pensar más allá del sujeto y la batalla a favor de una especie de antropología sin el hombre, van parejos con una cerrada polémica anticonciencialista, dirigida contra todas las filosofías que tienden a considerar el cogito y la consciencia como datos primarios e irreductibles de la condición humana. Por el contrario, según los estructuralistas, la consciencia es sólo «el reflejo deformado y desconocido de los mecanismos inconscientes que la producen» (S. Nannini, cit., p. 9) y no coincide nunca ni con toda la psique, ni con todo el hombre. Es más, en todas partes aparece sostenida por aquello que Foucault llama lo impensado, o sea por una serie de mecanismos extra-concienciales que se configuran como lo permanentemente «otro» de ella y que escapan a la jurisdicción del

pensamiento pensante. Dicho de otro modo: se-gún los estructuralistas (y su «philosophie des structures») el límite teó-rico de los filósofos del yo (y de su «philosophie de la conscience») consiste en no haber visto la existencia de «un orden necesario y racional del mun-

318

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 319

do humano completamente independiente de la consciencia que los hombres pueden tener de él» (Ib., p. 395), o sea en no haber conseguido comprender, tras los pasos de la lingüística y del psicoanálisis, que el individuo está «actuado» por una pluralidad de fuerzas de las cuales no sólo no es el sujeto, sino de las que tampoco es consciente. Por ejemplo, la lingüística «nos pone ante la presencia de un ser dialéctico y totalizante, pero externo (o inferior) a la consciencia y a la voluntad. Totalización no reflexiva, la lengua es una razón humana que tiene sus razones y que el hombre no conoce» (LÉvt-ST¿Uss, *Il pensiero selvaggio*, Milán, 1964, p. 274). A Cu vez, el psicoanálisis como sostendrá Lucan y repetirá Althusser, nos enseña que la dimensión «verdadera» del hombre está siempre «en otro lugar» respecto a la consciencia y a las miras intencionales del sujeto: «Freud... nos revela que el sujeto real, el individuo en su específica esencia, no tiene el aspecto de un ego centrado sobre el “yo”, la “consciencia” o la “existencia” – sea la existencia del per se, del cuerpo-propio, o del “comportamiento” – que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tiene un “centro” solamente en el desconocimiento imagiario del “yo”, esto es, en las formaciones ideológicas en las cuales se “reconoce” » (L. Ai.thusser, Freud et Lacan, 1964).

Rechazando concebir la consciencia como principio o medida de todas las cosas, e interpretando el pensamiento como una «res cogitans sin cogito», el estructuralismo tiende pues a asumir el aspecto de un provocativo «pensamiento de lo de fuera», o sea de una aguerrida «anti-fenomenología» que exige no la reducción a la consciencia, sino la reducción de la consciencia (P. Ricoeur, *Le conflit des interpretations*).

c) Otro ídolo polémico de los estructuralistas es la «historia», o, más exactamente, el «historicismo», entendiendo, con este término, la visión del ochocientos del devenir como un proceso unilineal y progresivo que tiene como sujeto y fin el «Hombre». Contra el postulado historicístico de la singularidad de la Historia y contra la idea de un tiempo homogéneo en el cual «transcurrirían» los sucesos, los estructuralistas han avanzado la hipótesis de una multiplicidad heterogénea de historias «diferenciales» dotadas de una temporalidad y articulación específicas. Contra el postulado historicístico de la continuidad unilineal de los hechos, o sea contra la idea de una concatenación causal y sin hiatos de los sucesos, (contemplados como una cadena ininterrumpida de anillos, donde el precedente es el presupuesto necesario del siguiente) el estructuralismo ha hecho valer el principio de la «discontinuidad» y de la «no-linealidad» del proceso histórico, que avanza a través de imprevisibles

«rupturas» o «saltos». Contra el postulado historicístico del progreso y contra la idea de un finalismo intrínseco del suceder, el estructuralismo ha defendido el carácter ateleológico y causal de la historia, conside-

rada como una sucesión (neutral) de «hechos» y no como un incremento (finalístico) de «valores». En efecto, contra el postulado historicístico del hombre como ser que «hace» la Historia y «se hace» en la Historia, o sea contra la doctrina del hombre como Subjetividad constituyente y fundadora de los hechos, el estructuralismo, (en abierta antítesis a todo residuo de intento de fundamentación antropológico-filosófica de la historicidad) ha sostenido que la historia es un proceso impersonal y acéntrico de estructuras, en relación con las cuales el hombre es siempre el «constituido» y nunca (sartrianamente) el «constituyente».

En algunos casos, la polémica estructuralística ha acabado por extenderse del historicismo a la historia (en general). En efecto, ciertos autores (por ej. Lévi-Strauss) no se han limitado a contestar los postulados historicistas, empezando por la ecuación realidad = historia, sino que han relegado explícitamente las *res gestae* a la dimensión superficial de los événements, reservando a la ciencia verdadera y propia la tarea de hallar las estructuras «profundas» más importantes. De ahí la preeminencia metodológica, diversamente entendida y practicada, de la sincronía con respecto a la diacronía. Preeminencia que no implica, obviamente, una negación eleática del devenir, en cuanto «El estructuralismo no quita al mundo la historia» (R. Barthes, cit., p. 250) sino que propone para un estudio una distinta interpretación y explicación.

d) Finalmente, los estructuralistas se han alineado contra el empirismo y el subjetivismo, opinando que los datos «inmediatos» de la experiencia son siempre «desviantes» respecto a las estructuras genuinas de lo real y que la ciencia implica una epoquización resuelta de lo empírico y de lo vivido. Ni siquiera en las ciencias humanas, según los estructuralistas, hay un paso directo de lo «vécu», o de las pretendidas «évidences du moi», al conocimiento efectivo: «Siguiendo el ejemplo de las ciencias físicas, las ciencias humanas deben convencerse de que la realidad del objeto de su estudio no se encuentra por completo atrincherada en el nivel en el cual el sujeto la percibe» (Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, trad. ital., Milán, 1974, p. 601). En cualquier caso, la realidad (verdadera) no es nunca dada inductivamente, sino que siempre debe construirse racionalmente y matemáticamente a través de un tipo de saber estructural-formal, algún modo «de-realizante» respecto a la experiencia común. De este modo, perdiendo su centralidad metodológica tradicional, la subjetividad y la consciencia ceden puesto a una forma de conocimiento que, a despecho de todo «círculo hermenéutico», mira, gracias a la comprensión atemporal de las estructuras, a la meta de una absoluta objetividad científica: «trato de entender a los hombres y al mundo, escribe Lévi-Strauss, como si estuviera completamente fuera del juego, como si fuera un observador de otro planeta y tuviera una perspectiva absolutamente objetiva y completa» (Conversazione con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan; cit., p. 37).

Esta reseña de las posiciones de pensamiento contra las que el estructuralismo ha polemizado incesantemente sobre la base de una peculiar forma mentis y de elecciones teóricas bien precisas, confirma el alcance filosófico, y no puramente metodológico-científico de tal movimiento. Y esto a pesar de la bien conocida ambigüedad de los estructuralistas hacia la filosofía. En efecto, por un lado, los estructuralistas critican despiadadamente el pensamiento tradicional y sus conceptos de fondo (considerados engañosos e «ideológicos»), llegando a poner en discusión la misma figura social del «filósofo» en el cual ya Jean-Paul Revel y sus seguidores, agitando la cuestión «Pourquoi des philosophes?», habían percibido provocativamente un anacrónico residuo «medieval» en el interior del mundo moderno (Pourquoi des philosophes, París, 1957, p. 163. Cfr., también el otro «panfleto» La cabale des dévots, 1965). Es más, a veces incluso pretenden – con una especie de positivismo llevado al extremo – poder prescindir de la filosofía en cuanto tal, auspiciando su «observación» por parte de la ciencia. Por otro lado, en cambio, los estructuralistas parecen reivindicar el derecho-deber de un discurso epistemológico y filosófico aferrado a las ciencias, complaciéndose a veces en haber delineado, ellos mismos, el sistema de la «verdadera» filosofía. En todo caso, se da como hecho de que en las mayores personalidades del novecientos – y no podría ser de otro modo – están trabajando implícitamente o explícitamente determinados esquemas o núcleos conceptuales de naturaleza filosófica.

En consecuencia, a la pregunta, suscitada desde diferentes posiciones, de si ha existido de verdad una «filosofía» estructuralista, nos parece que se puede (o se debe) responder de modo inequívocamente afirmativo. Obviamente, se trata de una filosofía que vive o se da, historiográficamente hablando, solamente en una secuencia variopinta de «filosofías» (en plural) a menudo distintas y antitéticas entre sí, pero que presentan, como hemos visto, rasgos parecidos, coincidiendo, en su conjunto, con el específico «paisaje teórico» del estructuralismo.

### 937. EL ESTRUCTURALISMO: ORÍGENES, CONTEXTO Y VICISITUDES HISTÓRICAS.

El esquema o el «mapa» de los caracteres generales del estructuralismo, que hemos descrito en los párrafos anteriores, nos permite afrontar mejor el problema historiográfico de sus «orígenes» y de sus «desarrollos». Problema que obviamente tiene poco que ver con la cuestión de las llamadas «anticipaciones» sobre las que han dedicado sus esfuerzos algunos estudiosos, los cuales, con una especie de viaje atrás en la historia del pensamiento, han acabado por localizar, a título de «precurso-

res», autores dispares, que van desde Platón a Aristóteles, de los Escolásticos a Leibniz, de Goethe a Kant, de Rousseau a Cuvier, de Spencer y Purkheim, de Humboldt a Husserl, etc. Ciertamente, en cada una de esas figuras, es posible observar aspectos «estructuralistas» en sentido amplio. Pero llegados a este punto, como ha escrito Eco, «la caza del estructuralista “que se ignora” del estructuralista “precursor”, o del “verdadero y único estructuralista posible”, podría continuar ad infinitum y llegar a ser un juego de sociedad» (cit., p. 255). Tanto más cuanto «la idea de un conjunto estructurado ha invadido la reflexión filosófica de todos los siglos, salvo aplicar la idea de totalidad relacionada al Todo, al Cosmos, al Mundo como Forma de las Formas, o bien desplazar la predicación de “conjuntos” a sectores

específicos...» (Ib., ps. 255-56).

Más preciso y circunscrito, en cambio, es el problema historiográfico de la formación del estructuralismo, que no se identifica de hecho solamente (según un esquema manualístico ampliamente difundido) con el de sus inicios en lingüística, sino también con el conjunto de las vicisitudes histórico-culturales a través de las cuales, después de haberse impuesto como método de investigación, ha acabado por transformarse en «ismo» y por dar lugar, en los años sesenta, a una «atmósfera» o «moda» específica de pensamiento.

Inicialmente el estructuralismo nace y se consolida en el ámbito de los estudios sobre la lengua. Padre, o más exactamente, precursor de él, es Ferdinand DE Saussure (1857-1913), cuyas lecciones impartidas en la Universidad de Ginebra fueron publicadas más tarde por sus alumnos (§938) en un volumen titulado *Cours de linguistique générale* (1916). Aunque casi nunca utilizó el término «estructura» (§940), en los años treinta su enseñanza fue acogida y continuada por los autores de la Escuela de Praga y de Copenhague (§941). El estructuralismo lingüístico, empezando por Saussure, aunque representando algo indiscutiblemente original, no se configuró como «una aventura solitaria» separada del resto de la cultura. En primer lugar porque fue preparado por una nutrida serie de filosofías y de tendencias metodológicas y científicas que, desde el Ochocientos, han subrayado el papel del todo respecto a las partes y a la necesidad de una consideración sistemática y globalizante de los argumentos. En segundo lugar, porque entró en contacto directo o indirecto, en un complejo cuadro de influjos recíprocos, con una serie de movimientos y tendencias disciplinarias afines. Por ejemplo la *Gestaltpsychologie* o psicología de la forma; con algunos sectores de la lógica, de la matemática, de la física y de la química actual; con movimientos artísticos como el cubismo y el abstractismo. Tanto es así que Jakobson recuerda entre sus propios maestros nombres como Picasso, Stravinsky, Joyce, Le Corbusier, etc. y hace suya la frase de G. Braque: «je ne crois pas aux choses, mais aux relations entre les cho-

ses» (cfr. *Reprospects*, en *Selected Writings*, La Haya, 1962, ps. 651-58)

Con el tiempo el estructuralismo comenzó a superar los límites del campo estrictamente lingüístico, para invadir progresivamente otros sectores (de la antropología al psicoanálisis, de la economía a la sociología, del derecho a la historia, de la crítica literaria a la música, de la didáctica al cinema, etc.), llegando a ser de hecho, la «ciencia de los conjuntos humanos» (J. M. AUZIAS, *La chiave dello strutturalismo*, Milán, 1969, p. 18). Particularmente significativo es el caso de la etnología, la cual ha ofrecido, con *Las estructuras elementales del parentesco* (1949) de Lévi-Strauss, un primer y magistral ensayo de estructuralismo antropológico (§945), destinado a influir sobre otras investigaciones. La ampliación y la difusión metodológico-científica del estructuralismo se han producido al mismo tiempo que su enriquecimiento teórico-filosófico. Fundamentalmente, en este sentido, ha sido la contraposición al existencialismo y a las filosofías humanísticas la que ha dominado la escena cultural de la postguerra. En efecto, aunque sea históricamente reductivo, y el límite inexacto, decir que tal movimiento ha «nacido» por una reacción ante el

existencialismo, es sin duda verdad que la polémica anti-existencialista ha estimulado el estructuralismo – ahora plenamente afirmado como método – a tomar conciencia de sus presupuestos filosóficos y medir su propia afinidad con el incipiente movimiento de emancipación del área lingüística y conceptual de la llamada «generación sartriana» (simbolizada por términos como «existencia», «libertad», «compromiso», etc.).

Es más, el estructuralismo ha acabado por «pilotar» y por encarnar, en sí mismo, el movimiento de contestación de la vieja filosofía humanístico-consciencialista auspiciado por parte de la intelectualidad francesa de los años sesenta, y por dar lugar a un nuevo «clima» o «paradigma» teórico. Clima sobre el cual han influido idealmente, como tendremos ocasión de comprobar, también tres figuras filosóficas destacadas, sin las cuales el estructuralismo, al menos por cuanto se refiere a algunos motivos de fondo, sería difícilmente comprensible: Bachelard, Heidegger y Nietzsche. De Nietzsche los estructuralistas han derivado sobre todo la crítica al cogito y a sus evidencias ilusorias, así como la manera «geneológica» e «iconoclasta» de relacionarse con el pasado; de Heidegger la disposición anti-humanística del discurso filosófico y la tesis del descentramiento del sujeto; de Bachelard «la neta distinción/separación entre concepto y hecho y entre ciencia y existencia, la severa polémica contra el empirismo, el impulso de un conocimiento compuesto de conceptos y ampliado en sistemas formales, la exigencia de estudiar los fenómenos objeto de ciencia en su especificidad, el esfuerzo por “inventar” (la palabra es bachelardiana) las categorías heurísticas en el contacto directo (encuentro/choque) con los objetos de la investigación, la re-

ggelta contextualización histórica de la subjetividad ante el surgimiento gg la problemática (científica) objetiva, el análisis historiográfico basagg en la categoría de la discontinuidad y dirigido a contemplar no tanto fpg sucesos individuales, cuanto las estructuras epistémicas generales» (S. ¿QRAVIA, *Lo strutturalismo francese*, cit., p. 17).

Adalid y cabeza pensante del «ascenso» teórico-filosófico del estructuralismo – siempre entendido en el sentido historiográficamente pregnante de «atmósfera» cultural – ha sido sin duda Lévi-Strauss. En efecto, «bien lejos de dedicarse a estudios exclusivamente especializados en etnología, el autor de las *Structures élémentaires de la parenté* había empezado desde tiempo atrás una ambiciosa y fascinante obra de toma de conciencia filosófica de la antropología, susceptible de suministrar a esta última una más eficaz capacidad de inserción, y también de acción, en la cultura y en la sociedad actual. Se trataba de una elección precisa, acogida en seguida por una serie de vivísimas reacciones. Y después de menos de un decenio de esta actividad, él aparecía – y por cierto por méritos no ficticios – como el hombre nuevo, el estudioso de primer orden, el filósofo que iba guiando, por usar la fórmula de Claude Rryr, la más prestigiosa y desconcertante “mise in question” del hombre... Será precisamente su “caso” imprevisto y, surgido en el momento justo, el día siguiente de la crisis del 55-56, lo que determinó la afirmación filosófico-cultural del estructuralismo» (S. MORAVIA, *Filosofia e scienze umane nella cultura francese contemporanea*, en «Belfagor», 1968, xxvii, p. 669). Un éxito del cual la cerrada polémica antisartriana contenida en *Il pensiero selvaggio* (1962) manifestará el dinamismo teórico y la capacidad de «implantación» y de «agregación» cultural.

Por lo demás, como aún puntualiza S. Moravia, «nada prueba más

la profunda relación de tales concepciones (estructuralistas) con una exigencia intelectual, ampliamente advertida, que la estrecha continuidad temporal con la cual, en los años 60, emblemáticamente precedidos por *antropologie strutturale* (1958), aparecen los textos más célebres de la *nouvelle vague* estructuralista. De 1961 es la *Storia della follia* de Michel Foucault, del 62 *Il pensiero salvaggio* de Lévi-Strauss, del 63 la *Nascita della clinica* de Foucault y el ensayo sobre Racine de Roland Barthes, que en el 64 (el año del Crudo e il cotto) precisará sus posiciones teóricas en el volumen *Saggi critici*; en el mismo año aparece también *Marxismo e strutturalismo* de Lucien Sebag. En el 65 Jean Viet realiza una cuidadosa investigación sobre *Metodi strutturale nelle scienze sociali*, mientras que incluso desde el campo de la cultura marxista se levanta una voz al unísono con la de los otros exponentes del estructuralismo: es la voz de Louis Althusser con el volumen *Para Marx*, al cual seguirá en el 66 el volumen colectivo *Leggere il Capital*. En el 66 aparece también *Razio-¿alita e irrazionaliti nell'economia* de Maurice Godelier, un estudio que

324se mueve entre la antropología estructural de Lévi-Strauss y el estructuralismo teórico de Althusser. Pero el 66 es también el año en el cual se publican los *Problemi di linguistica generale* de Émile Benveniste, la *Semantica strutturale* de A. J. Greimas, *Critica e verita* de Barthes, *Le parole e le cose* de Foucault, los *Scritti del psicoanalista Jacques Lacan*, el volumen *Figure* del crítico Gérard Genette (que contiene un importante ensayo sobre *Strutturalismo e critica letterarie*) y *Del miele alle ceneri*, segundo volumen de la serie *Mitologiche* de Lévi-Strauss. En el 67 entra en el intensísimo debate estructuralista Jacques Derrida con los dos volúmenes *La scrittura e la differenza* y *Della grammatologia*. En el 68, mientras Lévi-Strauss publica *L'origine delle buone maniere a tavola*, penúltimo volumen de *Mitologiche*, Jean Piaget... publica un pequeño y brillante volumen dedicado precisamente al Estructuralismo. En el mismo año uno de los más finos estudiosos de epistemología de las ciencias sociales, Raymond Boudon, publica un ensayo tan breve cuanto riguroso, polémicamente titulado *A che serve la nozione di struttura?*. También en el 68 se imprime el importante volumen colectivo *Che cos'è lo strutturalismo?*, mientras al año siguiente Michel Foucault intentará sistematizar sus tesis teóricas (aplicadas hasta entonces preferentemente al interior de la historia de la cultura y de la crítica literaria) en el volumen «*Archeologia del sapere*» (*Lo strutturalismo francese*, cit., ps. 13-14).

A todo esto se debe añadir una serie notable de seminarios, congresos y coloquios mantenidos en Francia en el quinquenio 1955-70. Entre los más conocidos recordemos el parisino del 10 al 12 de enero de 1959, caracterizado por la participación de las personalidades más eminentes de la cultura y de la ciencia de Francia, desde Lévi-Strauss a Lefebvre, de Gurvitch a Lagache, de Francastel a Benveniste (cfr. AA.VV., *Significato e uso del termine struttura*, a cargo de R. Bastida, trad. ital., Milán, 1965). Testimonio del interés suscitado por el nuevo movimiento de pensamiento, son los numerosos monográficos dedicados al estructuralismo por parte de varias revistas especializadas (por ej. por «*Esprit*» 1963 y 1967, «*Revue internationale de philosophie*» 1965, «*Les Temps modernes*» 1966, «*Cahiers pour l'analyse*» 1966, «*La Pensée*» 1967, «*Annales*» 1971, etc.) y los estudios efectuados al mismo tiempo sobre el estructuralismo por los estructuralistas. Es más, en un cierto momento el estructuralismo llegará a ser «moda» e infatuación y



será «adoptado» por los medios de comunicación de masas (bajo la máxima periodística y de salón de «todos somos estructuralistas»), con la previsible irritación de autores de la talla de Lévi-Strauss, el cual tratará de explicar los aspectos superficiales (y degenerados) del éxito estructuralista con la frase según la cual los intelectuales y el público culto, en Francia, tienen necesidad, de vez en cuando, de nuevos «juguetes» y de nuevas «modas» (cfr. C. Lévi-Strauss/d. Eribon, *Da vicino e da lontano*, trad. ital., Mi-

h

## FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 325

lán, 1988, p. 135; también H. Gardener, *Riscoperta del pensiero e movimento strutturalista*. Piaget e Lévi-Strauss, trad. ital., Roma, 1974).

Entre las razones «serias» que han contribuido a la fortuna del estructuralismo hay que añadir, siempre a título de condiciones propicias y no causas necesarias, otros dos elementos. El primero consiste en el hecho de que el estructuralismo, auto-presentándose como filosofía «científica» que intenta deshacerse de la vieja filosofía «humanística» se unía a la exigencia de una cultura capaz de ponerse en sintonía con un mundo que se ha vuelto científico y técnico. Exigencia que se advierte un poco en cualquier lugar y promovida, en la Francia de los años sesenta, por una cierta tecnocracia gaullista particularmente sensible al tema del «fin de las ideologías» e interesada en una modernización, en sentido industrial y neocapitalista, del país. En efecto, desde el punto de vista del capitalismo d'organisation y de las nuevas necesidades sociales surgidas en Europa en el decenio 1950-60, el existencialismo, y gran parte de la cultura humanista tradicional, tendían a aparecer como modos de pensamiento «retrasados», que, aun habiendo tenido una función ideológica de antítesis al totalitarismo político (gracias a la celebración de valores como «el hombre» y la «libertad», eran ya decididamente incapaces de enfrentarse a los deberes y al tipo de cultura solicitados por las sociedades industriales avanzadas. Es típica, en este sentido, la posición de Lévi-Strauss, que seguirá acusando al existencialismo de narcisismo de soi, hasta detectar en él, con una deformación polémica evidente, una simple «operación auto-admirativa a través de la cual, con un fondo de estúpida ingenuidad, el hombre actual se cierra en un tete a tete consigo mismo y entra en éxtasis ante su propia persona». Convicción compartida substancialmente con aquellos marxistas filo-estructuralistas, como por ejemplo Althusser, para los cuales el antihumanismo teórico tenderá a configurarse como la condición misma de todo discurso científico (y no ya ideológico o pragmático) acerca del hombre y de la sociedad. Modo de pensar éste, fuertemente discutido por los intelectuales marxistas, que acusarán a los estudiosos de tendencia estructuralista de «cienticismo», de «positivismo» y de «neutralismo apatético» (y también de «formalismo» y de «tecnocratización del saber»), percibiendo, en la tesis de la primacía de la estructura sobre el hombre, el reflejo ideal del totalitarismo real de las sociedades actuales, donde el individuo (v. la Escuela de Frankfurt) resulta aniquilado o reducido a simple soporte de mecanismos alienados y alienantes. Es más, en cuanto ideología (hipotetizada) de la reificación universal, el estructuralismo tenderá a aparecer, para algunos marxistas, como «La última barrera que la burguesía puede poner aún contra Marx» (J. P. Sartre, «L'Arc», 1966, n. 30, ps. 87-96), o bien como el espejo de «una efímera coyuntura de inmovilismo político» presente tanto en el este como en

el oeste (cfr. Aa. Vv., *Structuralisme et marxisme*, París, 1970, Prg fg cio, página 14). Estas lecturas «ideológicas» y «politizadas» del estructuralismo (gp bre todo en sus formulaciones más extremistas) han encontrado poco se-guimiento entre los historiadores. Los estudiosos, en cambio, han coin-cidido en subrayar cómo en la exaltación estructuralista de la historia y de la ciencia ha influido el específico background histórico-político re-presentado por las relaciones de XX Congreso de PCUS y por la repre-sión del movimiento húngaro, o bien (por lo que se refiere a la política interior) por la guerra de Argelia y la llegada del gaullismo. Sucesos que señalan no sólo un momento de crisis y de reflujo de la Guache y de la intelectualidad ligada a ella, sino también a toda una mentalidad más preocupada por el momento ético-político que por el cognoscitivo-científico. En efecto, venida a menos la retórica del engagement una parte consistente de la cultura francesa tenderá a mirar con favor el ideal dd Saber propugnado por el estructuralismo. A la figura resistencial y post-bélica del intelectual «comprometido» le sucederá así la figura del sa-vant (y del «philosophe») inclinado a «comprender» objetivamente el mundo y a preservar la pureza y la autonomía de la teoría respecto de la praxis. Ideal que en algunos marxistas, no dispuestos a soportar las diversas mordazas práctico-políticas impuestas a la libre investigación, asumirá un preciso valor antidogmático y antiestaliniano. Por ejemplo, como veremos, «Una de las raíces del althusserismo consiste ciertamen-te... en un trabajo de replanteamiento de las relaciones entre filosofía, ciencia y política que excluya su identificación y funde de derecho su es-pecificidad y autonomía» (C. P IANCIOLA, cit., p. 15). La contraprueba de esta unión entre el estructuralismo y la situación política del decenio 1956-1966 la proporciona la crisis del 68, que poniendo de nuevo en es-cena los temas de la política y del compromiso, producirá una primera sacudida en la moda intelectual estructuralista.

Precisados los orígenes del estructuralismo; aclaradas las dinámicas a través de las cuales, de método científico, se ha convertido en filosofía y clima cultural; determinadas algunas de las circunstancias que han fa-vorecido históricamente su éxito, no queda más que pasar al estudio de cada uno de los «estructuralistas». Los autores que tomaremos en consi-deración son De Saussure, los lingüístas de la Escuela de Praga y de Co-penhague, y los llamados «cuatro mosqueteros del estructuralismo» o sea aquellos que han sido considerados la vanguardia más representati-va y filosóficamente importante, del movimiento entero: Lévi-Strauss, Foucault, Lacan y Althusser. Si bien solamente Lévi-Strauss, de estas cuatro figuras, puede ser catalogado como estructuralista en el sentido estricto, es innegable que también los otros tres presuponen, de algún modo, la «atmósfera» de la corriente y sólo resultan comprensibles ade-

cuadamente, al menos por lo que se refiere a algunos motivos de fondo de su pensamiento (que especificaremos en su momento), en relación con ella y con su aparato teórico-lingüístico. Por lo cual, a diferencia de al-gunos críticos actuales, que por reacción al esquema tradicional parecen casi propensos a «desinsertar», a los estudios en cuestión, del estructu-ralismo, nosotros opinamos en cambio que el común «aire de familia» que circula en sus obras resulta hoy en día, en virtud de la mayor «dis-tancia temporal», que nos separa de ellos, aún más evidente – y en cual-quier caso de una relevancia tal que hace objetivamente plausible su ubi-cación

historiográfica en el ámbito del estructuralismo.

Igualmente irritable nos parece su centralidad histórica y filosófica en el interior de tal movimiento de pensamiento. En efecto, «Han sido sobre todo Lévi-Strauss, Foucault, Althusser y Lacan quienes han ensanchado el ámbito teórico de la investigación estructural, pasando de una reflexión principalmente “técnica” – epistemológica sobre las estructuras en la que aparece objetivamente... una filosofía del estructuralismo. Han sido ellos quienes han conectado del modo más estrecho y estimulante esta filosofía con determinada situación intelectual, y quienes han evidenciado, o hecho emerger, ciertas bases bastante imprevisibles y hasta sorprendentes del estructuralismo. Han sido ellos... quienes han enunciado y desarrollado estos motivos filosófico-culturales, aquellas implicaciones antropológico-sociológicas que han determinado la extraordinaria resonancia del movimiento estructuralista en nuestro tiempo, incluso fuera del ambiente de los seguidores de sus trabajos» (S. Mora-VIA, *Lo strutturalismo francese*, cit., ps. 25-26). Han sido ellos, en otras palabras, quienes han insistido de un modo determinado en aquella peculiar filosofía sin el hombre (dirigida a substituir la primacía tradicional del sujeto por la primacía de la estructura) que ha unido a los estructuralistas «más de lo que ellos mismos alguna vez han creído» (S. NANNI, *Il pensiero simbolico*, cit., p. 8).

### 938. DE SAUSSURE: LA DEFINICIÓN DEL OBJETO DE LA LINGÜÍSTICA Y LA VISIÓN ANTISUBSTANCIALÍSTICA DE LA LENGUA.

El más general y directo «precursor» del estructuralismo es el estudioso suizo Saussure. FERDINAND oE Saussure nació en Ginebra en 1857, de una familia de investigadores y científicos. Con diecinueve años, después de haber estudiado durante dos semestres química, física y ciencias naturales en la Universidad de Ginebra, decide dedicarse a los estudios literarios y lingüísticos, por los que había manifestado aptitudes sobresalientes desde la adolescencia. Para secundar mejor sus propios intereses decide irse a Alemania, a Leipzig y a Berlín, que en aquella época

328

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 329

eran centros mundiales de estudios filosóficos. La consolidación del joven es prodigiosamente rápida: «Él tiene veinte años cuando concibe, y veinticinco cuando redacta el que después ha sido juzgado como “el más bello libro de lingüística histórica que jamás se haya escrito”, la *Mémoire sur les voyelles*; tiene veintidós años cuando, un poco antes de la licenciatura, oye cómo un docto profesor de la Universidad de Leipzig le pregunta con benevolencia si por casualidad es pariente del gran lingüista suizo Ferdinand de Saussure; aún no ha cumplido los veinticuatro años cuando, después de un semestre de estudio en la Sorbona, donde había ido para perfeccionar su preparación, se le confía la enseñanza de la gramática comparativa en la misma facultad y, con ello asume la tarea de inaugurar la nueva disciplina en las universidades francesas» (T. DE MAURO, *Introduzione a Ferdinand De Saussure*, *Corso di linguistica generale*, trad. ital., Roma-Bari, 1967, 5ª ed. 1987, p. vi). Dedicado por entero a sus investigaciones – de él se ha dicho que «vivió como un solitario» – Saussure, después del precoz principio juvenil, observa, ante el público científico internacional, «un silencio casi completo» (Ib.), interrumpido solamente

por breves intervenciones, como la comunicación sobre el acento lituano presentada en el X Congreso de los orientistas celebrado en Ginebra en septiembre de 1894. Muere en 1913, después de algunos meses de enfermedad, defraudando las expectativas de aquellos que esperaban de él la obra capital del siglo XX en el campo de la lingüística. En vez de su obra maestra poseemos, con todo, aquel excepcional texto póstumo destinado a hacer conocer al mundo las líneas esenciales de su pensamiento, que es el Cours de linguistique générale (1916). Como es sabido, el Cours fue redactado por sus discípulos Charles Bally y Albert Sechehaye, con la colaboración de Albert Riedlinger. Estos estudiosos, no pudiendo utilizar los documentos del Maestro (que «des-truía los apresurados borradores donde día a día trazaba el esquema de su exposición», Prefacio al C.L.G., ed. cit., p. 3) se vieron obligados a utilizar apuntes tomados por estudiantes durante las lecciones de lingüística general pronunciadas por Saussure en Ginebra en los cursos académicos de 1906-07, 1908-09, 1910-11. Ellos, además, no se limitaron a una simple publicación de los apuntes y del otro material que consiguieron encontrar, sino que quisieron proceder a una reconstrucción sintética y orgánica del sistema lingüístico del suizo: «Publicar todo en la forma originaria era imposible... Nos hemos atenido, pues, a una solución más atrevida, pero también, creemos, más racional: intentar una reconstrucción, una síntesis, sobre la base del tercer curso, utilizando al mismo tiempo todo el material disponible para nosotros, incluidas las notas personales de F. Saussure. Se trataba, por lo tanto, de una reconstrucción, tanto más fatigosa cuanto debía ser enteramente objetiva: sobre cada punto, penetrando hasta el final en cada idea particular, era

preciso intentar verla a la luz del sistema entero y en su forma definitiva, depurándola de las variaciones y de las oscilaciones inherentes a las lecciones habladas; era preciso, después, situarla en su ámbito natural, presentando todas las partes en un orden conforme a las intenciones del autor, incluso cuando tal intención, más que aparecer, se intuía» (C.L.G., páginas 4-5).

Por la manera misma con la cual ha sido redactado, el Cours plantea el inevitable problema de una reconstrucción histórico-filosófica del genuino desarrollo del pensamiento de Saussure, que pueda «distinguir», como afirman los mismos editores, «entre el maestro y sus intérpretes» (C.L.G., p. 6). Bajo este aspecto, han proporcionado contribuciones notables las investigaciones de R. Godel, de R. Engler y de Tullio De Mauro (cuyo «comentario» analítico al Curso se ha convertido ya en un comentario «clásico» de este sector de estudios). De tal trabajo crítico se ha desprendido, en general, que «el Cours, fiel en la reproducción de cada una de las partes de la doctrina lingüística de Saussure, no lo es tanto en la reproducción del orden global de las partes», aunque sigue siendo «la más completa summa de las doctrinas de Saussure» (T. DE Mauro, Introducción al C.L.G., p. ix).

La preocupación primera y fundamental de Saussure es la de fijar de una manera científica adecuada el objeto y el método de la lingüística. Refiriéndose a la historia de esta última, él afirma que la ciencia acerca de los hechos de la lengua «ha pasado a través de tres fases sucesivas antes de reconocer cuál es su verdadero y único objeto» (C.L.G., p. 9). Inicialmente se comenzó haciendo gramática. Un estudio tal, inaugurado por los griegos y continuado principalmente por los franceses, está basado en la lógica y aparece «privado de cualquier visión científica y desinteresado con respecto a la lengua misma», fijándose únicamente en suministrar reglas para distinguir las formas correctas de las formas no correctas (Ib.). A continuación apareció la filología, que aun habiendo preparado la lingüística histórica, «se dedica demasiado servilmente a la lengua escrita y olvida la lengua viva; por otro lado es la antigüedad griega y

latina lo que la absorbe casi completamente» (Ib., ps. 9-10). Más tarde encontramos la gramática comparada, cuyos nombres sobresalientes son: Franz Bopp (1791-1867), autor del Sistema de la conjugación del sánscrito (1816), y August Schleicher (1821-68) cuyo Compendio de gramática comparada de la lengua indo-germánica (1861) es una especie de sistematización de la ciencia fundada por Bopp. Sin embargo, «esta escuela, que ha tenido el mérito incontestable de abrir un campo nuevo y fecundo, no ha llegado a constituir la verdadera ciencia Lingüística. Ella no se ha ocupado nunca de determinar la naturaleza de su objeto de estudio»; «Hoy no se pueden leer ocho o diez líneas escritas en aquella época sin quedar impresionados por los caprichos del razonamiento

330

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 33]

y por los términos empleados para justificarlos» (C.G.L., p. 12). Solamente hacia 1870, continúa Saussure, nos empezamos a preguntar cuáles fueron «las condiciones de vida de las lenguas» y se nos hizo evidente que las correspondencias que conectan las lenguas son solamente uno de los aspectos del fenómeno lingüístico y que la comparación no es más que un método para reconstruir los hechos: «la lingüística propiamente dicha, que dio a la comparación el puesto que exactamente merecía, nació del estudio de las lenguas románicas y alemanas» (ib., p. 13). En particular, gracias a los neogramáticos (K. Brugmann, H. Osthoff, W. Braune, H. Paul, etc.), ya no se observó en la lengua un organismo que se desarrolla por sí mismo, sino un producto del espíritu colectivo de los grupos lingüísticos, y se comprendió, al mismo tiempo, cuán insuficientes y equivocadas fueron las ideas de la filosofía y de la gramática comparada. Sin embargo, «por grandes que sean los servicios prestados por esta escuela, no puede decirse que haya iluminado el conjunto de la cuestión, y aún hoy los problemas fundamentales de la lingüística general esperan una solución» (C.L.G., p. 14, las cursivas son nuestras).

Según Saussure el objeto de la lingüística no reside en la totalidad del lenguaje – masa «multiforme y heteroclita» susceptible de ser examinada desde varios puntos de vista (físico, fisiológico, psíquico, etc.) – sino en su parte esencial y constitutiva, o sea en la lengua: En efecto, esta última, «no se confunde con el lenguaje; ella no es más que una determinada parte, aunque, es verdad, esencial. Ella es al mismo tiempo un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias, adoptadas por el cuerpo social para hacer posible el ejercicio de esta facultad en los individuos» (C.L.G., p. 19). El concepto de lengua remite a la primera y fundamental dicotomía de la lingüística saussuriana: lo que hay entre «langue» y «parole». La lengua representa el momento social, esencial y sistemático del lenguaje y está constituida por el código de reglas y de estructuras gramaticales que todo individuo asimila de la comunidad histórica en la cual vive, sin poderlas inventar o alterar: «Es la parte social del lenguaje, externa al individuo, que por sí solo no puede crearla ni modificarla; ella existe sólo en virtud de una especie de estrecho contrato entre miembros de la comunidad. Por otra parte, el individuo tiene necesidad de un adiestramiento para conocer el juego; el niño la asimila sólo poco a poco...» (C.L.G., p. 24). Como tal, la lengua es «un tesoro depositado por la práctica de las palabras en los sujetos pertenecientes a una misma comunidad, un sistema gramatical existente virtualmente en cada cerebro o, más exactamente, en el cerebro de un conjunto de

individuos» (C.L.G., p. 23).

La «parole» es en cambio el momento individual, mutable y creativo del lenguaje, o sea el modo con el cual el sujeto hablante «utiliza el código de la lengua con vistas a la expresión de su propio pensamiento per- ::

¿pna!» (C.L.G., p. 24). Ella representa, por lo tanto, una manifestación concreta de inteligencia y voluntad que varía de individuo a individuo, g jncluso en el mismo sujeto, según las exigencias y las circunstancias. Qge «langue» y «parole» son diferenciables entre ellas lo prueba el he-qho de que nosotros, por ejemplo, aunque ya no hablemos las lenguas muertas, podemos asimilar su organismo lingüístico (Ib.). Aunque in-vestigables por separado, lengua y palabra en realidad se hallan íntimamente conexas entre sí, en cuanto una implica la otra. En efecto, la pala-bra, sin la lengua, no sería inteligible y la lengua, sin palabra, no podría ni subsistir ni desarrollarse (C.L.G., p. 29). En consecuencia, la primera dicotomía saussuriana, como las otras que seguirán, posee un valor subs-tancialmente metodológico (y ya no ontológico), en cuanto representa la articulación de dos «puntos de vista» a través de los cuales, como abs-tracción funcional, nos referimos científicamente a la única e indisolu-ble realidad del lenguaje.

En cuanto institución social, la lengua se diferencia de las otras insti-tuciones por el hecho de ser «un sistema de signos que expresan ideas», comparables con la escritura, el alfabeto de los sordomudos, los ritos simbólicos, las formas de cortesía, las señales militares, etc. «Ella es sim-plemente el más importante de tales sistemas» (C.L.G., p. 25). Definida la lengua como «sistema de signos», la clase general en la cual se incluye es la de los signos. En consecuencia, se podrá concebir «una ciencia que estudie la vida de los signos en el cuadro de la vida social; esta ciencia podría formar parte de la psicología social y, en consecuencia, de la psi-cología general; nosotros la llamamos semiología... Podría decirnos en qué consisten los signos, qué leyes los regulan. Puesto que aún no existe no podemos decir qué será; sin embargo tiene derecho a existir y su sitio está determinado desde un principio. La lingüística es sólo una parte de esta ciencia general, las leyes descubiertas por la semiología serán apli-cadas a la lingüística, y ésta se encontrará conectada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos» (Ib., p. 26). En otros términos, como puntualiza Paolo Brondi, la semiología, en Saussure, apa-rece como «el instrumento heurístico para entender la naturaleza de la lengua y también el instrumento epistemológico para clasificar la lingüís-tica en relación con las ciencias afines. Pero en tiempos de Saussure la misma semiología aún no se había completado como ciencia, hasta el punto que es incluso el propio Saussure quien postula su existencia. De ahí la aparente contradicción del lingüísta ginebrino: elevar la lingüísti-ca a ciencia refiriéndola a la ciencia general de los signos, cuando ni la semiología ni las distintas ciencias semiológicas existen aún. En realidad, Y por ello definimos como «aparente» su contradicción, a Saussure le basta postular la semiología, o sea partir de la convicción de que las dis-tintas instituciones semiológicas necesitan de estudios especiales, para ele-

aún no han sido iniciados, si las leyes de la semiología aún se postulan, la lingüística misma puede abrir el camino hacia la realización de tales estudios... Convencido, por tanto, de la naturaleza semio-lógica de la lengua, pero también comprometido a estimular el florecer de los estudios semiológicos, Saussure hace de su lingüística una lingüística general; una ciencia, esto es, no dirigida a construir teorías sobre ésta o aquella lengua particular, sino dirigida a definir las especificidades semiológicas de la lengua en general» (Ferdinand de Saussure e il problema del linguaggio nel pensiero contemporaneo, Florencia, 1979, p. 159).

El acercamiento saussuriano a la lingüística, es decir la pars construens de su discurso, contiene una implícita o explícita pars destruens en relación con la visión substancialista de la lengua, personificada en la tendencia tradicional a presuponer como ya dados los elementos de fondo del sistema lingüístico. Lo cierto es, según Saussure, que en el hecho lingüístico todo está correlacionado y no hay nada que exista por su propia cuenta, de manera absoluta. Dicho de otro modo: «la lengua es una forma y no una substancia» (C.L.G., ps. 147-48 y p. 137). En efecto, el pensamiento, si no se articulase en palabras, quedaría como algo caótico e indeterminado y los sonidos, por su parte, si no se conjugaran con el pensamiento, permanecerían indiferenciados: «la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico» (C.L.G., p. 145). «Tomado en sí mismo, el pensamiento es como una nebulosa en la cual nada está delimitado necesariamente. No hay ideas preestablecidas, y nada se distingue antes de la aparición de la lengua» (C.L.G., p. 156).

Con estas observaciones, observa T. De Mauro, nuestro autor «del mismo modo que no niega que exista una fonación independientemente de las lenguas... tampoco niega que exista un mundo de percepciones, ideaciones, etc. independientemente de las lenguas y estudiable en el terreno de la psicología» (C.L.G., nota 227, p. 440). Él se limita simplemente a sostener, prescindiendo de una hipotética «psicología pura» o «fonología pura», que fuera de la lengua (y de su relación recíproca) pensamiento y sonido resultan masas lingüísticas amorfas e indistintas. Para ilustrar la estrecha correlación existente entre ideas y sonidos, nuestro autor, recurre a dos ejemplos. En el primero compara las ideas y los sonidos a dos porciones indiferenciadas de aire y de agua en contacto entre sí. Del mismo modo que después de modificarse la presión atmosférica se establece una relación entre el aire y la extensión del agua y esta última se eleva, también en el interior del hecho lingüístico se produce un emparejamiento del pensamiento con la materia fónica, que provoca la diferenciación de ambos. En el segundo ejemplo parangona la lengua a una hoja de papel, del cual el pensamiento representa el recto y el pensamiento el verso. Ahora bien, así como no se puede cortar el recto sin

recortar al mismo tiempo el verso, parecidamente, en la lengua no se podría aislar ni el sonido del pensamiento ni el pensamiento del sonido (C.L.G., p. 137). En consecuencia, la lengua, según Saussure, no tiene tanto el deber de acercar ideas y sonidos – a través de un proceso de «materialización» de pensamiento y de «espiritualización» de sonidos – sino la función de articular a estos mismos en un nexo racional concreto, gracias al cual proceden a constituirse en sus respectivas diferenciaciones.

### 939. DE SAUSSURE: LA TEORÍA ANTINOMENCLATURÍSTICA DEL SIGNO Y LA CONCEPCIÓN DE LA LENGUA COMO SISTEMA DE VALORES.

El rechazo de la visión substancialista de la lengua está estrechamente conectado

con el rechazo de la concepción nomenclaturística de la mis-ma, esto es, la doctrina según la cual la lengua sería un conjunto de nombres-etiquetas correspondientes de un modo biunívoco a un conjunto preexistente de objetos: «Para ciertas personas – encontramos escrito en uno de los pasajes fundamentales del Cours – la lengua, reconducida a su principio esencial, es una nomenclatura, como si dijéramos, una lista de términos correspondientes a otras tantas cosas. Por ejemplo:

¿-4

> ARBOR

Wtk ¿¿ ¿ "¿¿v<

EQUOS

Esta concepción es criticable en muchos aspectos. Supone ideas ya hechas preexistentes a las palabras; no nos dice si el nombre es de naturaleza vocal o psíquica, por que arbor puede ser considerado bajo uno u otro aspecto; en fin deja suponer que el vínculo que une un nombre a una cosa es una operación del todo simple, lo que está bastante lejos de ser verdad» (C.L.G., p. 83). Si bien el Cours no especifica quiénes son los sostenedores de tal visión de la lengua, limitándose a aludir, de un modo bastante vago, a «ciertas personas», la observación crítica de Saussure está dirigida contra la tradición cultural que desde la Biblia y los filósofos griegos llega hasta la edad moderna, o sea contra aquel filón de pensamiento (emblemáticamente representado por Aristóteles) según el cual la lengua reflejaría el pensamiento, el cual, a su vez, reflejaría un conjunto de realidades o de sustancias (esta interpretación resulta comprobada, entre otras cosas, por una nota autógrafa – ahora reproducida íntegramente en C.L.G., 1085-1091, 1950-56, R. Engler – en la cual el estudioso ginebrino afirma que «la mayor parte de las concepcio-

334

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 335

nes que se hacen, o por lo menos que los filósofos nos ofrecen del lenguaje, hacen pensar en nuestro progenitor Adán que llamaba hacia él a los animales y daba a cada uno el nombre»; cfr. trad. ital., cit., del C.L.G., nota 129, p. 410; las cursivas nuestras).

En antítesis a la teoría nomenclaturística, nuestro autor sostiene en cambio que el signo lingüístico une «no una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica» (C.L.G., ps. 83-84). Esta última, precisa el Cours, no es el sonido material, cosa puramente física, sino la huella psíquica del sonido. Tanto es así que «sin mover los labios ni la lengua podemos hablar entre nosotros o recitamos mentalmente un fragmento de poesía» (C.L.G., p. 84). La tesis según la cual el signo lingüístico es una entidad psíquica de las cosas, que liga un concepto a una imagen acústica, plantea sin embargo un importante problema terminológico, puesto que por signo, comúnmente, no se entiende la combinación del concepto y de la imagen acústica, sino la simple imagen acústica, y por lo tanto sólo una parte del signo mismo. En consecuencia, Saussure, aun manteniendo la estructura dualística del signo, decide,



por claridad, modificar la terminología inicial, introduciendo la pareja significado («sig-nifié») y significante («signifiant»): «Nosotros proponemos conservar la palabra signo para designar el total, y reemplazar concepto e imagen acústica respectivamente por significado y significante: estos dos últimos términos tienen la ventaja de hacer evidente la oposición que los separa sea entre ellos sea del total del cual forman parte» (C.L.G., p. 85). La representación gráfica definitiva del signo propuesta por Cours resulta pues la siguiente:

Significado

Significante

Según Saussure – y ésta es otra de las tesis de fondo del Cours – el vínculo que une el significante al significado es arbitrario (C.L.G., p. 86). La idea de «sorella», por ejemplo, no está ligada por ninguna relación interna a la secuencia de sonidos s-o-r que le sirve en francés como significante, puesto que también podría representarse por cualquier otra secuencia: lo prueban las diferencias entre las lenguas y la existencia misma de lenguas diferentes (C.L.G., p. 86). Con la reivindicación de la «arbitrariedad» del signo, Saussure no intenta sostener que éste sea el producto de una libre elección de los sujetos hablantes, sino sólo que es inmotivado, es decir innecesario en relación al significado (C.L.G., p. 87).

El mismo Saussure discute dos posibles objeciones contra la arbitrariedad y la no motivación del signo lingüístico. La primera se refiere a las palabras onomatopéyicas, que podrían parecer formas naturales del lenguaje. Ahora bien, a parte del hecho de que ellas nunca han sido elementos orgánicos de un sistema lingüístico, su número, nota Saussure, es menor de lo que se cree (Ib.). Por ejemplo, palabras como fouet (fus-ta) o glas (tañido) pueden golpear el oído con una sonoridad sugestiva, pero basta con remontarse a sus orígenes latinos (fouet deriva de fagus «haya» y glas de classicum «señal de trompa») para darnos cuenta de que no tienen, en su origen, carácter onomatopéyico. Por cuanto concierne a las onomatopeyas auténticas (las del tipo glu-glu, tic-tac, etc.) no solamente son poco numerosas, sino que su elección es ya en alguna medida arbitraria, puesto que no son más que la imitación aproximativa, y ya medio convencional, de ciertos sonidos (véase el francés oua-oua y el alemán wau-wau). Además, una vez llevadas a la lengua, también ellas son arrastradas en la evolución fonética, morfológica, etc. sufrida por las otras palabras. La segunda objeción se refiere a las exclamaciones, que parecen surgidas de la naturaleza misma. Pero De Saussure observa que tales expresiones varían de una lengua a otra (por ej. al francés aïef corresponde el término alemán au!). Además, muchas exclamaciones han empezado siendo palabras con sentido determinado (cfr. dia-ble! mordieu! = mort Die, etc.).

Esta teoría de la arbitrariedad de los signos, en el ámbito del discurso de Saussure, tiene un papel central. Incluso si, por la extrema laconicidad del texto, suscita una serie de problemas y de interrogantes sobre los cuales han discutido polémicamente críticos y especialistas. En cualquier caso, de la idea de la arbitrariedad de los signos, emerge de manera bastante neta la tesis de la radical socialidad de la lengua: «Puesto que los signos en su recíproca diferenciación y en su organización en sistema no corresponden a exigencias naturales, externas a ellos, la única base válida para su particular configuración en esta o aquella lengua está constituida por el consenso social» (T. DEMAURO, Introducción al C.L.G., p. xvIII). Junto a la arbitrariedad del signo, otro principio de fondo evidenciado por Saussure es el carácter lineal del

significante: «En oposición a los significantes visuales (señales marítimas, etc.) que pueden ofrecer complicaciones simultáneas en varias direcciones, los significantes acústicos no disponen más que de la línea del tiempo: sus elementos se presentan uno tras otro; forman una cadena. Tal carácter aparece inmediatamente apenas se les representa con la escritura, y se sustituya la sucesión en el tiempo por la línea espacial de los signos gráficos» C.L.G., p. 88).

Nuestro autor insiste también sobre otros dos caracteres aparentemente opuestos del signo: la inmutabilidad y la mutabilidad. Con la teoría de

336

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 337

la inmutabilidad del signo, concebido como algo que «se resiste a toda substitución arbitraria» (C.L.G., p. 90), Saussure intenta evidenciar el hecho de que, si en relación con la idea que representa, el significante parece elegido libremente, por contra, en relación con la comunidad lingüística que lo emplea no es libre, sino impuesta, puesto que «escapa a nuestra voluntad» (C.L.G., p. 89). En efecto, escribe nuestro autor, defendiendo la tesis de la primacía del lenguaje sobre el individuo, «la lengua no es una función del sujeto hablante; es el producto que el individuo registra pasivamente, nunca implica premeditación» (C.L.G., p. 23). Tanto más cuanto la lengua aparece siempre como una herencia de la época precedente: «Si la lengua tiene carácter de fijeza, esto sucede no sólo porque está anclada en el peso de la colectividad, sino también porque está situada en el tiempo. Estos dos hechos son inseparables. En cualquier instante, la solidaridad con el pasado prevalece sobre la libertad de elección. Nosotros decimos hombre y perro porque antes de nosotros se ha dicho hombre y perro» (C.L.G., p. 92). Con la teoría de la mutabilidad del signo Saussure entiende el hecho de que el tiempo, si por un lado asegura la continuidad de la lengua, por otro lado produce el efecto de alterar más o menos rápidamente los signos lingüísticos. Según Saussure inmutabilidad y mutabilidad son hechos solidarios «el signo está en condiciones de alterarse en cuanto tiene continuidad. Aquello que domina en toda alteración es la persistencia de la materia antigua; la infidelidad al pasado no es más que relativa» (C.L.G., p. 93). En consecuencia, como puntualizan los editores del Cours, «no tendría razón quien reprochase a F. de Saussure el ser ilógico y paradójico al atribuir a la lengua dos cualidades contradictorias. Con la oposición de dos términos que impresionan, él ha querido dar un fuerte relieve a la verdad de que la lengua se transforma sin que los sujetos puedan transformarla. Se podría decir de otro modo que ella es intangible, no inalterable» (Ib.). La definición del signo como unidad lingüística bifronte construida por la pareja significado-significante resulta objetivamente difuminada, en el ámbito del pensamiento de Saussure, por la introducción del concepto de valor (que es una de las nociones más fecundas de su lingüística). Cuando se habla del valor de una palabra, observa el estudioso ginebrino, se piensa generalmente en la propiedad, que ella posee, de representar una idea. Sin embargo, reducir el significado a la relación local entre imagen auditiva y concepto – en los límites de la palabra, considerada como un dominio cerrado – significa olvidar un elemento importante: «he ahí el aspecto paradójico de la cuestión: por un lado, el concepto nos aparece como la contrapartida de la imagen auditiva en el interior del signo y, por otro lado, este signo en sí mismo, o sea la relación que conecta sus dos elementos, es también y de igual

manera la contrapartida de los otros signos de la lengua» (C.L.G., p. 138). En

efecto, continúa Saussure, la lengua es un sistema en el cual todos los términos son solidarios y en el cual el valor de uno no tiene lugar más que por la presencia simultánea de los otros, según el esquema siguiente (cfr., C.L.G., p. 139):

sign.° sign.° sign.°  
63- : - :  
sign.' sign.' sign.'

Para aclarar mejor el concepto lingüístico de valor, Saussure, hace una comparación con el sistema semiológico de la moneda. Esta última tiene un valor no sólo porque posee un determinado poder de adquisición, o sea porque se puede cambiar por otra cosa (por ej. : por el pan) sino que también puede ser comparada con otras monedas de su mismo sistema o de otros sistemas. Igualmente, una palabra puede ser cambiada con algo distinto: una idea. Además puede ser comparada con alguna cosa de igual naturaleza: otra palabra: «Su valor, por lo tanto, no está fijado mientras nos limitamos a constatar que puede ser “cambiada” con este o aquel concepto, esto es, que tiene esta o aquella significación; se necesita aún compararla con valores parecidos, con las otras palabras que se le pueden oponer. Su contenido no se halla determinado verdaderamente más que por el concurso de aquello que existe fuera. Formando parte de un sistema, una palabra está revestida no solamente de una significación, sino también y sobre todo de un valor, que es algo del todo diferente. Algún ejemplo demostrará que es así. El francés mouton puede tener la misma significación del inglés sheep, pero no el mismo valor, y esto por varias razones, en particular porque hablando de un trozo de carne cocinado y servido a la mesa, el inglés dice mutton y no sheep. La diferencia de valor entre sheep y mouton depende del hecho de que el primero tiene a su lado un segundo término, lo cual no sucede en la palabra francesa (C.L.G., ps. 140-41).

Con esta teoría del «valor» – que ha dado motivo a un duradero debate – Saussure repite por tanto su visión relacionística y antsubstancialística de la lengua, según la cual cada elemento lingüístico resulta ser el término de un sistema global de relaciones que fija sus valores: «siendo la lengua lo que es, de cualquier lado desde el que se la aborde, nunca se hallará nada que sea simple: por todas partes y siempre este mismo equilibrio global de términos que se condicionan recíprocamente. Dicho de otro modo, la lengua es una forma y no una substancia. Nunca nos convenceremos bastante de esta verdad, porque todos los errores de nuestra terminología, todas las maneras no correctas de designar las cosas

338de la lengua provienen de la suposición involuntaria de que hay una substancia en el fenómeno lingüístico» (C.L.G., ps. 147-48).

#### 940. DE SAUSSURE: SINCRONÍA Y DIACRONÍA. LA INFLUENCIA DEL «COURS» SOBRE EL ESTRUCTURALISMO Y SOBRE LA CULTURA CONTEMPORÁNEA.

Después de la dicotomía entre «langue» y «parole» (§§938-939) la segunda gran «bifurcación» ante la cual se encuentra la lingüística saussuriana es la que hay entre

sincronía y diacronía. Toda ciencia, observa el ginebrino (C.L.G., p. 99), no puede dejar de distinguir entre un eje de la simultaneidad (AB), referido a las relaciones entre cosas coexisten-tes, donde está excluída toda intervención del tiempo, y un eje de las su-cisiones (CD), sobre el cual sólo es posible considerar una cosa cada vez, pero donde están situadas todas las cosas del primer eje con sus cambios.

C

A

D

B

Obviamente, también en estos casos, se trata de una distinción entre «points de vue» o sea entre dos maqeras diversas de mirar un objeto, y no ya de una distinción inherente del objeto. La dicotomía en cuestión sugiere simplemente que un fenómeno puede ser considerado tal como se manifiesta en un momento dado (no sólo del presente) o bien en cuan-to se desarrolla en el tiempo. Esta distinción, escribe nuestro autor, se impone «imperiosamente» sobre todo al lingüísta, siendo, la lengua, «un sistema de puros valores solamente determinado por el estado momen-táneo de sus términos» (Ib.). En consecuencia, la división entre sincro-nia y diacronía – y la paralela entre una lingüística sincrónica o estática y una lingüística diacrónica o evolutiva – implica automáticamente, se-gún Saussure, la primacía del punto de vista sincrónico sobre el diacró-nico. En efecto, cuando se estudián los hechos de la lengua, salta a la vista enseguida que para el sujeto hablante su sucesión en el tiempo es inexistente, en cuanto el hablante se encuentra siempre y sólo ante un estado. Por lo cual el lingüísta que quiere comprender tal estado «debe hacer tabula rasa de todo lo que la ha producido e ignorar la diacronía» (C.L.G., p. 100), «Sí dépit tiene en francés el significado “desprecio”

#### FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL EST.RUC'FURALISMO» 339

esto no quita que actualmente tenga un sentido distinto: etimología y valor sincrónico son dos cosas distintas» (C.L.G., p. 116). Del mismo modo que un panorama de los Alpes, declara Saussure, puede ser observado desde un solo punto de vista y no simultáneamente desde varias posicio-nes, también por lo que se refiere a la lengua, no es posible describirla ni fijar sus normas de utilización si no es situándose en un cierto estado.

La ejemplificación más simple y más conocida de la primacía lingüís-tica del punto de vista sincrónico es la de una partida de ajedrez – con-cebida precisamente como «realización artificial de aquello que la len-gua nos presenta de forma natural» (C.L.G., p. 107).

Ante todo, cada estado del juego corresponde bien a un estado de la lengua, puesto que «el valor respectivo de las piezas depende de su posición sobre el tablero, del

mismo modo que en la lengua cada término tiene su valor por la oposición con todos los demás términos» (C.L.G., p. 108). En segundo lugar, aunque los valores (del juego y de la lengua) dependan también de una convención inmutable (las reglas del juego y los principios constantes de la semiología), el sistema, en ambos casos, «no es sino momentáneo; varía de una posición a otra» (Ib.). En tercer lugar, para determinar tales variaciones (del juego y de la lengua), y por tanto para pasar de un equilibrio a otro, de una sincronía a otra, «sólo se necesita el movimiento de una sola pieza» (Ib.). En efecto, los cambios se refieren sólo a elementos aislados, aunque cada movimiento del juego y cada cambio de la lengua tengan incidencia sobre todo el sistema. En todo caso, cualquier cambio, tanto del juego como de la lengua, se distingue absolutamente del equilibrio anterior y del equilibrio siguiente. Tanto es así que «en un apertida de ajedrez, cualquier posición determinada tiene el carácter singular de ser independiente de las anteriores; es totalmente indiferente que hayamos llegado por un camino o por otro; el que ha seguido toda la partida no tiene ninguna ventaja sobre el curioso que viene a considerar el estado de juego en el momento crítico; para describir esta posición, es absolutamente inútil recordar lo que ha sucedido en los diez segundos anteriores. Todo esto se aplica igualmente a la lengua y consagra la diferenciación radical de diacronía y sincronía» (C.I.G., ps. 108-09). La única diversidad remarcable entre el juego del ajedrez y la lengua, nota Saussure, depende del hecho de que el jugador de ajedrez «tiene la intención de efectuar el desplazamiento y de ejercer una acción sobre el sistema; en cambio la lengua no premedita nada: sus piezas se mueven, o más bien se modifican, espontánea y fortuitamente» (C.L.G., p. 109).

La posición efectiva de Saussure por lo que se refiere a los cambios puede por lo tanto articularse y sintetizarse del modo siguiente: 1) los cambios lingüísticos no proceden del sistema, que en sí mismo es inmutable, sino solamente de elementos aislados del sistema mismo: «el siste-

340

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 341

ma nunca es modificado directamente, en sí mismo es inmutable; sólo ciertos elementos son alterados prescindiendo de la solidaridad que los ata al todo» (C.L.G., p. 104); 2) los cambios lingüísticos nacen accidentalmente y no finalísticamente, puesto que actúan sobre una entidad o una clase de entidad de un modo fortuito, y no «en vistas» de una mejor o distinta reorganización del sistema mismo (=anti-teleologismo);

3) si bien, al principio los cambios afectan exclusivamente a aspectos aislados del sistema, sus «contragolpes» sobre el sistema son tales que basta el cambio de un solo elemento para hacer nacer otro sistema. Tanto es así, por ejemplo, que si uno de los planetas que gravitan alrededor del sol cambiara de dimensión y de peso, este hecho aislado tendría unas consecuencias tales que modificarían el entero equilibrio del propio sistema solar (cfr., C.L.G., p. 104). En consecuencia, como puntualiza T. De Mauro, en Saussure «La exclusión del teleologismo es tan fuerte como la afirmación de la sistematicidad de las consecuencias de cada cambio aunque sea mínimo» (nota 176 al C.L.G., p. 428).

Al lado del punto de vista sincrónico y del diacrónico Saussure admite también la posibilidad de un punto de vista «pancrónico», o sea dirigido a la enucleación de leyes universales y necesarias «¿no podrían existir en la lengua – se pregunta nuestro

autor – leyes en el sentido en el que las entienden las ciencias físicas y naturales, es decir, relaciones que se verifican en cualquier parte y siempre? En una palabra, la lengua ¿no puede ser estudiada también desde el punto de vista pancrónico?». Aunque responda a tal interrogante con un explícito «sin duda», Saussure advierte que «en cuanto se hable de hechos particulares y tangibles, no hay punto de vista pancrónico» (C.L.G., p. 115). Cada cambio fonético, por ejemplo, está limitado a un tiempo y a un territorio determinados, por lo cual «un hecho concreto susceptible de una explicación pan-crónica no pertenece a la lengua» (C.L.G., p. 116). Como se puede notar, la brevedad del texto hace que a propósito de la pancronía el pensamiento de Saussure no sea del todo claro y comunique un sentido de «suspensión del discurso». Más netamente delineada es la teoría acerca de las relaciones sintagmáticas y asociativas (o paradigmáticas, como serán llamadas más tarde), que constituyen otra de las dicotomías típicas de la doctrina saussuriana. La relación sintagmática (que recuerda la clásica asociación por contigüidad sacada a la luz por una tradición de pensamiento que va desde Aristóteles a los empiristas ingleses) es la llamada in praesentia, y se basa sobre dos o más términos igualmente presentes en una serie efectiva. En otras palabras, en el orden sintagmático el valor de un término es dado por su conexión con lo que lo precede y con lo que le sigue (cfr., G. C. Lepschy, *Linguistica strutturale*, Turín, 1966, ps. 47-48). La relación asociativa, que recuerda la clásica asociación por semejanza, es la llamada in absentia, en cuanto une términos en una se-

rie mnemónica virtual. En otras palabras, en el orden asociativo un término se opone a otros términos que no aparecen en el discurso, pero con los que tiene algo en común: «Desde este doble punto de vista – ejemplifica nuestro autor – una unidad lingüística es comparable a una parte determinada de un edificio, por ejemplo una columna; ésta se encuentra por un lado en una cierta relación con el arquitrabe que la sujeta; tal organización de las dos unidades igualmente presentes en el espacio hace pensar en la relación sintagmática; por otra parte, si esta columna es de orden dórico, evoca la comparación mental con otros órdenes (jónico, corintio, etc.) que son elementos no presentes en el espacio: la relación es asociativa» (C.L.G., p. 150). Dejando otras doctrinas particulares de la lingüística de Saussure, nos concentramos ahora sobre tres cuestiones de fondo que resultan decisivas a fines de un adecuado marco histórico-filosófico de su obra: 1) la relación entre Saussure y la filosofía del lenguaje; 2) la conexión entre Saussure y el estructuralismo; 3) la importancia de Saussure en el contexto de la cultura del novecientos. Por lo que se refiere al primer punto, P. Brondi escribe: «Si por filosofía del lenguaje se entiende la que une la lingüística a una metafísica, que tiende a antologizar los resultados de la investigación lingüística, entonces, Saussure no hace filosofía del lenguaje: su neto rechazo de la concepción nomenclaturística de la lengua vale también como rechazo de una filosofía que en vez de aclarar el problema “lenguaje”, no hace más que espesar las sombras; es el rechazo de una filosofía que desde Aristóteles ha perdurado hasta Croce... Si, en cambio, filosofía del lenguaje es suscitar problemas acerca del lenguaje mismo, con el fin de identificar sus rasgos fundamentales, la unidad, la totalidad, el destino, la historicidad... entonces la lingüística de Saussure es también una filosofía del lenguaje... Filosofía del lenguaje, pues, no como presupuesto del análisis lingüístico, sino como algo que emerge del análisis mismo y de sus necesidades; filosofía que aparece apenas nos hagamos preguntas del tipo “¿cuál es el objeto de la lingüística?”; “¿cuál es la relación de la lingüística con las demás ciencias?”; “¿cuál es su organización interna?”; cuáles son sus principales leyes?”; “cuál es el método?”; “inductivo”, “deductivo” Preguntas, esto es, que conciernen a la

problemática epistemológica, o sea, son típicas de la crítica filosófica moderna de la ciencia... Filosofía, aún, no como estudio externo que considera el lenguaje como medio para obtener conocimientos cuyos objetos no son lingüísticos, sino como estudio interno al lenguaje mismo» (ob. cit., p. 167). En otras palabras, aun no presentándose como una construcción filosófica, y aun acabando por encontrarse en polémica con buena parte del pensamiento occidental, la lingüística de Saussure, a determinados niveles de discurso, no puede dejar de encontrarse (o de chocar) con algunos problemas de naturaleza epistemo-

342

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 343

lógica y filosófica. Esto explica por qué él es considerado comúnmente no sólo un lingüista en sentido estricto, sino también, de algún modo, un «pensador» o un «filósofo» de la lengua. Por cuanto se refiere a la relación entre Saussure y el estructuralismo, escribe por ejemplo Émile Benveniste: «Con razón Saussure ha sido llamado el precursor del estructuralismo moderno. Ciertamente lo es, salvo por el término... Saussure nunca ha utilizado, en ningún sentido que se le quiera dar, la palabra "estructura". A sus ojos la noción esencial es la de sistema» (Vv., Usos y significati del termine struttutra, cit., p. 28). Aunque no sea exacto sostener que Saussure «nunca» ha utilizado el término estructura (que en sí aparece en el texto, aunque sea poquísimas veces), sigue siendo verdad, como observa el mismo Benveniste, que el ginebrino, aun aludiendo al plexo relacional de la lengua, no emplea la palabra estructura, sino el término *systeme* (que, según parece, se usa en el Curso por lo menos 138 veces!). He aquí algunos de los pasajes más significativos: «la lengua es un sistema en el cual todas las partes pueden y deben ser consideradas en su solidaridad sincrónica» (C.L.G., p. 106) ; «es una gran ilusión considerar un término solamente como la unión de un cierto sonido con un cierto concepto. Definirlo así, sería aislarlo del sistema al cual pertenece; sería creer que se puede empezar con los términos y construir el sistema haciendo la suma, mientras, al contrario, es de la totalidad solidaria de donde es preciso partir para obtener, merced al análisis, los elementos que contiene» (C.L.G., p. 138); «todo es sintáctico en la lengua, todo es sistema» (Cours de linguistique Générale, 1908-9, Introducción, en «Cahiers F. de Saussure» XII, 1954, p. 69).

En todo caso, prescindiendo de la cuestión nominalística respecto al uso o no del término «estructura», parece ya consolidado que: a) la intuición del carácter objetivamente estructurado o «sistemático» de la lengua b) la idea de la prioridad de la lengua sobre el hablante c) la individualización de la pareja sincronía-diacronía, se configuran como otras tantas herencias conceptuales legadas por nuestro autor al estructuralismo del novecientos y a su metodología de investigación. Saussure, escribe Lévi-Strauss, «representa la gran revolución copernicana en el ámbito de los estudios sobre el hombre, por habernos enseñado que no es tanto la lengua cosa del hombre cuanto el hombre cosa de la lengua. Con esto es necesario entender que la lengua es un concepto que tiene sus leyes, leyes de las cuales el hombre mismo no es conocedor, pero que determinan rigurosamente su modo de comunicar y por lo tanto su mismo modo de pensar. Y aislando la lengua, el lenguaje articulado, como principal fenómeno humano que, en un estudio riguroso, revele leyes del mismo tipo

que las que regulan el estudio de las ciencias exactas y naturales, Saussure ha elevado las “ciencias humanas” al nivel de verdaderas y propias ciencias. Por lo tanto todos debemos ser lingüistas, y sólo partiendo

de la lingüística, y gracias a una extensión de los métodos de la lingüística a otros órdenes y fenómenos, podemos intentar hacer progresar nuestras investigaciones» (Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, a cargo de P. Caruso, cit., p. 54). En efecto, el espectro de influencias de Saussure es verdaderamente notable. Ante todo, «Saussure es para la lingüística moderna aquello que Freud es para el psicoanálisis, Einstein para la física y Kelsen para el derecho» (R. Cantoni, Antropología cotidiana, Milán, 1976, p. 263). Tanto es así que «al Cours se remiten la sociolingüística con Meillet y Sumner, la estilística ginebrina con Bally, la lingüística psicológica con Secheraye, los funcionalistas con Frei y Martinet, los institucionalistas italianos como Devoto y Mencioni, los fonólogos y estructuralistas de Praga con Karcevsky, Trubetzkoy y Jakobson, la lingüística matemática con Mandelbrot y Herdan, la semántica con Ullmann, Prieto, Trier, Lyons, la psicolingüística con Bresson y Osgood, historicistas como Pagliano y Coseriu; y aún Bloomfield (no sus adeptos), Hjelmslev y la escuela glosemática, Chomsky...» (T. De Mauro, Introducción al C.L.G., p. vnt), «y las cosas no acaban aquí, puesto que las ideas del ginebrino... han influido en el pensamiento de estudiosos como Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucault y, a través de ellos, en las “ciencias humanas” y la filosofía» (G. REAR.E-D. AN-TS.ERI, Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi, Brescia, 1983, p. 655). Por lo demás, el «legado» de Saussure a la cultura y a la filosofía de nuestro siglo resulta evidente con un simple listado de términos que han llegado a ser parte integrante del vocabulario erudito del novecientos – y que todos utilizan ya, incluso aquellos que no aceptan las ideas del maestro de Ginebra: «sincronía», «diacronía», «lengua», «palabra», «significante», «significado», «sistema», «función», «valor», «semiología», «modelo», etc.

#### 4. LINGÜÍSTICA Y ESTRUCTURALISMO: LOS CÍRCULOS DE PRAGA Y DE COPENHAGUE.

Las ideas de Saussure dieron bien pronto sus frutos. En Ginebra se formó una escuela de lingüística que tuvo sus mayores representantes en Bally, A. Sechehaye y H. Frei. En Francia, la influencia de Saussure se ejerció sobre todo a través de A. Meillet, que favoreció el desarrollo de la lingüística en sentido sociológico. Las contribuciones de la Escuela de Ginebra son poco originales y consisten principalmente en subrayar la validez científica del punto de vista sincrónico. Subrayado que está acompañado de una cierta tendencia a entumecer las dicotomías saussureanas, en particular aquella entre sincronía y diacronía.

3cg

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 345

Históricamente más importante es la influencia ejercida por Saussure sobre la escuela de Praga. Fundada en 1962 (bajo la iniciativa de V. Mgg hesius (cfr. G. Lepschy, La linguistica strutturale, cit., p. 54 y sg.) reunió a una nutrida fila de estudiosos, como B. Havránek, J. Mukarovskjr, B. Trnka, J. Vachek y M. Weingart. Entre los



extranjeros colaboraron en la actividad del Círculo el holandés A. W. de Groot, el filósofo alemán K. Bühler, el yugoslavo A. Belic, el inglés D. Jones, los franceses L. Brun, L. Tesnière, J. Vendryes, E. Benveniste, A. Martinet. Las personalidades más descollantes de la escuela son tres intelectuales rusos: el príncipe NIKOLAS Sergeevic Trubbtzkoy (1890-1938), Roman Jakobson (1896-1982) y Sergej Karcevskij (1871-1955). Por obra de estos estudiosos fueron presentados, en el primer Congreso internacional de Lingüística, desarrollado en La Haya en 1928, unas «proposiciones» que obtuvieron amplia resonancia. Al año siguiente, en el primer Congreso de los filósofos eslovenos, apareció el volumen inicial de los Travaux du Cercle linguistique de Prague (TCLP), editados entre 1929 y 1938, o sea las célebres Tesis del 29 – la obra colectiva que constituye el manifiesto programático del Círculo. En la primera de las Theses, que afronta «problemas de métodos derivados de la concepción de la lengua como sistema», los pragueños exponen su concepción de la lengua como sistema funcional caracterizado por una específica intencionalidad expresiva y comunicativa: «La lengua, producto de la actividad humana, tiene en común con ella el carácter de finalidad. Cuando se analiza el lenguaje como expresión o como comunicación, el criterio explicativo que presenta como el más simple y natural es la intención misma del sujeto hablante. Así, en el análisis lingüístico, se debe tener en cuenta el punto de vista de la función. Desde este punto de vista, la lengua es un sistema de medios de expresión apropiados a un objetivo. No se puede entender ningún hecho lingüístico sin tener en cuenta el sistema al cual pertenece» (Tesi, trad. ital., Nápoles, 1979, p. 15). Esta concepción del lenguaje como sistema funcional, o mejor, pluri-funcional, permite a los pragueños defender la teoría según la cual existen tantas «lenguas» cuantas son las funciones (intelectuales, afectivas, comunicativas, poéticas, etc.) que el lenguaje realiza: “; «El estudio de una lengua – reza la tesis – exige que se tengan rigurosamente en cuenta las variedades de las funciones lingüísticas y sus modos de realización en cada uno de los casos considerados. Cuando esto no se tiene en cuenta, la caracterización, sea sincrónica sea diacrónica, de cualquier lengua, resulta necesariamente deformada y, hasta cierto punto, ficticia. Y es que precisamente en relación a estas funciones y a estos modos varían la estructura fónica, la estructura gramatical y la composición (léxica) de la lengua» (Ibid., p. 37).

Otra doctrina fundamental de la Escuela de Praga – ciertamente en-

tre las más características y decisivas del Círculo – es la relativa a la «superación» de la dicotomía entre sincronía y diacronía: «No se pueden poner barreras insuperables entre el método sincrónico y el diacrónico como hace la escuela de Ginebra» (Ibid., p. 15). En efecto, razonan los pragueños, «si, con base en la lingüística sincrónica, examinamos los elementos del sistema desde el punto de vista de sus funciones, tampoco podremos valorar los cambios sufridos por la lengua sin tener en cuenta el sistema que resulta modificado por aquellos cambios. No sería por otro lado lógico suponer que los cambios lingüísticos no son más que violencias (ataques destructivos) casuales y heterogéneas desde el punto de vista del sistema. Los cambios lingüísticos a menudo miran al propio sistema, a su estabilización, a su reconstrucción, etc. Así el estudio diacrónico no sólo no excluye las nociones de sistema y de función, sino que, al contrario, resulta incompleto si no se tienen en cuenta estas nociones» (Ibid.). Con este principio, los pragueños se sitúan en abierta antítesis a Saussure, puesto que al «casualismo» del ginebrino, o sea a la idea según la cual los cambios lingüísticos son accidentales respecto al sistema, aun teniendo consecuencias sobre éste (1916), ellos contraponen una especie de «teleologismo», por el cual los cambios descienden «con razón» del sistema y suceden con miras a una mejor o por lo

menos distinta organización del sistema mismo. En todo caso, según los autores de la Escuela, «cada modificación debe ser tratada en función del sistema en cuyo interior ha tenido lugar» (R. Jakobson, *Prinzipien der historischen Phonetik*, 1931, trad. fran., París, 1957, p. 316).

La reivindicación de la naturaleza estructural de los cambios diacrónicos está acompañada por una paralela reivindicación de la naturaleza intrínsecamente «dinámica» de los sistemas, los cuales, desde el punto de vista de los pragueños, pueden ser comprendidos sincrónicamente sólo a condición de ser también considerados diacrónicamente: «Por otra parte la descripción sincrónica no puede excluir absolutamente la noción de evolución, puesto que, incluso en un sector considerado sincrónicamente, se halla presente la consciencia del estadio que está por desaparecer, del estadio presente y del que está en formación» (Tesi, cit., ps. 15-17). En síntesis, según el estructuralismo dinámico de Trubetzkoy y Jakobson, «estructura e historia están ligadas por una relación de substancial intimidad, en virtud de la cual se verifica, por así decir, un cambio de caracteres entre ambas nociones: por una parte, la estructura está dotada de una capacidad dinámica autónoma, y las modificaciones de los sistemas aparecen como el resultado de tendencias inherentes a su funcionamiento; por otra, la historia misma asume una dimensión estructural, y los desarrollos a los que ella da lugar no son arbitrarios y contingentes sino provistos de una lógica interna» (F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Turín, 1971, p. 235).

346

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 347

Con la escuela de Praga hace también su aparición el término estructura, el cual, como sabemos, se hallaba casi ausente en el universo del discurso de Saussure (§940). En cambio, en las Tesis encontramos expresiones como «leyes de estructura» (ob. cit., p. 17), «principio estructural» (Ib., p. 25), «esquema de estructura» (Ib.), «estructura interna», etc. En su acepción más pregnante, el concepto de estructura asume el significado de «estructura de un sistema». En efecto, para los pragueños, una vez declarada la lengua como sistema, se trata de analizar la estructura: «Cada sistema, en cuanto formado por unidades que se condicionan recíprocamente, se diferencia de los otros sistemas por el orden interior de estas unidades, orden que constituye la estructura. Algunas .-.: combinaciones son frecuentes, otras más raras, otras, en fin, teóricamente posibles, no se realizan nunca. Considerar la lengua (cada parte de una lengua, fonética, morfológica, etc.) como un sistema organizado según una estructura por descubrir y por describir, significa adoptar el punto de vista estructuralista» (Aa. Vv. *Usi e significati del termine struttura*, cit., p. 33; las últimas dos cursivas son nuestras). Como veremos, el concepto de estructura entendido como conjunto de combinaciones lógicamente posibles de los elementos de base de un sistema, ejercerá una influencia determinante en la obra de Lévi-Strauss (§943). Además de esta serie de aportaciones de orden metodológico y teórico, los pragueños se han distinguido sobre todo por los estudios de fonología. Mientras la fonética, según la definición de Trubetzkoy, es «la ciencia del aspecto material (de los sonidos) del lenguaje humano» (*Fondamenti di fonologia*, trad. ital., Turín, 1971, p. 16), la fonología es el estudio de los sonidos en relación con «la función diferenciadora de los significados» (Tesi, cit., p. 25; cursivas nuestras) que ellas ejercen en la lengua,

como sucede por ejemplo en el caso de pata y bata, trama y drama, callo y gallo, etc.; «la fonología debe estudiar que diferencias de sonidos, en una lengua dada, se encuentran unidas a diferencias de significado, en qué relación están entre sí estos elementos de diferencia-ción (o signos) y según qué reglas se pueden combinar entre sí en pala-bras (o frases)» (Fondamenti di fonologia, cit., p. 16 y sgs.). En otros términos, si las unidades investigadas por la fonética son los sonidos de la palabra, las unidades tomadas en examen por la fonología son los llama-dos fonemas de la lengua, o sea qlas unidades fonológicas que, desde el punto de vista de una lengua dada, no se pueden dividir en unidades fonológicas menores subsiguientes. Por lo tanto el fonema es la unidad fonológica más pequeña de una lengua dada» (Ib., p. 45). Los fonemas de una lengua dada pueden ser individuados a través de reglas apropia- ' das y aplicando la prueba de la conmutación, de la cual Jakobson pro- porciona un ejemplo elocuente: «Los nombres de familia como: Bitter, Chitter, Ditter, Fitter, Gitter, Hitter, Jitter, Litter, Mitter, Pitter, Rit-

ggr, Sitter, Titter, Witter, Zitter son todos de Nueva York. Cualquiera que sea el origen de estos nombres y de los individuos que los llevan, cada una de estas formas es utilizada en el inglés de los neoyorquinos sin que moleste a sus hábitos lingüísticos. Os encontráis en una recepción en Nueva York: os presenta a un señor del cual nunca habéis oído hablar, “El señor Ditter”, dice vuestro anfitrión. Tratáis de aferrar y fijar este mensaje. En cuanto individuo de lengua inglesa, dividireis fácilmente, y sin ni siquiera daros cuenta, el continuo fónico en un número definido de unidades sucesivas. Nuestro anfitrión no ha dicho bitter (bító), dotter (dáta), digger (diga) o ditty (diti), sino que ha dicho ditter (díto). Así las cuatro unidades sucesivas, susceptibles de comunicación con las otras unidades de la lengua inglesa, son localizadas fácilmente por el oyente: d + i + t + o» (Saggi di linguistica generale, trad. ital., Milán, 1966, ps. 79-80).

Según Jakobson los fonemas, rigurosamente hablando, no constituyen la unidad fonológica más pequeña de la lengua, puesto que cada fonema es a su vez escindible en otras unidades menores. Tales unidades, que se hallan en la base de todas las lenguas del mundo, son un número bastante restringido: «la tipología fonemática de las lenguas aparece cada vez más como una tarea no solamente realizable, sino también urgente... El estudio de las invariantes en el interior del sistema fonemático de una lengua particular debe ser completado por la búsqueda de las in-variables universales del sistema fonemático del lenguaje en general» (Ib., ps. 101-02). Otra rama de la lingüística que se remite a Saussure, de quien desarrolla con coherencia algunas ideas, es la Escuela de Copenhague, cuya influencia sobre la lingüística internacional rivaliza con la de la Escuela de Praga. Entre los representantes más destacados del Círculo de Copenhague tenemos a Viggo CAROLSEN (1887-1942) y a Lovis H. JELMSLEV (1899-1965), promotor de la Escuela y autor del escrito Omkring sprog-teoriens grundlaeggelse (1943), conocido sobre todo por la traducción inglesa del 53 Prolegomena to Theory of Language. Los órganos oficiales del movimiento fueron la revista «Acta linguística», que comenzó a salir en 1939, y la serie de los Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague (TCLC)', que iniciaron la publicación en 1944. En el plano metodológico y teórico la Escuela de Copenhague es importante por haber defendido una visión rigurosamente formalística y antisubstancialística del hecho lingüístico y por sus aportaciones a la «glosemática», la cual estudia los llamados glosemas (del griego glóssa, lengua, con el sufijo -ema, utilizado en lingüística para indicar las unidades estructurales), o sea los componentes más elementales a los cuales llega el análisis lingüístico. Estudio que para los daneses tiende a configurarse como un álgebra del lenguaje» dirigida a sacar

a la luz los aspectos sistemáticos y for-

348

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 349

males del hecho lingüístico y los «haces relacionales» a través de los cuales ella opera.

Asumiendo como propia la frase conclusiva del Cours de Saussure: «la lingüística tiene como único y verdadero objeto la lengua considerada en sí misma y por sí misma» (frase que en realidad no pertenece al lingüista ginebrino, sino que es un anexo de los editores), Hjelmslev se propone una «linguistique linguistique», o sea una lingüística inmanente, dirigida a defender la autonomía de su propio campo: «Para fundar una verdadera lingüística, que no sea una ciencia meramente subordinada o secundaria... La lingüística debe tratar de tomar la lengua no como un conglomerado de fenómenos no lingüísticos (por ejemplo: físicos, fisiológicos, psicológicos, lógicos, sociológicos), sino como una totalidad autosuficiente, una estructura sui generis. Sólo así se puede imponer un tratamiento científico al lenguaje en sí mismo, sin que éste desilusione una vez más a quien lo estudia, substrayéndose de su vista» (Fundamenti della teoria del linguaggio, Turín, 1968, p. 8).

Esta teoría interesa también a la epistemología general. En efecto, oponiéndose al carácter «poético», «anecdótico», «discursivo», «metafísico y estético», de cierta tradición humanística «que, bajo distintos aspectos, ha predominado hasta ahora en la ciencia lingüística», y según la cual los «fenómenos humanísticos, en cuanto opuestos a los naturales, son no-recurrentes» y no pueden sufrir pues un «tratamiento exacto y general», sino que más bien son objeto «de mera descripción... más cercana a la poesía que a la ciencia exacta», Hjelmslev afirma que parecería una tesis de validez general que para cada proceso hay un sistema correspondiente en base al cual el proceso puede ser analizado y descrito con un número limitado de premisas. Tanto es así que cada proceso puede ser analizado en un número limitado de elementos que recurren constantemente en distintas combinaciones. Por consiguiente, en base a este análisis debería ser posible ordenar estos elementos en clases, según sus posibilidades de combinación. Y debería ser además posible construir un cálculo general y exhaustivo de las combinaciones posibles. Una historia así construida se elevaría del nivel de mera descripción primitiva al de una ciencia sistemática, exacta y generalizante, en cuya teoría todos los sucesos (posibles combinaciones de elementos) estén previstos, y las condiciones de su realización establecidas (Ib., ps. 11-12). En otros términos, el objeto de la teoría lingüística es probar que, incluso para un objeto típicamente «humanístico» como la lengua, hay un sistema subyacente al proceso, una constante subyacente a la fluctuación (Ib., p. 13; cfr. G. C. Lepschy, ob. cit., ps. 79-80).

Otra manifestación importante del estructuralismo lingüístico es la que se desarrolla en América sobre todo por obra de Edward Sapir (1884-1939) y de Leonard Bloomfield (1887-1949). La figura posterior de

N. Chomsky se mueve en cambio en un clima de pensamiento ya de tipo post-estructuralista.

942. LÉVI-STRAUSS: DE LA FILOSOFÍA A LA ETNOLOGÍA.

Con Lévi-Strauss el estructuralismo entra en el dominio de las ciencias antropológicas, llegando a su propia madurez metodológica y teórica. En efecto, si bien se puede sostener reductivamente que «el estructuralismo es Lévi-Strauss» (J. M. AuztAs, *La chiave dello strutturalismo*, Milán, 1969, p. 7), se puede sin duda afirmar que él representa la figura central del movimiento.

Nacido en 1908 en Bruselas, Claude LÉvt-STRAUSS pasa su infancia y juventud en París. En 1931 se licencia en filosofía y empieza a enseñar en los institutos. Hacia la mitad de los años treinta le es confiada la cátedra de sociología en la Universidad de San Pablo y residiendo durante un período de tiempo en el Brasil, durante el cual realiza las primeras investigaciones etnográficas «de campo», en el Amazonas y en el Mato Grosso. Regresa a Francia en 1939 y, obtenida la anulación a su movilización, regresa a los Estados Unidos (1941), donde durante un tiempo enseña en la «New School for Social Research». Al mismo tiempo tiene la posibilidad de profundizar en la antropología cultural americana y de conocer a Jakobson. Después de haber ocupado el cargo de consejero en la embajada de Francia, vuelve a la patria, donde es nombrado vice-director del «Musée de l'Homme». En 1949 emprende un viaje a Pakistán por cuenta de la UNESCO. En 1950 es nombrado director de estudios de la «École Pratique des Hautes Études», donde obtiene la cátedra de «religiones comparadas de los pueblos sin escritura». En 1954 es nombrado profesor de antropología social en el «College de France» y en 1973, coronado ya de fama mundial, es aceptado en la «Académie Française». Entre sus obras recordamos: *La vida familiar y social de los Indios Nambikwara* (1948), *La estructura elemental de la parentela* (1949), *Introducción a la obra de M. Mauss* (1950), *Raza e historia* (1952), *Tristes Trópicos* (1955), *Antropología estructural* (1958), *Coloquios* (1961), *El totemismo/hoy* (1962), *El pensamiento salvaje* (1962), *Il crudo e il cotto* (1964), *De la miel a las cenizas* (1966), *El origen de las buenas maneras en la mesa* (1968), *El hombre desnudo* (1971), *Antropología estructural Dos* (1973), *La vía de las máscaras* (1975), *La contemplación de la lejanía* (1983), *La mirada desde lejos* (1983), *De cerca y de lejos*, *La alfarera celosa* (1988).

Lévi-Strauss estudió primero derecho y después filosofía. Sólo a continuación, y por cuenta propia, abordó la etnología: «En etnología soy un completo autodidacta: no he seguido nunca clases de esta disciplina,

350

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 351

ni conocía siquiera su existencia... el descubrimiento de que era posible ser etnólogo, de que la etnología era un oficio, lo debo a la etnología americana, y más particularmente a *Primitive sociology [society]* de R. H. Lowie y, partiendo de Lowie, a la lectura de los otros grandes maestros de la etnología americana» (*Conversazioni con Lévi-Strauss*, Foucault, Lacan, a cargo de P. Caruso, Milán, 1969, ps. 45-46). Las razones culturales y existenciales que han empujado a Lévi-Strauss a aferrarse a la etnología «como tabla de salvación» (*Tristi Tropici*, trad. ital., Milán, 1965, p. 50) capaz de conciliar «formación profesional» y «pasión por la aventura» (*Da vicino e da lontano*, trad. ital., Milán, 1988, p. 31) son varias. Limitándonos a algunas indicaciones proporcionadas por nuestro autor en varias ocasiones, mencionamos: 1) el precoz interés por las civilizaciones extra-europeas: «De niño estaba apasionado por las curiosidades exóticas: mis pocos ahorros acababan en los traperos» (Ib.);

2) el gran «deseo de viajar» (*Conversazioni con...*, cit., p. 45); 3) el sentido de «desarraigo crónico» del propio grupo (*Tristi Tropici*, cit., p. 53). Estado de ánimo antropológicamente fructífero, observa Lévi-Strauss, en cuanto el etnólogo «para darse a todas las sociedades ha de-jado por lo menos una» (*Ib.*, p. 372) y «el valor que atribuye a las socie- -dades exóticas... es en función del desprecio, y a veces de la hostilidad, que le inspiran las costumbres en vigor en su ambiente» (*Ib.*, p. 371); 4) el rápido «disgusto» por la filosofía académica que se enseñaba en Francia a principios de siglo (*Ib.*, p. 49 y sg.; cfr. *Da vicino e da lonta-no*, cit., ps. 11-32). Disgusto que el futuro antropólogo comparte con bastantes intelectuales franceses de su tiempo, de Nizan a Bastida, de Sartre a Simone de Beauvoir, de Aron a Merleau-Ponty, de Gide a Mal-raux, de Valéry a los surrealistas y que, en su caso, acaba por traducirse en un alejamiento de la filosofía en cuanto a tal (cfr. S. MoçvIA, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Florencia, 1969, cap. I, ps. 17-83); 5) el influjo de tres métodos de in-vestigación profundamente admirados por él: la geología, el psicoanáli-sis y el marxismo. En efecto, de estos tres modelos teóricos, o «discipli-nas maestras» nuestro autor ha obtenido un concepto de ciencia que, a través de profundizaciones sucesivas, ha desembocado en la antropolo-gía estructural.

De la geología, del psicoanálisis y del marxismo Lévi-Strauss ha apren-dido ante todo a proceder más allá de la fachada «superficial» y «caóti-ca» de los hechos (movimientos telúricos, lapsus, crisis económicas, etc.) para dirigirse hacia su organización «profunda», o sea hacia aquel con-, junto de leyes invariantes o de <

de los sucesos, así como la física no se funda sobre los datos de la sensi-bilidad: el objeto es el de construir un modelo, estudiar sus propiedades y sus distintas reacciones en el laboratorio, para después aplicar cuanto se ha observado a la interpretación de aqueIlo que sucede empíricamen-te» (*Tristi Tropici*, cit., p. 56). Otra etapa decisiva del itinerario de Lévi-Strauss hacia un saber científico riguroso está representada por el en-cuentro con la lingüística estructural. En efecto, si geología, psicoanáli-sis y marxismo han contribuido a alejarlo del modelo tradicional del sa-ber, y a orientarlo hacia un modelo epistemológico inspirado en el ideal de una «geología» del mundo humano, la lingüística, sobre todo la ela-borada por el Círculo de Praga, se ha configurado, a los ojos de nuestro autor, como una ciencia-modelo: «En el ámbito de las ciencias sociales, al cual indiscutiblemente pertenece, la lingüística ocupa sin embargo un puesto excepcional: no es una ciencia social como las demás, sino la que con diferencia ha realizado los mayores progresos; tal vez la única que puede reivindicar el nombre de ciencia y que ha llegado, al mismo tiem-po, a formular un método positivo y a conocer la naturaleza de los he-chos sometidos a su análisis (*Antropologia strutturale*, trad. ital., Mi-lán, 1966, p. 45); «La fonología tiene, en relación con las ciencias sociales, el mismo deber renovador que la física nuclear, por ejemplo, ha tenido para el conjunto de las ciencias exactas» (*Ib.*, p. 47).

Según la interpretación de Lévi-Strauss, las «implicaciones más gene-ales» de la lingüística, que se encuentran concretizadas en el «ilustre maes-tro de la fonología, N. Trubetzkoy» son fundamentalmente cuatro: 1) el paso del estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes al de su in-fraestructura inconsciente; 2) el rechazo a considerar los términos como entidades independientes y la correspondiente búsqueda de las relaciones entre los mismos; 3) la introducción del concepto de sistema y haber sa-cado a la luz la estructura subyacente a los sistemas; 4) el descubrimien-to, bajo una base inductiva y deductiva al mismo tiempo, de leyes genera-les (*Ib.*, cfr. también *Da vicino e da lontano*, cit., p. 161). Estas declaraciones han contribuído a difundir la idea (aún ahora común) se-gún la cual Lévi-Strauss substancialmente habría

«aplicado» a la antropología los métodos de la lingüística estructural de Jakobson. En realidad, nuestro autor ha declarado recientemente que «Las cosas no han ido así. Yo no he puesto en práctica sus ideas; yo me he dado cuenta de que aquello que él decía del lenguaje correspondía a aquello que yo entiendo de manera confusa a propósito de los sistemas de parentesco, de las reglas del matrimonio y más generalmente de la vida en sociedad» (Da vicino e da lontano, cit., p. 143). En otras palabras, Lévi-Strauss, para salvaguardar su propia originalidad, sostiene que él era ya estructuralista antes de conocer a Jakobson: «En aquella época era una especie de estructuralista ingenuo. Hacía estructuralismo sin saberlo» (Ib., p. 67).

352

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 353

Esto, con todo, no excluye, admite nuestro autor, que él haya obtenido del encuentro con la lingüística una «enorme inspiración general» (Ib., p. 161). Inspiración que ha contribuido a la puesta a punto de aquella concepción del saber que Lévi-Strauss no ha discutido sistemáticamente en ninguna obra en especial, pero que ha delineado, y sobre todo puesto en práctica, en sus grandes obras antropológicas.

#### 943. LÉVI-STRAUSS: EL MODELO ESTRUCTURALÍSTICO DEL SABER.

La concepción lévi-straussiana del saber, como hemos visto, presupone desde su base una radical distinción-contraposición entre un plano superficial y un plano profundo de los sucesos: «La realidad verdadera nunca es la más manifiesta», «la naturaleza de lo verdadero se delata ya por el cuidado que pone en esconderse» (Tristi Trapici, cit., p. 56). El plano superficial coincide con la dimensión extracientífica de lo vivido, de lo concreto, de lo particular, de lo temporal, de lo contingente y de lo subjetivo. El plano profundo coincide con la dimensión científica del saber, de lo abstracto, de lo universal, de lo atemporal, de lo necesario y de lo absolutamente objetivo. De ahí la contraposición epistemológica entre ambos planos y entre cada uno de los términos que los constituyen. Ante todo, al horizonte de lo vivido y de lo concreto (y sus engañosas «evidencias»), se contraponen, a través de una especie de «marcha en sentido contrario», al horizonte de lo meta-vivido y de lo meta-concreto, o sea la dimensión de un saber riguroso que, mediante una «marche vers l'abstraction» (Dumiel aux cendres, París, 1966, trad. ital., Milán, 1970, p. 516), llega a la verdad: «Para alcanzar lo real es preciso antes repudiar lo vivido, para reintegrarlo, luego, en una síntesis objetiva, desnuda de todo sentimentalismo» (Tristi Trapici, cit., p. 56), «el antropólogo es astrónomo en las ciencias sociales: su deber es descubrir un sentido a configuraciones muy diferentes, por orden de tamaño y de lejanía, de aquellas inmediatamente cercanas al observador» (Antropologia strutturale, cit., p. 414). En segundo lugar, al horizonte de lo particular, de lo temporal y de lo contingente se le opone el horizonte de lo universal, de lo atemporal y de lo necesario, o sea aquello que connota lo humano más allá de los cambiantes condicionamientos del dónde y del cuándo, según el ideal antropológico de una puesta a la luz de las condiciones «de todas las vidas mentales de todos los hombres de todos los tiempos» (Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss, trad. ital., en Teorie generale della magia e altri saggi, Turín, 1965, p. xxxvI). En tercer lugar, al horizonte de lo subjetivo se le opone la necesidad de un distanciamiento crítico entre sujeto y objeto, o sea el ideal de una

objetividad científica absoluta, defendida

hasta lo paradójico: «soy un teólogo en cuanto opino que lo importante no es el punto de vista del hombre sino el de Dios; es decir, trato de entender a los hombres y al mundo como si yo estuviera completamente fuera del juego, como si fuera un observador de otro planeta y tuviera una perspectiva absolutamente objetiva y completa» (Conversazioni con Lévi-Strauss, cit., p. 37).

Según algunos autores, semejante metodología desembocaría en «una estructuración substancialmente dualística de la realidad humana» (S. Moravia, *La ragione nascosta*, cit.), que implicaría una especie de distanciamiento platónico entre mundo de las ideas y mundo de los hechos, entre «estructura» e «historia» (F. Remont, Lévi-Strauss. *Struttura e storia*, cit.). Según otros, en cambio, la diferencia entre esencia y apariencia sobreentendida por el análisis estructural no se encontraría entre dos niveles separados de lo existente, sino «entre dos modos – uno perceptivo, otro intelectual – de ordenar la misma realidad» (S. Mannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, cit., p. 314 y sg.).

La antropología, en cuanto ciencia, es en cualquier caso, para Lévi-Strauss, una búsqueda de «estructuras» más allá de lo vivido histórico y subjetivo. En este punto, es inevitable preguntarse: 1) ¿Cómo se alcanzan? ; 2) ¿Qué son? ; 3) ¿En qué nivel específico viven las estructuras? Según Lévi-Strauss, la búsqueda efectiva de estas últimas tiene lugar a través de los «modelos»: tanto es así que su pensamiento ha sido definido a veces «estructuralismo de los modelos». El modelo de Lévi-Strauss (como el «tipo ideal» de Weber) no es una representación «foto-gráfica» de la realidad en su concreción empírica y sus determinaciones accidentales, sino una reproducción ideal de sus rasgos de fondo, conseguida a través de una simplificación-reducción de la complejidad de los fenómenos empíricos, o sea, a través de una apropiación, formalización y cuantificación de tipo lógico-matemático, de los datos a disposición. Como tales, los modelos coinciden «con el lenguaje simbólico (gráfico o matemático) encargado de formular el orden inteligible de la realidad» (S. Mannini, ob. cit., p. 312). La modelística antropológica de Lévi-Strauss, que se remite a la formalización teorizada por la lingüística estructural, se supone, en su propia base, una doble reducción: reducción de los principales fenómenos de la vida en sociedad a sistemas de intercambio (de galabras, de bienes, de mujeres, etc.) y reducción de los elementos reales que entran en tales sistemas de signos.

Si la función de los modelos, en los textos de Lévi-Strauss, aparece más bien oscura, al menos a primera vista, aparece en cambio su naturaleza. ¿Se trata de puros instrumentos metodológicos o de realidades ontológicas explícitas? En efecto, los modelos parecen a veces simples artificios operativos o simples instrumentos heurísticos «fabricados» expresamente por el estudioso al objeto de la investigación – como cuan-

do Lévi-Strauss escribe que es posible «imaginar muchos modelos diferentes, pero cómodos, a distinto título, para describir y explicar un grupo de fenómenos» (Antropologia strutturale, cit., p. 313). Otras veces, en cambio, los modelos parecen asumir un espesor ontológico explícito, como cuando Lévi-Strauss, en *Le cru et le*



cuit, escribe que las estructuras, a las cuales remiten los modelos, tienen «un fundamento objetivo acá de la consciencia y del pensamiento», o como cuando habla de un modelo «verdadero» capaz de explicar «todos los hechos observados» (Antropologia strutturale, cit., p. 312). En realidad, como ha mostrado Franco Remotti, el pensamiento de Lévi-Strauss, más que un estructuralismo metodológico es un estructuralismo ontológico, en cuanto «el modelo verdadero es la misma estructura, a cuya organización los hechos son sometidos objetivamente, considerada y tratada en su valor explicativo» (ob. cit., p. 148). En otros términos, los modelos estructurales de Lévi-Strauss, aun no siendo empíricos, no son, por ello, irreales. Lejos de reducirse a forma vacía (mental), la estructura de la cual habla Lévi-Strauss es más bien «el contenido mismo tomado en una organización lógica concebida como propiedad de lo real» (La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp, trad. ital., en J. V. Propp, Morfologia della fiaba, Turín, -1966, p. 165). En consecuencia, se puede decir que «a los ojos de Lévi-Strauss una concepción puramente metodológica del modelo y de la estructura (como podría ser construida sobre bases weberianas) resulta inaceptable en la medida en que atribuye valor estructural solamente a los esquemas conceptuales interpretativos de la realidad y simultáneamente priva a la realidad misma de una organización estructural interna» (F. REMOTTI, cit.).

Esta interpretación «realística» del estructuralismo lévi-straussiano resulta confirmada, además, por una explícita (aunque poco mencionada) afirmación de nuestro autor, según la cual «para que el estructuralismo sea legítimo es necesario que las estructuras existan no sólo en la mente del científico, sino en la naturaleza» (Conversazioni con Lévi-Strauss, cit., p. 80). Dicho de otro modo, la estructura no es un simple «instrumento conceptual, un modelo teórico destinado a encuadrar los hechos observables, a determinar las reglas de combinación y a que sea posible la previsión, sino el Ser o la Substancia que se expresa por un igual en la realidad de las cosas y en el conocimiento de esta realidad, garantizando la correspondencia o, como dice Lévi-Strauss, la homología entre realidad y conocimiento».

Verificada la presencia de estructuras o de organizaciones lógicas reales, existentes «acá» del sujeto o de la consciencia, y coincidentes con los «modelos verdaderos» se trata de aclarar el modo de ser que, según Lévi-Strauss, compete a tales estructuras. Para el antropólogo francés la estructura no se identifica con el aspecto superficial de los sistemas,

o sea con el plexo empíricamente manifiesto de las relaciones sociales (que sirven simplemente de «materia prima empleada para la construcción de los modelos»), sino con la organización lógica subyacente a los sistemas mismos (que los modelos tienen en efecto el deber de hallar y de evidenciar. Dado esto, las condiciones con las que un modelo puede «merecer el nombre de estructura» son las siguientes: «En primer lugar, una estructura presenta el carácter de un sistema. Ella consiste en elementos tales que una modificación cualquiera de uno de ellos comporta una modificación de todos los demás. En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de modo que el conjunto de tales transformaciones constituye un grupo de modelos. En tercer lugar, las propiedades indicadas más arriba permiten prever cómo reaccionará el modelo, en caso de modificación de uno de sus elementos. En fin, el modelo debe ser construido de tal modo que su funcionamiento pueda explicar todos los hechos observados» (Antropologia strutturale, cit., ps. 311-12). Como se puede notar, mientras los últimos dos puntos se refieren al funcionamiento de modelos, los dos primeros se refieren más explícitamente a las determinaciones de

la estructura (cfr. F. REMOTTI, ob. cit., p. 152). Tanto es así que en la Lección inaugural pronunciada en el «Colloquio de Francia», Lévi-Strauss ha sostenido que una estructura no se reduce a una disposición cualquiera de partes, en cuanto una disposición de partes, para representar verdaderamente una estructura: a) «debe ser un sistema, regido por una cohesión interna»; b) «tal cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones, gracias a las cuales encontramos propiedades parecidas en sistemas en apariencia distintos» (Elogio de la antropología, trad. ital. en *Razza e storia di altri studi di antropologia*, Turín, 1967, p. 66; cursivas nuestras). Para comprender adecuadamente el concepto lévi-straussiano de estructura es indispensable tener en cuenta el punto b, relativo a las «transformaciones» en cuanto «si la primera característica está presente en todas las utilizaciones del término “estructura”, la segunda contribuye, con mayor precisión, a definir el estructuralismo del etnólogo francés» (F. Remotti, ob. cit., p. 152). El concepto de transformación no tiene valor histórico, sino lógico-matemático, puesto que no alude a los cambios de tiempo, sino a las variantes posibles de un cierto sistema. En consecuencia, captar la estructura de un sistema, o sea el grupo de sus transformaciones, significa expresar el cuadro global de los cambios lógicamente posibles a los que pueden dar lugar las relaciones entre los términos que la componen, para después explicar, sobre esta base, la realización histórico-efectiva (y por lo tanto contingente) de algunas de estas variantes, que antes aparecían dispersas (la

356

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 357

expresión es de P. Verstraeten) «en un cielo de puros posibles». En conclusión, el análisis estructural de un fenómeno cualquiera, como resume eficazmente el propio Lévi-Strauss, se articula en tres momentos sucesivos de fondo, que consisten: «1) en definir el fenómeno estudiado como una relación entre dos o más términos reales o virtuales; 2) en construir el cuadro de las permutaciones posibles entre estos términos; 3) en considerar este cuadro como objeto general de un análisis que, solamente en este nivel, puede alcanzar conexiones necesarias, desde el momento en que el fenómeno empírico en principio no es más que una combinación posible entre otros, cuyo sistema total debe ser ante todo reconstruido» (II tomo *oggi*, trad. ital., Milán, 1964, p. 25).

Aún recientemente, Lévi-Strauss ha vuelto a repetir que «La estructura no se reduce al sistema», observando que «todos los errores, todos los abusos cometidos sobre, o con la, noción de estructura nacen del hecho de que sus autores no han entendido que es imposible pensar la noción de estructura separada de la noción de transformación», la cual se impone, «cualquiera que sea el ámbito considerado, cada vez que se intenta dar razón a la diversidad por medio de los distintos modos con que un cierto número de elementos pueden combinarse» (Da vicino e da lontano, cit., p. 162). Él, además, ha aclarado la fuente insospechada de tal noción. A la pregunta de D. Eribon: «¿De quién la ha tomado? ¿De los lógicos?», Lévi-Strauss ha respondido: «Ni de los lógicos ni de los lingüistas. Proviene de una obra que ha tenido para mí una importancia decisiva, que leí durante la guerra, en los Estados Unidos: *On Growth and Form*, en dos volúmenes, de D'Arcy Wentworth Thompson, publicada por primera vez en 1917. El autor, un naturalista escocés... interpretaba como

transformaciones las diferencias visibles entre las especies o los organismos animales o vegetales en el interior de un mismo género. Fue una iluminación, puesto que me pude dar cuenta de que aquel modo de ver se inscribía en una larga tradición: detrás de Thompson estaba la botánica de Goethe, y detrás de Goethe, Albrecht Dürer...

#### 944. LÉVI-STRAUSS: ESTRUCTURA E INCONSCIENTE. LA PERSPECTIVA DE UN «KANTISMO SIN SU JETO TRANSCENDENTAL» Y LA APROXIMACIÓN ANTIHUMANÍSTICA Y ANTIHISTORICÍSTICA.

Delucidado el concepto de estructura, queda por aclarar dónde residen, según Lévi-Strauss, las estructuras. La respuesta de nuestro autor es, en substancia, la siguiente: las estructuras habitan en la profundidad del inconsciente, y se identifican con aquel plexo de formas y de categorías invariables que gobiernan, desde la noche de los tiempos, las obras

y los días de los individuos, constituyendo, en su conjunto, el «espíritu humano», (para este concepto cfr. §941).

En un artículo de 1949 («La eficacia simbólica») publicado más tarde en *Antropología estructural*, Lévi-Strauss sostiene la identidad entre inconsciente y función simbólica: «Veremos así disolverse la última diferencia entre la teoría del chamanismo y la del psicoanálisis. El inconsciente deja de ser el inefable refugio de las particularidades individuales, el depositario de una historia única, que hace de cada uno de nosotros un ser insustituible. Se reduce a un término con el que designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, cierto, pero que se ejerce en todos los hombres, según las mismas leyes, y que se reduce, en realidad, al conjunto de estas leyes» (*Antropología strutturale*, cit., p. 227). La noción lévi-straussiana de inconsciente, más que al psicoanálisis de Freud (cuyo Es está notoriamente ligado a «particularidades individuales»), recuerda al psicoanálisis de Jung y su notable doctrina del «inconsciente colectivo». A diferencia del junguiano, el inconsciente estructural de Lévi-Strauss presenta, sin embargo, un carácter más definitivamente ahistórico, racional y formal («El inconsciente está siempre vacío, o más exactamente, es extraño a las imágenes como el estómago a las comidas que lo atraviesan»). En virtud de esta última característica, Paul Ricoeur ha hablado del inconsciente de Lévi-Strauss como de un inconsciente «más kantiano que freudiano», viendo en él un inconsciente de tipo eminente-mente categorial y combinatorio. Esto no quita que el mismo Ricoeur haya observado después, con una frase feliz, que en el caso de Lévi-Strauss se trata siempre de un «kantismo sin sujeto transcendental», que en el puesto del yo prevé una simple organización formal (*Les conflits des interpretations*, cit., ps. 41-75, en particular p. 66).

La fórmula de Ricoeur, y, más en general, el acercamiento a Kant, han encontrado el consentimiento de Lévi-Strauss, que, en varias ocasiones, ha demostrado tales paralelismos. Así, por ejemplo, en el curso de la entrevista con Caruso, preguntado oportunamente sobre la cuestión, Lévi-Strauss declaró: «En qué consiste en el fondo la revolución filosófica kantiana? En la tentativa... de hacer reposar toda la filosofía en el inventario de las constricciones mentales. Pues bien, esto es precisamente lo que yo intento hacer. Lo que yo pretendo es individuar un cierto número de “constricciones” que se aplican a la mente humana en su conjunto, pero, en vez de partir – como hacía Kant – de una reflexión íntima, o de un estudio del desarrollo del pensamiento científico en la sociedad y en la civilización en la cual he nacido, trato de situarme en el límite, lo más posible, en las sociedades más diversas, y enunciar una especie de común denominador de cada pensamiento y cada reflexión»

(Conversazioni con Lévi-Strauss, cit., p. 28). Y aún últimamente he repetido que «en el fondo soy un kantiano vulgar» (Da vicino e da lontano, cit., p. 155).

358

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 359

El concepto de inconsciente representa la plataforma sobre la que Lévi Strauss piensa poder basar adecuadamente la proyectada universalidad y objetividad del saber científico: «Si, como creemos, la actividad consciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los individuos antiguos y modernos, primitivos y civilizados – como lo demuestra, de una manera fulgurante, el estudio de la función simbólica, tal como se expresa en el lenguaje – es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente, subyacente a toda institución o a toda costumbre, para obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y otras costumbres, con tal de que, bien entendido, se empuje el análisis lo bastante lejos» (Antropologia strutturale, cit., p. 34). En otras palabras, si el inconsciente no es el patrimonio exclusivo de una determinada sociedad, sino que pertenece a los hombres de todos los tiempos y de todas las culturas, representará, por excelencia, el «lugar de la mediación de las diferencias culturales» (L. Nolé, Tempo e sacralità del mito. Saggio su Claude Lévi-Strauss, Roma, 1981, p. 47), o sea aquella «estructura intersubjetiva universal» (S. Mannini, ob. cit., p. 181) que garantiza a priori «el encuentro entre el Sujeto y el Objeto etnológico» (S. Mowbray, La ragione nascosta, cit., p. 293). En efecto, el inconsciente «sin hacernos salir de nosotros mismos, nos pone en coincidencia con formas de actividad que son, a un tiempo, nuestras y ajenas» (Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, trad. ital. en Teoria generale della magia e altri saggi, Turín, 1965, p. xxxv). Esta teoría del inconsciente, además de ser importante para una superación de la perspectiva etnocéntrica (§947), representa una ulterior confirmación del hecho de que los modelos y las estructuras, para Lévi-Strauss, no son puramente instrumentos (metodológicos) de investigación, sino modos de ser (ontológicos) de aquella realidad profunda que es el «espíritu humano». El modelo epistemológico de Lévi-Strauss y su doctrina de un inconsciente formal y atemporal que une a los hombres, está acompañado de una cerrada polémica anti-humanística (§947) a la cual han hecho referencia los estructuralistas, en particular aquellos empeñados en denunciar la «muerte del hombre» (§951).

Contrario a la dicotomía neokantiana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, y positivamente persuadido de la unidad metodológica del saber, Lévi-Strauss ha defendido siempre la equiparación de las ciencias humanas a las de la naturaleza: «No existen por un lado las ciencias exactas y naturales, y por otro lado las ciencias sociales y humanas. Hay dos tipos de aproximación, de los que solamente uno tiene carácter científico: el de las ciencias exactas y naturales que estudian el mundo, y en el cual las ciencias humanas tratan de inspirarse cuando estudian el hombre en cuanto forma parte del mundo» (Criterios científicos en

la disciplina social y humana, trad. ital., en Razza e storia, cit., p. 288). pero aplicar el método de las ciencias naturales al hombre, declara Lévi-Strauss en el curso de una memorable polémica con Sartre, significa expulsar al hombre del discurso científico: «Creemos que el fin último de las ciencias humanas no consiste en constituir el

hombre, sino en disol-verlo» (Il pensiero salvaggio, trad. ital., Milán, 1965, p. 269); «las cien-cias humanas pueden volverse ciencias sólo cuando dejan de ser huma-nas» (Conversazioni con Lévi-Strauss, cit., p. 90). En otras palabras, para encontrar cognoscitivamente al hombre hace falta perderlo y para hacer ciencia auténtica hace falta tener la determinación de «estudiar los hom-bres como si fueran hormigas» (Il pensiero salvaggio, cit., p. 268), re-nunciando al «mito» occidental del hombre y a aquella prerrogativa on-tológica privilegiada que sería la libertad, con la cual los filósofos han coqueteado desde siempre, asumiéndola como dato incontrovertible de la condición humana: «la filosofía tradicional es una búsqueda que afron-ta el problema de saber en qué sentido la mente humana es libre..., mien-tras yo intento, en cambio, establecer, partiendo de la etnología, las le-yes por las cuales la mente humana no es libre» (Conversazioni con Lévi-Strauss, cit., p. 30), «mi objetivo sigue siendo el mismo: mostrar que, hasta en sus manifestaciones en apariencia más libres, el espíritu humano está sometido a constricciones rigurosamente determinantes» (Ib., p. 58).

Por lo que se refiere a la «consciencia», otro mito de los filósofos, presente ampliamente en los sistemas consciencialísticos del neokantis-mo, del bergsonismo, de la fenomenología y del existencialismo, nues-tro autor es igualmente polémico, hasta el punto de hablar de ella como de una «enemiga secreta de las ciencias del hombre» (Criteri nelle disci-pline sociali e umane, cit., p. 270), «siguiendo el ejemplo de las ciencias físicas, las ciencias humanas deben convencerse de que la realidad de su objeto de estudio no se encuentra atrincherada en el nivel en el cual el sujeto la percibe» (L'uomo nudo, trad. ital., Milán, 1974, p. 601). En efecto, como hemos visto, el problema del antropólogo no es el de ce-rrarse nuevamente (bergsonianamente) en los datos inmediatos de la cons-ciencia, sino el de «salir» (estructuralísticamente) de las redes de la sub-jetividad, localizando si ac¿aso «un plano de la investigación sobre el cual ¿o subjetivo sea aprehendido objetivamente» (cfr. G. G¿mpa, L'uon!o e la storia nella antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss, en ¿. ¿V., Studi sullo strutturalismo, Turín, 1976, vol. I, p. 140 y sg.).

El rechazo lévi-straussiano del humanismo consciencialista tradicin-¿al está acompañado de un rechazo paralelo de la óptica historicista (§¿47). Según nuestro autor, la historia deja de hacer de «vía maestra» ¿e la realidad humana, en cuanto no sirve para «explicar» verdadera-¿ente el hombre – que es más bien una naturaleza inconsciente y atem-

poral. Esto no significa, sin embargo, como se ha dicho a veces (de gg modo polémico), que Lévi-Strauss intente «negar» la historia o la consi¿ deración diacrónico-temporal de los acontecimientos. En efecto, si bie@, la historia, en cuanto dominio de lo «contingente», no puede identifi, ' carse con la ciencia en sentido estricto (que tiene como objeto lo univeg sal). Ella, con todo, tiene para la antropología una insustituible fun. ción auxiliar o instrumental, puesto que le ofrece el material sobre el que actuar: «He dicho una vez en los Estados Unidos – era el año 1952, eg el congreso de los antropólogos organizado por la Wenner-Grm Foundation – que nosotros éramos los traperos de la historia y que bus.- ; cábamos nuestra ropa en sus basuras...» (Da vicino e da lontano, cit., ps. 172-73). Además la historia sirve para

filtrar o colocar la experiencia, o sea separar las constantes estructurales de la experiencia de sus elementos variables y contingentes.

Como se puede notar, en el ámbito de esta perspectiva, «la jerarquía que se establece entre las formas de conocimiento es inversa a la que es propia del historicismo: aquí es el saber idiográfico (que tiene como objeto lo singular) el que subordina para sí el saber nomotético de ciencias que se vuelven auxiliares; en la perspectiva lévi-straussiana son las ciencias que tienen como objeto las estructuras universales quienes convierten en auxiliar suyo el conocimiento de lo individual histórico» (F. BOT-TURI, *Strutturalismo e sapere storico*, cit., p. 570). Tanto es así que Lévi-Strauss, explicando su visión substancialmente subordinada de la historia, escribe que «no es la búsqueda de la inteligibilidad lo que desemboca en la historia como su punto de llegada, sino que es la historia quien sirve de punto de partida para cada búsqueda de la inteligibilidad. Así, como se suele decir de ciertas carreras, la historia conduce a todo, a condición de que salga de ello» (*Il pensiero salvaggio*, cit., p. 283). Esta explica por que Lévi-Strauss, aun contestando el historicismo, ha podido declarar, sin contradecirse, su propio interés por la historia: «cuando, los marxistas y los neo-marxistas me reprochan ignorar la historia, ¿contesto: sois vosotros quienes la ignoráis, es más, le dáis la espalda, por lo que en el lugar de la historia ponéis grandes leyes de desarrollo que existen solamente en vuestro pensamiento. Mi respeto por la historia, la pasión que tengo por ella, proviene de la sensación, que precisamente la historia me da, de que ninguna construcción del pensamiento puede subvertir la manera imprevisible en que las cosas han ido realmente. El suceso en su contingencia me parece un dato irreductible...» (*Da vicino e da lontano*, cit., p. 177).

#### 945. LÉVI-STRAUSS: APLICACIONES ANTROPOLÓGICAS DEL MÉTODO ESTRUCTURALISTA. DEL ESTUDIO DE LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DE PARENTESCO A LA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS MITOS.

El esquema metodológico y epistemológico del cual se ha hablado en los párrafos anteriores constituye el perno de la «revolución estructuralista» llevada a cabo por Lévi-Strauss, en el campo antropológico, previa superación crítica de las escuelas anteriores (del evolucionismo al difusionismo), acusadas de haber intentado, aunque fuera de modos diversos, basar la antropología en la historia. Por ejemplo el difusionismo, aun dando cuenta, en la mejor de las hipótesis, de ciertos hechos, no es capaz de individuar las razones profundas de tales hechos y su persistencia en el ámbito de una cultura o de varias culturas. Respecto a estas escuelas, el funcionalismo malinowskiano, que interpreta las diferentes instituciones socio-culturales como otras tantas «funciones» con las cuales se intenta responder a determinadas necesidades, representa sin duda un paso adelante: «Por lo que se refiere a Malinowski... sigue siendo uno de los puntos de referencia más importantes; es más, se puede dividir la etnología en pre-malinowskiana y post-malinowskiana» (*Conversazioni con Lévi-Strauss*, cit., ps. 47-48). Sin embargo nuestro autor ha acabado por alejarse también del funcionalismo, considerando sus investigaciones – más allá de las pretensiones de universalidad – demasiado monográficamente sectoriales, demasiado atadas a la experiencia vivida por el etnólogo y demasiado circunscritas a los fines conscientes detectables en un determinado grupo social (Para una profundización de las relaciones entre Lévi-Strauss y las escuelas anteriores, y para un análisis de la «herencia de Durkheim», cfr. los estudios de Moravia, Remotti, Lipiansky y, en particular, de S. Nannini, ob. cit., ps. 17-94). Lévi-Strauss ha aplicado su método de estudio sobre todo a dos ámbitos de

investigación: a las estructuras del parentesco y al estudio de los mitos y de las máscaras rituales. En *La estructura elemental de la parentela* (1949), que representa su primera obra maestra, Lévi-Strauss lleva a cabo una amplia investigación comparativa sobre los sistemas de parentesco en Australia, la India, China y las Américas, siguiendo un procedimiento rigurosamente estructural. En efecto, como sintetiza Ser-Qio Moravia, «bien lejos de investigar las razones específicas-concretas por las cuales cierto pueblo presenta un determinado tipo de relación de parentesco, Lévi-Strauss dispone encima de su mesa todas (tendencialmente) las relaciones elementales del parentesco en cuanto tales (o sea 'Parándolas de sus contextos socio-culturales particulares). Seguidamente le ha mano de refinados instrumentos lógico-matemáticos, y analiza y clasifica todas estas razones. Poco a poco el lector ve cómo el infinito orden de tales relaciones se simplifica y se reduce a un orden relativa-

362

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 363

mente simple. Oportunamente examinado, el caos de las relaciones elementales del parentesco muestra estar sujeto a una lógica límpida y profunda. Lévi-Strauss nos enseña que estas relaciones se disponen en una estructura invariante, respecto a la cual los diversos sistemas de parentesco particulares-concretos no son más que “transformaciones” en sentido algebraico. Por más que inconscientemente (o quizás precisamente por ello), la razón que organiza esta estructura y sus transformaciones no se deja transgredir en modo alguno y se mantiene bien fiel a su propia finalidad interna. ¿De qué finalidad se trata?... Utilizando un concepto de cambio elaborado por Marcel Mauss, él demuestra que la finalidad profunda de las estructuras según las cuales los “primitivos” constituyen sus relaciones de parentesco consiste en impedir que cada clan familiar se encierre en sí mismo. Consiste en obligar a todos los clanes a instituir relaciones matrimoniales tales por las que cada familia esté inducida a cambiar sus propias mujeres con otras familias... En una economía pobre como es la de los primitivos – explica Lévi-Strauss – es absolutamente indispensable que reglas bien precisas impongan a los diferentes clanes vínculos de parentesco – y por lo tanto de no beligerancia, de solidaridad, de colaboración. La ruptura de estas reglas, y por lo tanto de estos vínculos, aislaría los diferentes clanes y pronto los convertiría (por la crónica penuria de medios de subsistencia) en adversarios irreductibles – lo que llevaría, como a veces ha sucedido, a la progresiva extinción de una tribu entera» (Lévi-Strauss e *l'antropologia strutturale*, cit., ps. 8-9).

En consecuencia, con esta teoría del «cambio», el antropólogo francés no hace más que volver, a través de Mauss, a una tesis de Tylor, en virtud de la cual los hombres se han encontrado escogiendo entre «marryng-out» o «being killed-out», entre «casarse fuera» o «no ser matados fuera». Sobre la base de tal doctrina Lévi-Strauss piensa también resolver el enigma antropológico de la prohibición del incesto – que él interpreta como banco de pruebas de todo discurso científico sobre el hombre y como una de las demostraciones más significativas de la superioridad explicativa del método estructuralista –. La prohibición del incesto, observa nuestro autor, es un tabú universal, que lleva consigo, desde la noche de los tiempos, una «aureola de terror reverente» y un profundo horror emotivo, que se conserva todavía ahora (*La struttura elementari della parentela*, trad. ital., Milán, 1969, p. 49). Por lo cual preguntarse sobre él, significa preguntarse sobre una de las condiciones de fondo del vivir social,

es más, sobre la regla cultural por excelencia. Y puesto que la antropología tradicional, en sus diversas escuelas, se ha demostrado impotente ante esta vexata quaestio, Lévi-Strauss retoma desde el principio el problema, afrontando, en primera instancia, la temática de las relaciones naturaleza-cultura. Según nuestro autor, toda tentativa de

captar «el punto de paso entre hechos de naturaleza y hechos de cultura», a través de un «análisis real» el fenómeno de la hominización ha dado hasta ahora resultados frustrantes (Ib., p. 40 y sg.). Por ejemplo, la observación de los recién nacidos y el estudio de los enfants sauvages o niños-lobo, sólo han confirmado la imposibilidad de hallar en el hombre tipos de comportamiento pre-culturales. Pocos frutos ha dado también el método inverso, o sea la búsqueda de un esbozo de caracteres culturales en los niveles superiores de la vida animal, como por ejemplo en los simios antropoides.

Descartada la vía del «análisis real», o sea de la explicación histórico-genética o de hecho, Lévi-Strauss recorre la vía del «análisis ideal» o de derecho, llegando a vislumbrar en la «universalidad» el criterio de reconocimiento de la naturaleza y en la «regla» el de la cultura: «Por donde quiera que se manifieste la regla, nosotros sabemos con certeza que nos encontramos en el plano de la cultura. Simétricamente, es fácil reconocer en la universalidad el criterio de la naturaleza: en efecto, todo aquello que es constante en los hombres escapa necesariamente al dominio de las costumbres, de las técnicas y de las instituciones que diferencian y oponen grupos» (Ib., p. 46).

Sentado esto, nos encontramos frente al «escándalo» científico de la prohibición del incesto, que presenta simultáneamente los atributos contradictorios de los dos órdenes: «constituye una regla, pero es una regla que, única entre todas las reglas sociales, posee al mismo tiempo un carácter de universalidad» (Ib., p. 47). ¿De dónde viene por lo tanto esta regla? ¿Y cuáles son su puesto y su significado? (Ib., p. 49).

Lévi-Strauss rechaza las clases de soluciones, que a su parecer, son esencialmente tres, dadas hasta ahora a este problema. Un primer esquema de explicación, presente por ejemplo en Morgan y Maine, atribuye la prohibición del incesto a «una reflexión social sobre un fenómeno natural» (Ib., p. 52), o sea a una consciente preocupación eugenética, dirigida a salvaguardar la sanidad física de la raza. Nuestro autor rechaza esta solución haciendo notar, entre otras cosas, cómo la presunta clarividencia eugenética (prescindiendo de su mayor o menor validez científica) desde el punto de vista histórico representa una adquisición tardía, ciertamente ausente en las culturas primitivas. Un segundo esquema de explicación, ligado a nombres como Westermarck y Havelock Ellis, sostiene que la prohibición del incesto no es otra cosa que la proyección o reflejo, a nivel social, de sentimientos o tendencias que derivan de la naturaleza fisiológica o psíquica del hombre;

A esta tesis Lévi-Strauss presenta una nutrida serie de objeciones. Por ejemplo, la presunta «voz de la sangre» sólo salta cuando la relación de parentesco entre los culpables es ya conocida o venga establecida posteriormente. Además la pretendida repugnancia instintiva se opone a la constatación de que, por más que prohibido, el «incesto existe» y resulta



«más frecuente de cuanto quisiera hacernos creer una convención colectiva de silencio» (Ib., p. 57). Es más, el psicoanálisis ha descubierto que lo universal no es la repugnancia por las relaciones incestuosas, sino, al contrario, su deseo (Ib., p. 58). En fin, si el horror del incesto se produjera por tendencias fisiológicas congénitas o psicológicas, ¿por qué debería expresarse bajo la forma de una prohibición tan solemne y al mismo tiempo tan esencial, hasta el punto de encontrarse «aureolada del mismo prestigio social en todas las sociedades humanas?». En realidad, «no hay razón para prohibir aquello que, aun sin prohibición, no correría ningún riesgo de ser realizado» (Ib., p. 59). Un tercer tipo de explicación, simétrico e inverso respecto al segundo, busca en la cultura, en lugar de la naturaleza, el origen de la prohibición. El límite principal de este modelo explicativo, que se articula en hipótesis diferenciadas (MacLennan, Spencer, Labbock, Durkheim, etc.) consiste en la pretensión de «hacer derivar una ley general – la prohibición del incesto – de un fenómeno especial a otro, a menudo de carácter anecdótico, que sin duda se ha verificado en algunas sociedades, pero del cual no es posible universalizar la aparición» (Ib., p. 61). En otros términos, basando la prohibición del incesto y la praxis exogámica en hechos histórico-contingentes (por ej. : la costumbre por parte de ciertas tribus guerreras, de procurarse las esposas con la captura; o el miedo de la sangre menstrual de las mujeres, vista como expresión de la sangre totémica, y por lo tanto como factor que empuja al individuo a buscar la mujer fuera de su propio clan), tales explicaciones renuncian a priori a la universalidad. En cambio, recuerda Lévi-Strauss, basándose en su propio estructuralismo, «el problema de la prohibición del incesto no consiste en buscar qué configuraciones históricas, distintas según los grupos, explican las modalidades de la institución en esta o aquella sociedad particular; el problema está en preguntarse qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sexos (Ib., p. 65; cursivas nuestras).

La verdad es, según el autor de *La estructura elemental de la parentela*, que la prohibición del incesto no es de origen puramente cultural, ni de origen puramente natural. Constituye, en cambio, «el paso fundamental gracias al cual, y sobre todo en el cual, se realiza el pasaje de la naturaleza a la cultura» (Ib., p. 67). En efecto, mientras la naturaleza impone el emparejamiento sin determinarlo, abandonándolo a la casualidad y al arbitrio, la cultura lo recibe y establece sus modalidades. De este modo, se resuelve la aparente contradicción entre el carácter de regla de la prohibición y su universalidad. Esta última expresa solamente el hecho de que la cultura, siempre y en todas partes, ha llenado esta forma vacía con un orden conforme a su propia exigencia profunda de asegurar la existencia del grupo. Orden y exigencia que se concretizan o se iden- .“

tifican en efecto con la prohibición del incesto, o sea con aquella expresión social suya ampliada que es la exogamia. En efecto, el primer aspecto del tabú del incesto – aquel por el cual se prohíben las mujeres de la propia familia – es el más superficial, puesto que tal regla puede ser entendida en su significado efectivo sólo si se tiene en cuenta su aspecto más profundo: la renuncia a las mujeres de la propia familia a favor de la reivindicación de las mujeres de otras familias: «a partir del momento en que me prohibo el uso de una mujer, que así queda disponible para otro hombre, hay en algún lugar un hombre que renuncia a una mujer, que, por lo tanto, queda disponible para mí» (Ib., p. 99). Como tal, la prohibición del incesto no tiene carácter puramente represivo, puesto que se revela como una regla, es más como la regla por excelencia, de la reciprocidad y del intercambio: «No es por lo tanto exagerado decir que constituye el arquetipo de todas las demás manifestaciones a base de reciprocidad y

proporciona la regla fundamental e inmutable que asegura la existencia del grupo como grupo» (Ib., p. 616).

Según Lévi-Strauss, otro banco de pruebas de la fecundidad heurística del análisis estructural está representado por el mundo de los mitos, a cuyo estudio él ha dedicado cuatro volúmenes de las *Mythologiques*: *Il crudo e il cotto* (1964), *De la miel a las cenizas* (1966), *El origen de las buenas maneras en la mesa* (1968) y *El hombre desnudo*. En estos escritos, a la concepción de los mitos como masa arbitraria y caótica de narraciones imaginarias surgidas de la fantasía creadora del hombre, el antropólogo francés ha contrapuesto una doctrina que tiende a enseñar cómo el producto aparentemente más espontáneo de la mente obedece también a leyes bien precisas. En efecto, como en *Las estructuras elementales de la parentela*, Lévi-Strauss, más allá de la contingencia superficial y de la diversidad incoherente de las reglas de matrimonio, se ha propuesto sacar a la luz «un pequeño número de principios simples, gracias a la intervención de los cuales un conjunto muy complejo de usos y costumbres, a primera vista absurdos (y juzgados generalmente como tales) eran conducidos nuevamente a un sistema significativo» (*Il crudo e il cotto*, trad. ital., Milán, 1966, p. 25), así, en las *Mitológicas*, intenta buscar, más allá de la fachada variopinta de los mitos, una serie de conexiones necesarias que prueban la concepción estructuralista del hombre como un ser «cogido» en una red de leyes o de «constricciones» férreas, existentes más allá de su iniciativa consciente: «A partir de la experiencia etnográfica, pretendemos redactar siempre un inventario de los recintos mentales, reducir datos aparentemente arbitrarios a un orden, alcanzar un nivel en el cual se revela una necesidad inmanente a las ilusiones de la libertad» (Ib., p. 25). Desde este punto de vista, el trabajo de Lévi-Strauss se configura como un desafío ulterior al humanismo tradicional: «si el espíritu humano

366

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 367

aparece determinado hasta en sus mitos, entonces, con mayor razón, debe serlo en todos los aspectos» (Ib., p. 26). En efecto, una de las condiciones imprescindibles de la investigación lévi-straussiana sobre los mitos (de la cual nos interesan sobre todo los aspectos metodológicos y filosóficos) está representada por la lúcida conciencia de deber proceder otra vez más allá del «sujeto» y de la «consciencia», en cuanto el antropólogo, según nuestro autor, no debe «enseñar cómo los hombres piensan en los mitos, sino viceversa, cómo los mitos se piensan en los hombres». Es más, «conviene llegar aún más lejos, haciendo abstracción de todo sujeto para considerar que, en cierto modo, los mitos se piensan entre sí» (Ib., ps. 27-28). Tanto más cuanto «Los mitos no tienen autor: cualquiera que haya podido ser su origen real, desde el instante en que han sido percibidos como mitos ya no existen si no es encarnados en una tradición. Cuando un mito es explicado, ciertos oyentes individuales reciben un mensaje que, propiamente hablando, no viene de ningún lugar: de ahí que se le atribuya un origen sobrenatural» (Ib., p. 35). En consecuencia, como observa Umberto Eco, para Lévi-Strauss «el universo de los mitos y del lenguaje es la escena de un juego que se desarrolla a espaldas del hombre y en el cual el hombre no está implicado, si no es como voz obediente que se presta a expresar una combinatoria que lo supera y lo anula como sujeto responsable» (*La struttura assente*, cit., p. 296).

La reivindicación del carácter inconsciente y metasubjetivo de los mitos, asimilados a una «gran voz anónima que pronuncia un discurso procedente de las profundidades de los siglos, nacido en lo íntimo del espíritu humano» está acompañada de la tesis de su rigurosa autonomía lógico-formal y de la polémica contra aquellas concepciones que ven en ellos: a) la expresión de «sentimientos fundamentales como el amor, el odio o la venganza, que son comunes a la entera humanidad»; b) «intentos de explicación de fenómenos difícilmente comprensibles: astronómicos, meteorológicos, etc.»; c) «un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales» (La estructura de los mitos, en *Antropologiu strutturale*, cit., ps. 232-233). A todos estos esquemas la lectura de Lévi-Strauss contrapone la idea según la cual los mitos se significan a sí mismos, en cuanto «cada mito significa sólo sus referencias a otros mitos, indefinidamente, en un juego circular de espejos» (S. NANNIw, ob. cit., ps. 288-89). En otras palabras. «los mitos son operaciones combinatorias de relectura de cuanto circunda al hombre, cuyos términos de la combinación y del juego lógico, en el sentido del significado del mito, permanecen en el plano del inconsciente (L. NoLÉ, *Tempo e sacralitir del mito*, cit., p. 120).

El método que Lévi-Strauss, sobre la base de estos principios, se ha propuesto seguir en el estudio concreto de los mitos, encuentra una ilustración emblemática en la *Ouverture de Il crudo e il cotto*. En su proyec-;

tado «viaje a través de las mitologías del Nuevo Mundo, viaje que empieza en el corazón de la América tropical y que... llevará hasta las regiones septentrionales de Norteamérica y que (ob. cit., p. 14), Lévi-Strauss se impone partir de un mito de una sociedad históricamente determinada (tal es el mito bororo escogido como punto de partida y de referencia). El mito-guía es antes analizado apelando a su contexto etnográfico y otros mitos de la misma sociedad. En un segundo momento el análisis se extiende a mitos procedentes de sociedades cercanas. Poco a poco se alcanzan sociedades más lejanas, unidas a las anteriores por «nexos reales de orden histórico o geográfico». Estos no son más que los primeros pasos de la investigación. En efecto, esta última no quedará circunscrita a los límites territoriales de un área cultural geográficamente e históricamente dada, que intentará individuar, en la «nebulosa» mítica, o sea en el plexo relacional a través del cual los mitos se entrelazan y se llaman entre sí, una cadena de relaciones fijas, destinadas a revelarse cada vez menos de orden factual y contingente y cada vez más de orden lógico y necesario: «a medida que la nebulosa se extiende, su núcleo se condensa y se organiza. Filamentos esparcidos se soldan, algo que se parece a un orden aparece tras el caos» (Ib., p. 15). En este punto es ya claro que los mitos resultan tratados «en términos de estructura», o sea examinados en su forma e insertados en grupos lógicos de transformación, o a través de determinados códigos que permiten «su traducibilidad recíproca» (Ib., p. 28) y el llamado reencuentro de «propiedades similares en sistemas en apariencia diversos» (Razza e storia, cit., p. 66) – salvo, como puntualiza Nannini, que en términos epistemológicos «las verdaderas constantes no están representadas por los parecidos aparentes y genéricos, sino por lo invariante oculto de las relaciones concurrentes entre las variables» (En-ciclopedia Garzanti de Filosofía, Milán, 1982; voz «Lévi-Strauss», p. 513).

Así inventariados, los mitos – cuyo código «no está inventado o postulado desde el exterior» sino que es «inmanente a la mitología misma» (El crudo e il cotto, cit., p. 28) – acaban por revelarse como expresiones o epifanías de estructuras lógicas universales que actúan en el hombre. En consecuencia, a la pregunta de fondo de *Estructura de los mitos*, «si el contenido de los mitos es del todo contingente, ¿cómo se explica que, de un extremo a otro de la Tierra, los mitos se parezcan tanto?» (Antro-

pologia strutturale, cit., §. 233). Lévi-Strauss, procediendo del caos al orden, de la historia a la estructura, ha llegado ya a una meditada respuesta: las infinitas historias mitológicas que las diversas culturas producen y se transmiten no son sino variaciones o transformaciones posibles (de tipo lógico-matemático) de determinantes estructuras de base, siempre iguales en el espacio y en el tiempo, que tienen sede en aquella Estructura psico-lógica primordial y arquetípica que es el espíritu humano: «los mitos significan el espíritu»

368

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 369

#### 946. LÉVI-STRAUSS: CIENCIA Y FILOSOFÍA.

La actitud de Lévi-Strauss en relación con la filosofía parece, a primera vista, multiforme y ambigua. En efecto, en algunos casos él afirma una especie de despego filosófico, proclamándose científico y no filósofo. Por ejemplo, hacia el fin de la conversación mantenida con Georges Charbonnier, a una de las últimas preguntas de su entrevistador, él responde: «Vd. se plantea con estos grandes problemas, problemas de naturaleza filosófica ciertamente muy importantes e interesantes para el filósofo. Pero si el etnólogo se dejara coger por los problemas de este tipo se transformaría en un filósofo y ya no haría más etnología. Su tarea es más modesta. Es decir, consiste en delimitar un sector, esto es, un conjunto de fenómenos culturales, y en este campo el etnólogo realiza una tarea parangonable a la del botánico, del zoólogo, o del entomólogo, una tarea de descripción, de clasificación. Ciertamente nosotros no evitamos, en los momentos de ocio, examinar los grandes problemas (y aunque lo quisiéramos, no podríamos examinarlos) a los cuales Vd. alude, pero son problemas extraños a la etnología» (G. CHARONNIER. Lévi-Strauss, *Colloqui*, trad. ital., Milán, 1966, p. 139). Análogamente, en una de las conversaciones con Paolo Caruso, ante las constantes preguntas filosóficas de su entrevistador, Lévi-Strauss, en un cierto momento, declara: «Después de todo, si quisiera plantearme los problemas que Vd. me está planteando, habría seguido siendo filósofo (puesto que yo también soy de formación filosófica) y no me habría convertido en etnólogo» (*Conversazioni con Lévi-Strauss*, cit., p. 40). Al mismo tiempo, en la *Ouverture a Il crudo e il cotto*, él compara las intromisiones especulativas del antropólogo a «una pequeña caza furtiva» en las «reservas de caza demasiado bien custodiadas de la filosofía» (ob. cit., p. 25). Frases análogas circulan en *El hombre desnudo*: «si de vez en cuando, y sin insistir nunca demasiado, me permito indicar lo que para mí significa mi trabajo desde un punto de vista filosófico, no es que yo atribuya a este aspecto mucha importancia. Trato si acaso de rechazar de entrada aquello que los filósofos quisieran hacerme decir y no es que oponga mi filosofía a la de ellos; en efecto yo no tengo una filosofía digna de particular atención, exceptuando algún tosco convencimiento al cual he vuelto no tanto profundizando mi reflexión cuanto por una regresiva erosión de cuanto me ha sido enseñado en este campo y que yo mismo he enseñado» (ob. cit., p. 601). Esta ostentosa profesión de «a-filosofía» llega en algún caso hasta un desprecio declarado: «El hecho es que yo no tengo por ella [la filosofía] ningún respeto» (*Cahiers pour l'Analyse*, 1967, n. 8, p. 90). Desprecio evidenciado, y a veces

simpatéticamente compartido, por algunos de sus críticos (cfr. por ej. la presentación «antifilosófica» de nuestro autor

ofrecida por P. Cressant, Lévi-Strauss, París, 1970; trad. ital., Florencia, 1971, ps. 5-23). Otras veces, en cambio, el estudioso francés tiene a reconocer abiertamente la ineludibilidad de la filosofía: «incluso somos siempre filósofos, a pesar nuestro, y desde el momento en que empezamos a reflexionar sobre nuestros procedimientos»; «la filosofía es inherente a la mentalidad humana, habrá siempre una filosofía (Conversazioni con Lévi-Strauss, cit., p. 88 y 39; cursivas nuestras). Tanto es así que Lévi-Strauss se complace algunas veces del alcance filosófico, y no sólo científico, de su propia obra: «Lo que diferencia mi antropología de la antropología social y cultural de los anglosajones es su conciencia de ser, a su modo, una filosofía» (Ib., p. 30). La razón de esta duplicidad de actitud hacia la filosofía (que ha puesto en dificultades a algún crítico) hay que buscarla en el peculiar científicismo de nuestro autor, que opina que la filosofía tiene sentido sólo en cuanto «ancilla scientiarum, sierva y auxiliar de la exploración científica» (Tristi Tropici, cit., p. 50), «Sartre piensa... que es la filosofía quien tiene jurisdicción sobre la ciencia, mientras que yo creo que es la ciencia quien tiene jurisdicción sobre la filosofía» (Conversazioni con Lévi-Strauss, cit., p. 37). También últimamente, a la pregunta de D. Eribon: «la filosofía ¿tiene aún un sitio en el mundo de hoy?», él ha respondido: «Ciertamente, pero a condición de que base su propia reflexión en el conocimiento científico corriente y en sus logros» (Da vicino e da lontano, cit., página 169).

En particular, Lévi-Strauss – que se autodefine como «un científico-co» (Conversazioni... , cit., p. 37) – estima que la filosofía es una provechosa suscitadora de problemas: «a medida que la historia avanza, la filosofía abandona progresivamente a la ciencia un cierto número de problemas que en un tiempo eran de su competencia y que pierde en beneficio de la ciencia, para suscitar por otra parte otros, porque cuanto más la ciencia resuelva nuevos problemas, tanto más la filosofía plantea otros nuevos» (Ib., p. 39).

Pero la tarea de la filosofía consiste en la exposición instrumental «servil» de los problemas que la ciencia aún no ha resuelto, se sigue que la filosofía existe, cada vez hasta que la ciencia es lo bastante fuerte para sustituirla, y que la verdadera filosofía es, en definitiva, la ciencia, puesto que ésta sólo puede responder a los interrogantes suscitados por el pensamiento. Esto significa que «La antropología en la cual piensa Lévi-Strauss se considera científica en cuanto a los métodos, pero no esconde tener pretensiones filosóficas en cuanto a objeto» (F. REMorrt, ob. cit., p. 28). En efecto, nuestro autor, después de haber puesto una escala jerárquica entre etnografía (el trabajo «descriptivo» que se realiza sobre el campo), etnología (la primera etapa de trabajo de «sistematización» de los datos) y antropología (la última etapa, la más ge-

neral, del trabajo de sistematización de los datos), confía a esta última la misión de un conocimiento global del hombre, igual a la perseguida por la antropología filosófica tradicional: «mi punto de partida está situado en la etnografía y en la etnología, en la observación de los pueblos muy lejanos en el espacio y en el tiempo, pero yo intento sacar de tal observación un cierto número de proposiciones que sea aplicable de forma

general y a un nivel propiamente filosófico a la interpretación del fenómeno humano en cuanto tal» (Conversazioni con Lévi-Strauss, cit., p. 28). Este planteamiento explica el por qué Lévi-Strauss presenta la pregunta antropológica como una pregunta sobre la «universalidad de la naturaleza humana» (Razza e storia, cit., p. 73) y llega a escribir que la antropología posee ya «les maitresses clefs du mystere humain» (Panorame de l'ethnologie 1950-1052) «Diogene», n. 2, 1953, p. 121). En efecto, es precisamente en el ámbito de esta antropología «univer-sal», científica en cuanto al método, y filosófica en cuanto a los objetos y a los fines (al menos por cuanto se refiere a las intenciones del autor) donde se sitúan algunas de las meditaciones más significativas de Lévi-Strauss.

#### 947. LÉVI-STRAUSS: REFLEXIONES SOBRE EL HOMBRE Y SOBRE LA CIVILIZACIÓN.

Como hemos visto (§944), el estructuralismo de Lévi-Strauss desem-boca en el concepto de «espíritu humano», considerado como realidad profunda que está «detrás» del caos de las reglas y de las costumbres. En efecto, según nuestro autor, «todo mensaje es interpretable en base a un código, y todo código es transformable en otro, porque todos ha-cen referencia a un Ur-código, una Estructura de las Estructuras, que se identifica con los Mecanismos Universales de la Mente, con el Espí-ritu... o con el Inconsciente» (U. Eco, La struttura assente, cit., p. 294). Universal en el espacio, el espíritu humano es también universal en el tiempo, puesto que, como sabemos, representa «el tipo mental» del que todos los hombres están dotados, o sea aquel aparato catego-rial a priori que habita en la profundidad de la psique, a título de «ra-zón escondida» de las diferentes manifestaciones del hombre. Tanto es : así que Lévi-Strauss la denomina «substrato universal», «realidad co- .", mún que subyace» (Le struttura elementari della parentela, cit., p. 15¿ y 160) o, hasta «fantasma imprevisto» (Antropologia strutturale, cit., p. 87): «aludo, aquí, al huésped presente entre nosotros, aunque nadie lo haya invitado a nuestras discusiones: el espíritu humano» (Ib.). Rea-lidad puramente formal (en cuanto en el hombre de universal haya sólo formas y no contenidos), el «espíritu humano» coincide a su vez

con el Inconsciente, o sea con aquella fuerza meta-conscencial que go-bierna, sin que el hombre lo sepa, sus acciones: «es conocido que, en la mayor parte de los pueblos primitivos, es difícilísimo obtener una jus-tificación moral, o una explicación racional, de una costumbre o de una institución: el indígena preguntado se contenta con responder que las cosas siempre han sido así, que aque l lo fue una orden de los dioses, o la ense-ñanza de los antepasados. Incluso cuando se encuentran interpretacio-nes, éstas tienen siempre un carácter de racionalización o de elaboracio-nes secundarias: no hay duda de gue las razones inconscientes por las cuales se practica una costumbre, o se comparte una creencia, estan lejí-simos de las invocadas para justificarle»>> (Ib., p. 31).

En virtud de su ahistoricidad de fondo, el «espíritu humano» se identifica con el «pensamiento infantil», o sea con aquel depósito pri-mordial – o mejor originario – de todas las potencialidades humanas, que representa la condición natural de toda sociedad. Tanto es así que los individuos, con sus proyectos y sus acciones, no pueden añadir nada verdaderamente nuevo a la gama formal de posibilidades que les ha sido dada desde el principio. Ellos, si nos fijamos bien, no hacen más que explicar o desarrollar algunas de las potencialidades originarias de su ser: «naciendo, cada niño lleva consigo, de forma embrionaria, la suma total de las posibilidades de las cuales, toda cultura y todo perío-do de la historia, se limita a escoger una parte, para

mantenerlas y para desarrollarlas. Naciendo cada niño lleva consigo, bajo la forma de es-estructuras mentales esbozadas, la integridad de los medios de los cuales la humanidad dispone desde tiempo inmemorial para definir sus rela-ciones con el mundo y sus relaciones con lo Otro» (Le strutture elemen-tari della parentela, cit., p. 150; con las modificaciones de traducción propuestas por Remotti, ob. cit., p. 257 y 286). En otras palabras, si hay un substrato universal y atemporal que estructura el hombre, el ac-tuar histórico-social de los individuos resulta prácticamente irrelevante, puesto que se refiere exclusivamente a aspectos superficiales y contin-gentes de nuestro ser. Contra el mito historicista del hombre forjador de sí mismo y artífice de su propio progreso Lévi-Strauss sentencia en efecto que «después de milenios el hombre no ha conseguido más que repetirse» (Tristi Tropici, cit., p. 381), en cuanto, aún habiendo habido un innegable desarrollo técnico y material, nuestra especie, en sus es-estructuras psico-lógicas de base, ha seguido siendo substancialmente la misma. Esta antropología ahistórica de sprit, que algunos estudiosos han juz-sado como «metafísica», o sea fundada sobre hipostaciones conceptua-¿es acríticas, epistemológicamente inaceptables («En este punto – escribe Pi¿r ejemplo Eco en la ob. cit., p. 295 – ha hecho su entrada en la escena de la reflexión estructural un personaje que ninguna metodología nunca

372

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 373

habría podido aceptar, porque pertenece al universo de la filosofía espe-culativa: el Espíritu Humano») representa en cambio, a los ojos de Lévi-Strauss, el punto más alto de la ciencia estructuralista, que ninguna crí-tica extrínseca tendría el poder de arañar: «Reanudando la vieja noción de naturaleza humana, recordaba simplemente que el cerebro humano en todas partes está hecho del mismo modo, y por lo tanto, que sobre el funcionamiento del pensamiento se ejercen los mismos vínculos»; «los historiadores que me han acusado a veces de privilegiar lo inmutable de-berían ser los primeros en reconocerlo, porque ¿cómo podrían recons-truir aquello que sucedía en la cabeza de personas que vivieron hace dos, tres o más siglos si no partieran del presupuesto que entre ellos y noso-tros hay alguna cosa en común, y que los hombres piensan fundamen-talmente del mismo modo?» (Da vicino e da lontano, cit., p. 175). Sin embargo, puntualiza Lévi-Strauss, «este pensamiento no se enfrenta, aquí y allá, con los mismos problemas. Estos se plantean, de forma extraor-dinariamente distinta, por el estadio de civilización en el cual cada socie-dad se encuentra... y, por cada miembro de la sociedad, por su tempera-mento, por su historia individual... El mecanismo es siempre el mismo, cambia lo que se pone dentro» (Ib.). Y en El hombre desnudo, respon-diendo a las acusaciones (piagetianas) de «estaticismo» escribe: «Habrían nacido menos confusiones acerca de la noción de naturaleza humana... si se hubiera considerado atentamente que con esta expresión no preten-demos designar un montón de estructuras ya listas e inmutables, sino ma-trices de las cuales se generan ciertas estructuras que pertenecen todas a un mismo conjunto sin que por esto deban permanecer idénticas en el curso de la vida individual desde el nacimiento hasta la edad adulta ní, por cuanto se refiere a las sociedades humanas, en todo tiempo y lu-gar» (ob. cit., ps. 590-91).

Además, la reducción de la realidad social y cultural del hombre a las estructuras mentales del inconsciente no implica en efecto, desde el punto de vista de nuestro

autor, «idealismo» o «espiritualismo». Es más, Lévi-Strauss ha llegado a definir su propia filosofía como una especie de materialismo vulgar» (Réponse a quelques questions «Esprit», 322, 1963, p. 652). Tanto es así que en una nota del *El pensamiento salvaje* da por descontada la identificación del «libre funcionamiento del espíritu» con «la actividad de las células de la corteza cerebral» (ob. cit., p. 291, nota 2) y escribe que «el espíritu es una cosa» (Ib.), avanzando la exigencia de «reintegrar la cultura en la naturaleza y, en substancia, la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas» (Ib., p. 269). Signo evidente de que para Lévi-Strauss, como para Comte, «detrás de la sociedad está el espíritu humano, pero detrás del espíritu humano está el cerebro» (F. Remotti, ob. cit., p. 277). En efecto, el recurso a la noción de espíritu humano, en nuestro autor, nunca se efectúa en alternati-

va a una visión biológico-naturalística, sino en continuidad con ella.

Al mismo tiempo, nuestro autor ha precisado que su reduccionismo materialístico no comporta un empobrecimiento de lo real, sino la tesis según la cual la riqueza y la complejidad de los niveles superiores del ser está ya contenida, en cualquier modo, en los niveles inferiores: «el día en que se consiga entender la vida como una función de la materia inerte, será para descubrir que esta última posee propiedades bien distintas de aquellas que se le imputaban anteriormente» (In pensiero selvaggio, cit., ps. 269-70). En todo caso, para Lévi-Strauss, detrás de la cultura está la naturaleza, de la cual la psique (naturaleza-que-produce-cultura) es una expresión «materialística», y no una antítesis «espiritualística».

Paralelamente a las teorías sobre el espíritu humano, Lévi-Strauss formula también una serie de reflexiones sobre las formas y los destinos de la civilización. Aun admitiendo que ninguna sociedad puede existir fuera del tiempo y de la historia, el estudioso francés distingue sin embargo entre las llamadas sociedades «frías» basadas en un tipo de organización social impermeable a la historia (capaz de anular el efecto desestabilizador de los cambios) y las llamadas sociedades «calientes» que «interiorizan decididamente el devenir histórico para hacer de él el motor de su desarrollo» (Ib., p. 254). Las sociedades frías son llamadas así porque viven dentro de «una temperatura muy cercana al cero de la historia» (G. Charbonnier-C. Lévi-Strauss, Colloqui, cit., p. 42). Y esto gracias a una serie de destrezas económicas, sociales y políticas variadas, como la explotación del medio, el mantenimiento constante del índice de natalidad, las decisiones tomadas por unanimidad, etc. (cfr. Razza e storia, cit., p. 78; y In pensiero selvaggio, cit., ps. 254-55). Las sociedades calientes son llamadas así porque su temperatura ambiental ha aumentado continuamente por las sollicitaciones de las propias diferencias internas. Las primeras se parecen a las máquinas mecánicas, por ejemplo los relojes, puesto que utilizan la energía que se les suministra en principio, y, si fueran perfectamente construidas, una vez eliminado el roce y el calentamiento, podrían funcionar indefinidamente (Colloqui, cit., p. 34). Las segundas se parecen a las máquinas termodinámicas, por ejemplo a las máquinas de vapor, que funcionan gracias a una «diferencia de temperatura entre sus partes, la caldera y el condensador». De este modo, «ellas producen un trabajo enorme, mucho mayor que las otras, pero consumiendo su energía y destruyéndola progresivamente» (Ib.). En otros términos, las sociedades calientes basan su eficacia «termodinámica» sobre el factor – se llame servidumbre, esclavitud, o se trate, en cambio, de división en clases» (Ib.) – que por un lado genera tensiones y desequilibrios sociales, pero por otro lado produce progreso cultural. En consecuencia, suponiendo que por sociedad se entienda «las relaciones que los hombres mantienen entre sí» y por cultura «el conjunto



de las relaciones que, en una forma dada de civilización, los hombres mantienen con el mundo» (Ib., p. 40), se puede decir que las sociedades frías tienen ventaja en el plano social (por cuanto no generan entropía o desorden) pero desventaja en el plano cultural (donde generan poco orden y progreso, permaneciendo en un estadio de «subdesarrollo»), mientras las sociedades calientes tienen ventaja en el plano cultural, pero desventaja en el plano social: «Los civilizados producen mucho orden en su cultura, como lo demuestra el maquinismo y las grandes obras de la civilización, pero también producen mucha entropía en su sociedad: conflictos sociales, luchas políticas, cosas todas ellas contra las cuales, como hemos visto, los primitivos prefieren y quizás de un modo más consciente y sistemático de cuanto suponemos» (Ib., p. 41). Si bien esta diferenciación entre sociedades frías y sociedades calientes tenga más bien un valor típico-ideal que descriptivo-factual, y aluda a dos estrategias posibles (por la historia o contra la historia), de las cuales nacen dos modos de civilización contrapuestos, es obvio que los ejemplos más significativos de sociedades frías se encuentran en los «primitivos» mientras los ejemplos más adecuados para las sociedades calientes se hallan en las «civilizadas».

Hablar de primitivos y de civilizados, como hace lo mismo Lévi-Strauss, no significa sin embargo aceptar la tesis de la «superioridad» de nuestra cultura sobre otras, puesto que en el antropólogo francés encontramos una de las más apasionadas y notables confutaciones del etnocentrismo de toda la cultura contemporánea. Contra la perspectiva etnocéntrica – o sea contra aquella forma de «canibalismo intelectual» por el cual fuera de la propia cultura no hay más que «barbarie», siendo el propio modo de vivir el único «humano» – Lévi-Strauss aduce el argumento principal: éste es precisamente el punto de vista de los bárbaros. En efecto, en la medida en la cual pretendemos establecer una discriminación entre culturas, nos identificamos del modo más completo con aquello que tratamos de negar: «El bárbaro es sobre todo el hombre que cree en la barbarie» (Razza e storia, cit., p. 106) y que cree poder hacer «legítimamente» violencia al prójimo basándose en sus propias «justas» creencias: «En las Grandes Antillas, pocos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de encuesta para establecer si los indígenas estaban o no dotados de un alma, estos últimos se limitaban a sumergir a los prisioneros blancos bajo el agua para verificar, con una vigilancia prolongada, si su cadáver estaba o no sujeto a putrefacción» (Ib.).

Denunciando los límites etnocéntricos de las clasificaciones «evolucionísticas» habituales, nuestro autor afirma que las culturas, en su conjunto, no constituyen una única línea evolutiva culminante en la cultura occidental (tal como la evolución biológica, de etapa en etapa, culmina

en el hombre). En efecto, la «clasificación» de las culturas es un hecho relativo y subjetivo, que varía según los parámetros evolutivos escogidos, como lo demuestra la posibilidad de «construir» varias «evoluciones», por lo menos tantas cuantos son los criterios adoptados cada vez. Las otras culturas no son etapas «atrasadas» de nuestra misma cultura. Ellas tienen casi siempre la edad de la nuestra, aun habiendo utilizado diversamente el tiempo a su disposición: «no existen pueblos niños, todos son adultos, incluso aquellos que no han tenido el diario de su infancia y de su

adolescencia» (Ib., p. 112). Tanto más cuanto los primitivos, como ha sostenido Lévi-Strauss en una memorable polémica con Lévi-Bruhl, no son animales pre-lógicos, sino individuos dotados de relevantes capacidades lógico-organizativas. En realidad, cada una de las culturas realiza solamente algunas potencialidades de la naturaleza humana, generando un inevitable sentido de frustración y de sufrimiento nostálgico por las potencialidades perdidas (cfr. F. REMOTn, ob. cit., p. 259). El monopolio de la perfección antropológica no es, poseído, por lo tanto, por ninguna de ellas: «cada una de las decenas o de los centenares de miles de sociedades que han coexistido sobre la tierra, o que se han sucedido desde que el hombre hizo su primera aparición, se ha valido de una certeza moral, parecida a aquella que podíamos invocar nosotros mismos, para proclamar que en ella – aunque estuviera reducida a la pequeña banda nómada o una cabaña perdida en el corazón de la selva – se condensaban todo el sentido y la dignidad de que es susceptible la vida humana». Pero «se necesita una buena dosis de egocentrismo y de ingenuidad para creer que el hombre se ha refugiado enteramente en uno solo de los modos históricos y geográficos de su ser, cuando, en cambio, la verdad del hombre está en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes» (Il pensiero salvaggio, cit., ps. 270-71).

Y con todo, anclado en sus juicios etnocéntricos, el hombre de Occidente, pasando del canibalismo intelectual al práctico, se ha lanzado a la conquista de las culturas, dejando tras de sí un reguero de violencia y de muerte: de la aniquilación de las civilizaciones pre-colombinas a la eliminación sistemática de los indios de Norteamérica, de la trata de negros al exterminio, aigvigente, de los indios de la Amazonas y del Mato Grosso. Es más, Occidente, ha acabado por imponerse como una loco-motora dirigida a homogeneizar todas las diferencias: «20.000 años de historia se han perdido. No hay ya nada que hacer... La humanidad se cristaliza en la monocultura, se prepara para producir la civilización en masa, como la remolacha. Su mesa ya sólo ofrecerá este alimento» (Tristi Tropici, cit., p. 36). En esta situación, el etnólogo actual, bien lejos de configurarse como otro signo de la «superioridad incontestable» de nuestra civilización (la única entre todas, según el observador filoccidental ¿¿ Roger Caillois, en producir antropólogos) sirve más bien, para Lévi-

376

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 377

Strauss, como «remordimiento de Occidente» o de «símbolo de la expiación» en relación con aquellos que Franz Fanon ha definido como los «condenados de la tierra». En efecto, «si Occidente ha producido etnógrafos, es porque un ardiente remordimiento debía atormentarlo, obligándolo a confrontar su imagen con aquellas sociedades distintas, en la esperanza de ver reflejadas sus mismas taras, o de tener una ayuda para explicar cómo se habían desarrollado las suyas» (Ib., p. 377).

En lugar de hacerse cómplice directo o indirecto de aquel infame proceso que es «nuestra porquería tirada a la cara de la humanidad» (Ib., p. 36), el etnólogo actual, según Lévi-Strauss, tiene por lo tanto el deber de ponerse al servicio de un pluralismo cultural abiertamente anticolonial, sensible por principio a los problemas del área tercermundista (cfr. P. Scardelli, Lévi-Strauss e il Terzo Mondo, 1974, «Centro Studi Terzo Mondo»). En efecto, ante las víctimas de la avanzada destructiva de la sociedad occidental, Lévi-Strauss ha manifestado desde siempre – desde el libro sobre Manbikwara – un profundo sentimiento de «piedad» y de «ternura», mezclado con un

estado de ánimo de resignación pesimista: «Estos primitivos... que basta haber visto una vez para ser educados por ellos, estas cimas de hielo, estas grutas y estas selvas profundas, templos de altas y provechosas revelaciones, son, por distintas razones, los ene-migos de una sociedad que se recita a sí misma la comedia de ennoblecidos en el momento en que consiga suprimirlos... Pobre caza tomada a lazo de la civilización mecanizada, indígenas de la selva amazónica, tiernas e importantes víctimas, puedo resignarme a entender el destino que os destruye» (Tristi Tropicci, cit., p. 39). Tanto más cuanto los primitivos, a sus ojos, han seguido encarnando el paradigma de una humanidad virgen y más pura, capaz de funcionar como viviente antítesis de la civilización alienada y cada vez más desnaturalizada de Occidente.

Los desastres provocados por el ascenso irreversible de la civilización occidental confirman que la historia, desde el punto de vista lévi-straussiano, no puede ser considerada como una vía de acceso a la verdad – no sólo en un sentido cognoscitivo y epistemológico, sino también en un sentido existencial y práctico. Contestando a la ecuación filosófica de los historiadores, retomada por Sartre en *La crítica de la razón dialéctica*, según la cual Humanidad = Historia (entendida a la manera occidental), Lévi-Strauss por un lado hace polémicamente presente la existencia de los llamados «pueblos sin historia» (o mejor, que «resisten» a la historia) y por otro habla de los hombres de hoy como individuos «abandonados en un nada generado por la historia, agitados en todos los sentidos por las causas más elementales: el miedo, el sufrimiento y el hambre» (Tristi Tropicci, cit., p. 139). La presencia de este substancial pesimismo histórico hace que, para nuestro autor, resulte del todo imposible una acción histórica revolucionaria concebida marxísticamente:

Lejos de Marx y del materialismo histórico en el plano teórico (en virtud de su elementalismo y naturalismo), Lévi-Strauss, más allá de sus mismas intenciones, lo está también en el plano práctico. En efecto, para nuestro autor, no se trata tanto de apretar el acelerador de la historia, cuanto el freno de la naturaleza: «Proceder en el sentido de la historia significa alejarse de la naturaleza y de la razón. La naturaleza es orden y razón, la historia es fuente de irracionalidad y desorden» (F. Remont, ob. cit., p. 323).

Este tipo de discurso – nunca desarrollado sistemáticamente – no se traduce sin embargo ni en una serie de «previsiones» ni en un conjunto de propuestas socio-políticas (el temperamento de Lévi-Strauss ha sido desde el principio hasta fin, el del científico y no el del profeta o del político). Más bien tiene el valor de una «amonestación» científico-filosófica dirigida a hacer presente, a la «proliferante y sobreexcitada» humanidad actual, los riesgos mortales de un alejamiento definitivo de la cultura de la naturaleza.

Por cuanto se refiere a nuestra especie en general, aquel «romántico aventurero transformado en sabio observador del mundo» que ha sido Lévi-Strauss (H. Gardner, ob. cit., p. 239) ha manifestado un radical convencimiento de la «nulidad» del hombre en el universo: «Sabemos que no somos nada, o casi (Da vicino e da lontano, cit., p. 223). Él termina, en efecto, las *Mitologie* con la constatación desilusionada de que de las empresas de los hombres no quedará nada (cfr. *L'uomo nudo*, cit. Finale). Y en el coloquio con Eribon repite: «He dicho que el hombre debería vivir, trabajar, pensar, darse coraje, aun sabiendo que no estará en la tierra para siempre, que un día esta tierra dejará de existir, y que entonces de todas las obras de los hombres no quedará nada» (Da vicino e da lontano, cit., p. 223). Al mismo tiempo, aun proclamando su «fe» en la ciencia, recuerda «kantianamente», los límites de nuestra razón y de nuestro saber: «me parece que cada problema resuelto, o que nosotros creemos resuelto, en realidad hace surgir otros de nuevos, y así siempre

indefinidamente, de modo que nos impregnamos cada día más de la certeza de que nuestra capacidad de pensar es y será siempre inadecuada a lo real, y que la naturaleza profunda de esto escapa a todo esfuerzo de representación. Kant ha sido el primero en enseñarnoslo» (Ib.). Acusado desde varias partes de «pesimismo» y de «escepticismo», nuestro autor ha recordado que la ciencia lúcida de nuestra «poquedad» y de nuestro destino de muerte (afirmado más allá de toda «consolación» metafísica o religiosa) no conduce a la parálisis o a la indiferencia por ¿quanto puede (y debe) coexistir con la búsqueda de situaciones o de valores aptos para hacer la vida más confortable: «incluso si nosotros estamos destinados a ir de una apariencia a otra no es indiferente saber que ¿es bueno pararse en alguna parte, y dónde. Entre las apariencias de su-

378

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 379

perficie y la búsqueda extenuante de un sentido detrás del sentido que no es nunca el bueno, una experiencia plurimilenaria parece enseñar que existe un nivel intermedio más ventajoso para los hombres, donde ellos encuentran mayor consuelo moral e intelectual, se sienten mejor o menos mal que en otros sitios, para limitarnos solamente a consideraciones hedonísticas: es el nivel del conocimiento científico, de la actividad intelectual y de la creación artística. Pues bien, atengámonos a ello, y «hagamos como si», lo bastante decididamente como para creernos capaces de todos los fines, no sin dirigir de vez en cuando, para no perder la razón, una señal de entendimiento a un memento mori que une todo nuestro universo y a nosotros con él» (Ib., p. 224). – En estas palabras reside quizás el mayor testamento «filosófico» de Lévi-Strauss.

948. FOUCAULT: LA FILOSOFÍA COMO DIAGNOSIS DEL PRESENTE.  
LOCURA  
Y ENFERMEDAD EN LA HISTORIA DE OCCIDENTE.

Si Lévi-Strauss es la figura más relevante del estructuralismo, entendido como método científico de la investigación, Foucault es el autor que mejor ha sabido encontrar ciertos desarrollos filosóficos del movimiento y, al mismo tiempo, el paso de la atmósfera estructuralista a la «post-estructuralista».

Michel Foucault nació en Poitiers en 1926. Alumno de Jean Hyppolite en la École Normale Supérieure de París, estudió filosofía y psicología en Alemania y en otros países. Después de haber enseñado en Túnez y en algunas sedes universitarias francesas, desde 1970 en adelante ocupó la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento en el Collège de France. Saludado – con o sin razón – como «filósofo del estructuralismo», ha gozado, en los años sesenta y setenta, de una considerable notoriedad, si bien su nombre se ha encontrado en el centro de cerradas polémicas y de violentas críticas. Murió el 25 de junio de 1984, con sólo cincuenta y ocho años, dejando inacabadas sus últimas investigaciones. Hoy en día, sobre todo en los países anglosajones, es uno de los filósofos en la actualidad más leídos y discutidos. De entre sus obras recordamos: *Enfermedad mental y psicología* (1954), *Historia de la locura en la edad clásica* (1961), *Nacimiento de la clínica* (1963), *La palabra y la cosa* (1966), *La arqueología del saber* (1969), *El orden del discurso* (1970), *Vigilar y*

castigar (1975), *Microfísica del poder* (1977), *Historia de la sexualidad*, de la cual se han publicado: *La voluntad de saber* (1976), *El uso del placer* (1984), *El cuidado de sí mismo* (1984).

Toda aproximación historiográfica a Foucault esta destinada a chocar contra obstáculos notables. Una primera dificultad estriba en su modo de escribir, «sugestivo» y «brillante», en los límites del exhibicionismo verbal, pero a menudo oscuro y retorcido, en los límites de lo incom-

preensible: «La bella claridad cartesiana (pero que en realidad se remonta a Montaigne) que ha sido durante tanto tiempo el privilegio de la filosofía francesa – lamentaba Abbagnano – la buscaríamos en vano en su obra» (*Per o contro l'uomo*, Milán, 1968, p. 67). Una segunda dificultad reside en su manera misma de argumentar: «bajo la extrema habilidad de la presentación» – observa Piaget – descubrimos casi sólo innumerables afirmaciones u omisiones: le toca al lector encontrar las demostraciones, efectuando las conexiones como pueda» (*Lo strutturalismo*, cit., p. 160). Una tercera dificultad la constituye el carácter voluntariamente «nómada» y «huidizo» de un pensamiento que se auto-complace programáticamente en ser así: «no, no no estoy donde me buscáis, sino aquí desde donde os miro riendo – Pero ¿vosotros pensáis de verdad que yo me buscaría tanta fatiga y tanto placer en escribir, creéis que me habría empujado tan obstinadamente con mi cabeza si no preparara – con mano un poco febril – el laberinto en el cual aventurarme, en el cual desplazar mi discurso, abrirle galerías, enterrarlo lejos de él mismo, encontrarle algunos salientes que resuman y deformen su recorrido, para perderme y aparecer finalmente ante unos ojos que no debería encontrar más? Más de uno, como hago yo sin duda, escribe para dejar de tener rostro. No me preguntéis quién soy y no me pidáis que siga siendo yo mismo: es una moral de estado civil; reina sobre nuestros documentos. Que por lo menos nos deje libres cuando se trata de escribir» (*L'archeologia del sapere*, Milán, 1980, ps. 24-25).

Dadas estas premisas, no hay por qué extrañarse de que su pensamiento esté sujeto a las interpretaciones más dispares. Pero no obstante, es necesario decir que la crítica más reciente ha alcanzado, a propósito de este filósofo, una imagen sin duda más articulada y correspondiente a los textos que aquella difundida «en caliente» en los años sesenta-setenta. En consecuencia, opinamos que hoy en día no se puede hablar del «caso Foucault» sin tener a la vista la totalidad de su recorrido de pensamiento y sin tener presente algunos de los resultados más significativos del debate histórico respecto a su obra.

Desde el punto de vista histórico-genético, las principales coordenadas filosóficas dentro de las cuales se mueve la construcción de Foucault son la fenomenología, la llamada «escuela de la sospecha» (constituída por el triángulo Marx-Nietzsche-Freud), el pensamiento de Bachelard (mediado por la relación con Georges Canguilhem) y el estructuralismo. A estas corrientes se deben añadir la influencia de Heidegger, el interés por la psicología y la psiquiatría existencial (Binswanger) y la atención hacia la historia de la ciencia. Indicando su propio itinerario teórico, originalmente marcado por la fenomenología, Foucault afirma: «alrededor de 1950, como todos los de mi generación, estaba preocupado, ante el gran ejemplo de nuestros nuevos maestros y bajo su influencia, por el

problema de la significación. Todos nos habíamos formado en la escuela de la fenomenología, el análisis de las significaciones inmanentes a lo vivido, de las significaciones implícitas en la percepción y en la historia. Estaba además preocupado por la relación que podía haber entre la existencia individual y el conjunto de las estructuras y de las condiciones históricas en las cuales tal existencia individual aparece; por el problema de las relaciones entre sentido e historia, o también, entre método fenomenológico y método marxista. Yo creo que, como en todos aquellos de mi generación, se ha verificado en mí, entre el año 50 y el 55, una suerte de conversión que en principio parecía una cosa de nada y que en realidad nos ha diferenciado profundamente: el pequeño descubrimiento o, si queremos, la pequeña inquietud que la determinó fue la inquietud ante las condiciones formales que pueden hacer que la significación aparezca. En otros términos, hemos reexaminado la idea husserliana por la cual hay sentido por todas partes, que nos circunda y nos inviste ya antes de que comencemos a abrir los ojos y a tomar la palabra. Para los de mi generación el sentido no aparece por sí solo, no «existe ya», o mejor «existe ya», sí, pero bajo un cierto número de condiciones que son condiciones formales. Y desde el 55 en adelante nos hemos dedicado principalmente al análisis de las condiciones formales de la aparición del «sentido» – o, como él ratifica poco después – «las condiciones de modificación o de interrupción del sentido, de las condiciones en las que el sentido se apaga para hacer aparecer otra cosa diferente» (Conversación con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, cit., ps. 94-95 y 97).

La orientación anti-fenomenológica, junto con el influjo combinado de la filosofía de la sospecha y de la epistemología de Bachelard, ha conducido a Foucault a opinar que en la base del sentido (y de la vidriera superficial de la conciencia) hay un sistema (y la profundidad oculta del meta-consciente). Una persuasión que está acompañada de un iluminador «encuentro» con las tesis de los maestros del estructuralismo: «El punto de ruptura tuvo lugar el día en que Lévi-Strauss para la sociedad y Lacan para el inconsciente nos han enseñado que el sentido no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, un brillo, una espuma, y que aquello que nos atraviesa profundamente, aquello que nos precedía, aquello que nos sostenía en el tiempo y en el espacio, era el “sistema” » (Entretien con M. Ghapal, «La quincena literaria» 15 de mayo de 1966, n. 5). Al mismo tiempo, refiriéndose a Nietzsche, Foucault ha comenzado a profesar una visión «diagnóstica» del pensamiento: «Nietzsche ha descubierto que la actividad peculiar de la filosofía es la actividad diagnóstica... ¿qué es lo que somos hoy? ¿qué es este “hoy” en el cual vivimos? Tal actividad diagnóstica comportaba un trabajo de excavación bajo los propios pies, para establecer cómo se había constituido antes de él todo aquel universo de pensamiento, de discurso, de

cultura, que era su universo» (Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan, cit. ps. 116 y sgs.). « Yo trato en efecto de diagnosticar, y de diagnosticar el presente: de decir aquello que somos hoy, qué es lo que significa, actualmente, decir aquello que decimos» (Ib., p. 103)

Entre los primeros trabajos de este proyectado «sondeo arqueológico» – que se propone reconstruir la «prehistoria del presente», a través del análisis de las bases conceptuales de algunas prácticas fundamentales de la edad moderna – encontramos la Historia de la locura y el Nacimiento de la clínica. Obras en las cuales se intenta evidenciar las condiciones mediante las cuales la locura y la enfermedad se han constituido en objeto científico: «El problema es éste. Existían, en todas las culturas occidentales, ciertos individuos que eran considerados locos, y ciertos individuos que

eran considerados enfermos: se trataba, por así decir, de significaciones inmediatamente vividas por la sociedad, que reconocía sin dudar a los enfermos y a los locos. Pues bien, estas significaciones se han modificado bruscamete apenas se han constituídos determinados conocimientos, determinados corpus científicos, y cuando ha aparecido alguna cosa como una medicina mental, o psicopatología, y alguna cosa como una medicina clínica, hacia el fin del siglo XVIII. Y mi problema ha sido el de mostrar cómo es que las significaciones vividas inmediatamente en el interior de una sociedad pudieron representar condiciones suficientes para la constitución de objeto científico. Para que la locura la enfermedad dejaran de ser significaciones inmediatas y se convirtieran en objeto de un saber racional, han sido necesarias un cierto número de condiciones que he tratado de analizar» (Conversazioni..., cit., ps. 95-96).

En particular en *Folie et déraison. Flistoria de la locura en la edad clásica* (1961), Foucault, investigando la genealogía de la psiquiatría-ción del loco y de su emarginación en los manicomios, traza una especie de diagrama histórico de la manera en que ha sido entendida la locura y la pareja razón-sinrazón en los últimos siglos de Occidente: «Al final de la Edad Media la lepra desaparece del mundo occidental. En los márgenes de la comunidad, en las puertas de la ciudad, se abre algo así como grandes territorios que no están ya perseguidos por el mal, pero que se han dejado estériles y ¿nte mucho tiempo abandonados. Por siglos y siglos estas extensiones pertenecerán a lo inhumano. Desde el siglo XIV hasta el XVII esperarán y reclamarán, a través de extraños hechizos una nueva encarnación del mal, otra mueca del miedo, magias renovadas de purificación y de exclusión» (Ib., p. 23). Esta nueva encarnación del mal, más que por la enfermedad venérea, estará representada por la afección mental. Tanto es así que «un nuevo objeto hace su aparición en el paisaje imaginario del Renacimiento; bien proto ocupará en él un puesto privilegiado: es la Nave de los locos, extraño barco embriagado que navega

382

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 383

a lo largo de los ríos de la Renania y los canales flamencos» (Ib., p. 30).

Sin embargo, si en un primer tiempo (en la base renacentística) razón y locura aparecen estrechamente unidas – en el sentido de que «cada una es medida de la otra», en cuanto «cada locura tiene su razón que la juzga y la domina» y «cada razón su locura en la cual ella encuentra su verdad irrisoria» (Ib., p. 58) – en un segundo momento, la razón acaba por afirmar su prioridad respecto a la locura, la cual «no adquiere significado, ni valor excepto en el campo mismo de la razón» (Ib., p. 62). Esto sucedió hacia la mitad del siglo XVII y encuentra su emblema en el Hospital des fous, encarnación-tipo de las violencias con las cuales las sociedades europeas modernas, paralelamente al fortalecimiento del estado burocrático y de las organizaciones capitalistas del trabajo, han tratado a los dementes: «Tal internamiento asume el significado de la neta separación que la nueva cultura intenta establecer entre la locura y la razón. Separación que presupone la elevación de esta última al nivel de parámetro normativo tanto gnoseológico como ético, de orden sea individual sea social. La consecuencia que surge inmediatamente de esto es la alienación gnoseológico-ética del loco, por la cual él pasa a ser considerado el “alienado” tout-court y la locura acaba por ser confundida con la inmoralidad, el crimen, el libertinaje de todo tipo» (E. Corradi, *Filosofia della «morte dell'uomo»*. Saggio sul pensiero de

M. Foucault, Mi-lán, 1977, p. 47).

En efecto, la afección mental, si por un lado es considerada como una «enfermedad» por otro está concebida como una «desviación» a corre-gir. Tanto es así que si «hay menos de ochenta locos en el «Hotel-Dieu», donde prevalece la línea terapéutica «hay muchos centenares, quizás mi-les, en el Hopital Général», en el cual prevalece la línea correctiva (Storia della follia, cit., p. 171). A fines del siglo XVIII la locura acaba por ser finalmente separada de las demás formas de la «sinrazón» y, oportuna-mente segregada, llega a ser objeto de tratamiento médico-terapéutico. De este modo, se constituyen la enfermedad mental, la ciencia psiquiátri-ca y el manicomio como institución pública. Todas ellas «realidades» (in-telectuales o prácticas) que presuponen, en su base, un acto pre-racional de exclusión, en virtud del cual se forman, simultáneamente, la razón «nor-mal» y su «otro» (la locura), o sea aquello que es mentalmente «sano» y aquello que es mentalmente «patológico». Proceso gracias al cual se pro-duce oficialmente el sometimiento de los «locos» a los hombres «de ra-zón» (poseedores de los mandos del poder). Desde entonces la vida de la «sinrazón» brilla sólo a ratos en una literatura independiente como la de un Hólderlin o bien en un Nietzsche. El mismo Freud, aun superando la diferenciación rígida entre salud y locura, concibe de un modo subs-tancialmente autoritario la relación entre psicoanalista y neurótico.

En Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, Fou-

cault, continuando su empresa «arqueológica», estudia la aparición del saber médico y de sus métodos, focalizando el momento en el cual éste separándose de la «metafísica del mal» y procediendo a una reorganiza-ción sintáctica de la enfermedad, llega, hacia el final del setecientos, a la propia autocodificación teórica y práctica. Insistiendo sobre los «efectos de poder» producidos por la neo-constituída «mirada médica», nuestro autor se detiene sobre todo en la «clínica», vista como lugar cerrado en el cual la pareja médico-paciente presupone una relación de dominio.

Estos primeras libros de Foucault, sobre todo la Historia de la locu-ra, han tenido un amplio eco y han representado, entre otros, uno de los puntos de referencia del movimiento antipsiquiátrico contemporáneo. Son también básicos en relación con la evolución filosófica de Foucault, puesto que manifiestan la presencia de algunos núcleos teóricos y meto-dológicos destinados a conformar la obra de nuestro autor. Núcleos que pueden ser esquemáticamente localizados en los puntos siguientes: 1) la tendencia a concebir la empresa intelectual como excavación arqueo-lógica dirigida a arrojar luz sobre las condiciones de posibilidad del pre-sente; 2) la propensión a interpretar la filosofía no como un discurso sobre el mundo, sino como un discurso sobre nuestros discursos sobre el mundo; 3) la actitud a relacionarse con el pasado mediante «un estu-dio estructural que trata de descifrar en el espesor de la historia las con-diciones de la historia misma» (Nascita della clinica, trad. ital., Turín, 1969, p. 14; cursivas nuestras) ; 4) la denuncia de las encarnaciones mo-dernas de la figura del «siervo-señor» y la atención para con los meca-nismos de poder, en su relación con el saber. Si el cuarto punto indicado proporciona la clave interpretativa del último período del filosofar de Foucault (§953), los otros tres expresan la bisagra de conjunción entre los primeros escritos y las obras principales de la fase «estructuralista» de nuestro autor: La palabra y la cosa y La arqueología del saber. De estos dos trabajos, el que ha tenido más resonancia y refleja mejor el arraigo de nuestro autor en la «atmósfera» teórica del estructuralismo es sin duda el primero.

949. FOUCAULT: LA DOCTRINA DE LAS «EPISTEMES».



En *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. (1966) Foucault parte de la observación de que en una cultura el lenguaje, los esquemas perceptivos, los intercambios, las técnicas, los valores, etc., están gobernados por determinados «códigos» que regulan los «órdenes empíricos» en los cuales los hombres viven. Tales códigos forman el objeto de estudio de un conjunto de teorías científicas y de interpretaciones filosóficas, que explican «por qué existe en general un orden, o

384

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 35

qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de ellos, por qué razón se prefiere establecer este orden y no otro» (Ib.). Situada en una zona «mediana» entre los códigos ordenadores y las reflexiones sobre el orden encontramos, en fin, «la experiencia desnuda del orden y de sus modos de ser» (Ib., p. 11), o sea una serie de infraestructuras mentales y de reglas implícitas que son anteriores (además de menos dudas) respecto a las palabras y a las teorías que intentan darles una forma explícita o un fundamento filosófico. La arqueología de Foucault se propone, en efecto, sacar a la luz algunas infraestructuras mentales, o sea «el campo epistemológico», o «la episteme» en el cual se mueven los conocimientos – entendiendo, por epistemes el conjunto de las parrillas conceptuales, inconscientes y anónimas, que están en la base de los múltiples conocimientos de una cierta época, de los cuales constituyen el fondo común. Obviamente, advierte el filósofo, una investigación de tipo arqueológico «no entra en la historia de las ideas o de las ciencias: es más bien un estudio que intenta encontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; en base a qué espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué a priori histórico y en el elemento de qué positividad pudieran aparecer ideas, constituirse ciencias, reflejarse experiencias en filosofías, formarse racionalidades...» (Ib.).

De cuanto se ha dicho resulta claro que las epistemes, como ha observado Piaget, «no forman un sistema de categorías a priori en el sentido kantiano, porque – contrariamente a estas categorías y al «espíritu humano» de Lévi-Strauss, que se impone con necesidad de un modo permanente – ellas se suceden en el curso de la historia..., no se trata tampoco de sistemas de relaciones observables que resultarían de los simples hábitos intelectuales o de modas coartantes que pueden generalizarse en un momento dado de la historia de las ciencias. Se trata de “aprioris históricos”, condiciones preliminares del conocimiento, como las formas transcendentales, pero que duran sólo por un período limitado de la historia y que ceden su puesto a otras cuando su vena se ha agotado» (Lo strutturalismo, cit., p. 162). Desde este último punto de vista, las epistemes de Foucault, más que las categorías de Kant, recuerdan los «paradigmas» de T. Kuhn, salvando las diferencias consistentes sobre todo en el hecho de que estos últimos «no son por definición desconocidos al científico como lo son las epistemes de Foucault» (J. G. Mer-Quior, ob. cit., p. 31; sobre esta cuestión cfr. también D. LELAN, On reading and Writing the World; Foucault's History of Thought, en «Clio» IV, n. 2, 1975, ps. 225-43).

Según Foucault las mutaciones epistémicas suceden sin lógica interior alguna. Rechazando el concepto (historicístico) de la historia como recorrido lineal y progresivo, él insiste, en efecto, en las «discontinuidades enigmáticas» de los universos epistémicos, y sobre el carácter ateoló-

gico e inexplicable de su sucederse: «Pero – se pregunta nuestro autor – ¿de dónde viene, de golpe, esta movilidad inesperada de las disposiciones epistemológicas, la deriva de las posibilidades unas respecto a otras, y aún más profundamente, la alteración de su modo de ser? ¿Cómo sucede que el pensamiento se separa de las razones que tiempo atrás había frecuentado...? ¿A qué suceso o a qué ley obedecen aquellos cambios que hacen que de repente las cosas no sean ya percibidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, clasificadas y sabidas del mismo modo...?» (Le parole e le cose, cit., p. 235). A estas preguntas Foucault responde con una explícita admisión del no-saber: «Para una arqueología del saber, tal apertura profunda dentro del filón de la continuidad podrá ser analizada hasta minuciosamente, pero no “explicada” y tampoco contenida en una sola palabra. Se trata de un suceso radical que se distribuye sobre la entera superficie visible del saber y cuyos signos, sobresaltos y efectos se pueden seguir paso a paso. Sólo el pensamiento que pudiera recuperarse a sí mismo en la raíz de su propia historia podría fundar con seguridad lo que la verdad solitaria de tal suceso ha sido en sí misma» (Ib., ps. 235-36). En consecuencia, como puntualiza eficazmente Piaget, «la última palabra de una “arqueología” de la razón es que la razón se transforma sin razón y que sus estructuras aparecen y desaparecen por cambios fortuitos o emergencias momentáneas» (Lo strutturalismo, cit., páginas 164-165).

Al carácter contingente de las relaciones inter-epistémicas corresponde en cambio el carácter necesario de las relaciones sub-epistémicas (esto es, entre epistemes generales y saberes particulares de una época). En efecto, en la perspectiva de nuestro autor, los saberes particulares de un período dependen indefectiblemente de su episteme, en cuanto «en una cultura y en un momento preciso, no existe más que una sola episteme, que defina las condiciones de posibilidad de cada saber: sea aquel que se manifiesta en una teoría, sea aquel que está investido silenciosamente en una práctica» (Le parole e le cose, cit., p. 185). Y aunque Foucault, a continuación haya tratado de «suavizar» su concepción afirmando que las epistemes no son tratadas por el rasero de conceptos «totalitarios», es decir holísticos, puesto que el predominio de una episteme no significa que cada mente, en una edad o cultura, haya pensado de un modo idéntico, es indudable que las epistemes, en *Les mots et les choses*, se configuran tendencialmente como infraestructuras cognitivas monolíticas y vinculantes, que determinan todo el saber de una época (cfr. J. G. Merquior, ob. cit., p. 59). Foucault opina que las distintas epistemes resultan definidas, a un tiempo, por una cierta organización del saber y por un cierto modo de entender la naturaleza del signo. En otros términos, en cada episteme subyace una determinada semiología y un determinado modo de entender la re-

386lación palabras-cosas (como sugiere el título de la obra). Las tres unidades temporales que nuestro autor toma en consideración, definiéndolas en referencia a un específico «zócalo epistemológico» y a una específica manera de entender la relación palabras-cosas, son la episteme «renacentista», la «clásica» y la «moderna». De estos tres universos epistemológicos, el que más nos interesa – y al que Foucault dedica mayor atención – es el período moderno, en el cual se produce el nacimiento y la (ya anunciada) muerte del hombre. En efecto, el subtítulo de la obra maestra de Foucault, «una arqueología de las ciencias humanas», indica claramente cómo la investigación de nuestro autor se dirige, de un modo primario y declarado, hacia el «campo epistemológico» que ha permitido la constitución de tales ciencias y de su

objeto específico: el hombre.

La episteme renacentista (siglo XVI) está centrada en una serie de nociones que informan todo el saber mágico y simbólico de la época: «Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo, Conjunctio, Copula» (Le parole e le cose, cit., p. 31). Las principales figuras que guían tal saber de la semejanza son la conveniencia, la emulación, la analogía y las simpatías. Por ejemplo, por lo que se refiere a la emulación, para los renacentistas el rostro es el émulo del cielo, el intelecto refleja la sabiduría de Dios, los ojos son el espejo del sol y de la luna, la boca de Venus, puesto que a través de ella pasan los besos y las palabras de amor, etc. (Ib., p. 33). Así, por lo que se refiere a la analogía, las siete aberturas de la cara reproducen los siete planetas del cielo, los huesos son las rocas del paisaje humano, la vejiga es una mar en miniatura, etc. (Ib., ps. 35-37). Este saber de la semejanza – en virtud del cual la naturaleza de un animal se saca de su forma externa y los signos que indican o miden las riquezas (las monedas) tienen también ellos un valor real – forma un todo con una semiología general de la esperanza y de la identidad. Tanto es así que en el interior de la disposición renacentista del saber la relación entre el signo y lo designado no constituye en absoluto un problema. Es más, los renacentistas piensan que palabras y cosas poseen un mismo status ontológico: «durante el siglo XVI el lenguaje no es un sistema arbitrario; está depositado en el mundo y al mismo tiempo forma parte de él puesto que las cosas mismas ocultan y manifiestan su enigma bajo la forma del lenguaje, puesto que las palabras se proponen a los hombres como cosas para descifrar» (Ib., p. 49). En efecto, si bien después de Babel se ha perdido la semejanza absoluta, no por esto el lenguaje ha dejado de servir de sede de la apertura del ser: «si el lenguaje ya no se asemeja inmediatamente a las cosas que nombra, no por esto está separado del mundo, continúa, bajo forma distinta, siendo el lugar de las revelaciones y perteneciendo al espacio en el cual la verdad, al mismo tiempo, se manifiesta y se enuncia» (Ib., p. 51).

#### FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 387

A la episteme renacentista le sucede, en cierto momento, la clásica (de Descartes hasta el final del siglo XVIII). Como símbolo de la crisis renacentista, Foucault elige un documento literario de primer orden: el *Don Quijote* de Cervantes. En efecto, en las imaginarias aventuras del héroe español, que se propone verificar si las palabras, escritas en los libros de caballería, encuentran una adecuada correspondencia en las cosas, nuestro autor ve la encarnación misma del declive de la semiología especular del Renacimiento: «*Don Quijote*» traza el negativo del mundo del Renacimiento; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han desatado su antiguo acuerdo; las similitudes decepcionan, inclinan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente en su irónica identidad: son solamente aquello que son; las palabras vagan a la ventura, despojadas de contenido, despojadas de semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las páginas de los libros en medio del polvo...» (Ib., ps. 62-63). Con la episteme clásica, que tiene su manifiesto programático en las *Regulae* de Descartes, al cosmos renacentista y precientífico de la semejanza lo suplantó el mundo científico del orden, en el cual una cosa es conocida cuando se han establecido las relaciones entre su representación y la de las otras cosas. De ahí el ideal de la *máthesis*, entendida como plano de ordenabilidad del mundo a través del sistema de la identidad y de la diferencia. Un modelo que informa la gramática general, la biología y el análisis de las riquezas. A este ideal del saber como orden y *máthesis* corresponde una semiología en la cual la

relación entre signo y contenido «no está garantizada en el orden de las cosas mismas» (Ib., p. 79). En efecto, pun-tualiza Foucault, «la relación del significante con el significado se sitúa ahora en un espacio en el cual ninguna figura intermedia garantiza ya su encuentro: es, internamente al conocimiento, el nexo establecido en-tre la idea de una cosa y la idea de otra» (Ib.).

Aun presuponiendo una ruptura de principio entre signo y cosas de-signadas, la episteme clásica alimenta, con todo, una confianza de fon-do en la verdad de la representación en cuanto sistema ordenado de sig-nos interconectados. El decaer de esta confianza coincide con la crisis epistémica de la age classique. Crisis que encuentra sus encarnaciones típicas en la obra lit;aria de Sade y en la filosofía de los ideólogos (como se ve, Foucault sigue haciendo un uso emblemático de los autores y mo-vimientos). En efecto, en la experiencia desordenada de Justine y Juliet-te se da una corrosión de la superficie de la representación, a favor de la explosión caótica de todos los deseos, incluso los más oscuros y vio-lentos: «Tal vez Justine y Juliette, ante el nacer de la cultura moderna, están en la misma posición que el Don Quijote, entre Renacimiento y clasicismo. El héroe de Cervantes, leyendo las relaciones entre mundo

388

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 389

juego de la semejanza, castillos en las cantinas y damas en las campesi-nas, se aprisionaba sin saberlo en el mundo de la pura representación, pero en el momento en que tal representación no tenía como ley más que la similitud, tenía que aparecer inevitablemente bajo la forma irrisoria del delirio... Los personajes de Sade le responden desde el otro lado de la edad clásica, o sea en el momento del declive. No se trata ya del triun-fo irónico de la representación sobre la semejanza, es la obscura violen-cia repetida del deseo que llega a golpear en los límites de la representa-ción» (Ib., p. 230). Si Juliette es la «última de las narraciones clásicas» (Ib., p. 262), la Ideología, que intenta recuperar en la forma de la repre-sentación toda la realidad circundante, es «la última de las filosofías clá-sicas» (Ib.). En efecto, si «las escenas y los razonamientos de Sade recu-peran la entera nueva violencia del deseo en el despliegue de una representación transparente e impecable, los análisis de la Ideología re-cuperan en la narración de un nacimiento todas las formas, hasta las más complejas, de la representación».

950. FOUCAULT: EL «NACIMIENTO» DEL HOMBRE Y EL «CUADRILÁTERO ANTROPOLÓGICO».

Frente a la ideología <

Nuestro autor caracteriza la episteme post-clásica mediante una cons-telación de prácticas teóricas y metodológicas. La primera de estas prác-ticas comporta la superación del concepto clásico de orden y de máthe-sis. En efecto, el Orden (acrónico) del pensamiento clásico, el siglo XIX lo substituye por la Historia: «El orden clásico distribuía en un espacio permanente las identidades y las diferencias no cuantitativas que separa-

ban y unían las cosas: era este orden el que reinaba soberano... sobre el discurso de los hombres, sobre el cuadro de los seres naturales y sobre el intercambio de las riquezas.

A partir del siglo XIX, la historia desplegará en una serie temporal las analogías que acercaban entre sí las distintas organizaciones. Es esta Historia la que, progresivamente, impondrá sus leyes al análisis de la producción, al de los seres organizados, y finalmente al de los grupos lingüísticos» (Le parole e le cose, cit., p. 237). Al mismo tiempo, la episteme moderna manifiesta la tendencia a proceder desde el plano superficial de los seres al profundo: «El saber deviene el despliegue de estrategias teóricas que reconducen lo visible a un principio invisible que establece y al tiempo explica lo visible. Saber es desde ahora en adelante sea reconducir un visible a un invisible sea mostrar la relación entre el principio interno que sale a la luz y sus rasgos visibles. Es necesario penetrar en las cosas para que pueda aparecer en su plenitud su ser (V. Cotesta, ob. cit., p. 40). Las figuras escogidas por Foucault para ejemplarizar este nuevo campo epistemológico, que se expresa en las disciplinas modernas de la economía, de la biología y de la filosofía, son Ricardo, Cuvier y Bopp. Ricardo, que lleva a las últimas consecuencias los análisis de Smith, ve en el valor un producto del trabajo humano. De este modo, él da inicio a una economía política que no tiene ya por objeto el cuadro de los intercambios de las riquezas, sino su producción histórica real. Al mismo tiempo sienta las bases para la constitución de una antropología que divide en el trabajo, en la fatiga y en la muerte otros tantos datos de la finitud histórica del hombre. Con Cuvier, gracias al cual se realiza definitivamente el paso de la Historia natural a la biología, se pone en el centro del análisis la estructura de los seres: «No se trata ya, tampoco aquí, de atribuir el carácter según los rasgos visibles a las especies y a los géneros, sino de utilizar la organización de los seres como base para la clasificación. La comparación no se conduce sólo sobre la base de las características estructurales, sino a través de la función de las estructuras. Sólo la función hace posible en la biología la historia» (V. Cotesta, ob. cit., p. 59). En fin, con Bopp, el lenguaje deja de ser un instrumento transparente del pensamiento, nominalísticamente dirigido a «representar las representaciones» (Le parole e le cose, cit., p. 320), para llegar a ser una realidad autónoma. En efecto, según la biología que está en la base de la episteme moderna «El paso ontológico que el verbo ser garantizaba entre hablar y pensar acaba siendo roto; el lenguaje, de golpe, adquiere un ser propio. Es justamente tal ser el que detenta las leyes que lo gobiernan» (Ib., p. 319). En consecuencia, «A partir del siglo XIX, el lenguaje se repliega sobre sí mismo, adquiere un espesor que le es propio, desarrolla una historia, determinadas leyes y una objetividad que pertenecen sólo a él. Ha llegado a ser un objeto del conocimiento entre tantos otros» (Ib., p. 320).

390

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 391

La característica más significativa de la estructura mental moderna es, de todos modos, según Foucault, «el nacimiento del hombre». Esta última se entiende en un sentido epistémico. En efecto, cuando nuestro autor escribe que «el hombre es una invención reciente» (Ib., p. 13) y que «antes de finales del siglo XVIII el hombre no existía» (Ib., p. 333), quiere decir, propiamente, que antes «no existía la conciencia epistemológica del hombre en cuanto tal» (Ib.), o sea que no existía la peculiar figura moderna del hombre como objeto-sujeto de ciencia: «en los discursos científicos que el hombre actual ha formulado desde el siglo XVII en adelante, ha aparecido, en el siglo XVIII, un objeto nuevo, el “hombre”. Con el hombre apareció la posibilidad de

constituir ciencias humanas y apareció además una especie de ideología o de -tema filosófico general, que era el del valor imprescriptible del hombre. Cuando digo valor imprescriptible lo entiendo en un sentido muy preciso, es decir que el hombre apareció como objeto de ciencias posibles – las ciencias del hombre – y, al mismo tiempo, como el ser gracias al cual todo conocimiento era posible. El hombre por lo tanto pertenecía al campo de los conocimientos como objeto posible y, por otra parte, se hallaba radicalmente en el punto de origen de todo tipo de conocimientos. Sujeto de cada saber y objeto de un saber posible» (Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, etc., cit., ps. 106-07; cursivas

nuestras).

Esta manera de remitirse al hombre, que coincide, como se ha dicho, con su nacimiento (epistémico), está completamente ausente, según nuestro autor, del horizonte mental de la *age classique*: «En el pensamiento clásico, aquél para quien la representación existe y que en ella se representa a sí mismo reconociéndose como imagen o reflejo, aquél que anuda todos los hilos entrelazados de la «representación tabular» no está nunca presente en persona. Antes de terminar el siglo XVII, el hombre no existe, como no existía la potencia de la vida, la fecundidad del trabajo, o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura recentísima aquella que la demiurgia del saber fabricó con sus propias manos, hace apenas doscientos años» (Le parole e le cose, cit., ps. 332-33). En efecto, en la episteme clásica, centrada en el concepto del lenguaje y del saber como representación, «las cosas tienen un orden fijo, necesario, inmutable; este orden se refleja en el pensamiento del hombre, que por esta razón no es más que la representación de aquel orden y está expresado por el discurso. El discurso, y por lo tanto también el pensamiento es la transparencia, la evidencia, la manifestación o representación del orden de las cosas. El hombre en esta situación, no tiene ningún espesor, ninguna opacidad, no hace más que dejar las cosas transparentes como son, no hace más que representarlas. Encuentra un puesto, indudablemente, en el orden total y tiene una función definida en este orden... Pero

no tiene una función predominante; no es el objeto más difícil de conocer (como creemos ahora), no es el sujeto soberano de todo conocimiento posible (como creen los filósofos), es simplemente discurso, esto es, cuadro exacto de las cosas, recogida de las verdades, descripción de la naturaleza, cuerpo de conocimientos, diccionario enciclopédico» (N. AA-BB GNANO, Per o contro l'uomo, cit., p. 66). Todo esto significa que la episteme clásica se articula «en base a líneas que no aíslan de ningún modo un campo propio y específico del hombre» (Le parole e le cose, cit., p. 333), en cuanto, para ella, «la antropología no se diferencia de la ontología» (E. CORZIOT, ob. cit., p. 95). En conclusión: «El “humanismo” del Renacimiento, el “racionalismo” de los clásicos pudieron dar con facilidad un lugar privilegiado a los humanos en el orden del mundo; pero sin embargo no pudieron pensar en el hombre» (Le parole e le cose, cit., p. 343), puesto que, «en la gran disposición de la episteme clásica, la naturaleza, la naturaleza humana y sus relaciones son momentos funcionales, definidos y previstos. Y el hombre... no encuentra ningún lugar en ella. Los temas modernos de un individuo que vive, habla y trabaja según las leyes de una economía, de una filosofía y de una biología pero que por una especie de torsión interna y de recuperación, habría recibido en virtud del juego de estas mismas leyes, el derecho de conocerlas y de sacarlas enteramente a la luz, todos estos temas a nosotros familiares y ligados a la existencia de las “ciencias humanas” son excluidos del pensamiento clásico: no era posible en aquel tiempo que se irguiera, en el límite del mundo, la extraña estatura de un ser cuya naturaleza (aquello que lo determina, lo tiene en su

poder y lo atraviesa desde la noche de los tiempos) sería conocer la naturaleza y a sí mismo en cuanto ser natural» (Ib., ps 334-35).

Según Foucault, esta «ausencia del hombre» de la episteme clásica encuentra su figuración emblemática en una de las cimas del arte barroco: Las Meninas, 1656, de Diego Velázquez (Madrid, Prado), una pintura en la cual él descubre «una especie de representación de la representación clásica» (Ib., p. 30). Foucault hace notar cómo en esta obra de arte todos los elementos del cuadro se dan en representación, incluidas las funciones de la representación de tales elementos, sin excluir la del pintor. Sin embargo, el soberano Felipe IV, que es el punto en el cual se focalizan las coordenadas de la tela, no es reproducido más que en reflejo: «el rey aparece al fondo en el espejo, en cuanto, de hecho, no pertenece al cuadro» (Ib., p. 29). Todo esto significa, en efecto, según Foucault, que el sujeto, en la episteme clásica, debe huir necesariamente de su propia representación y configurarse como una especie de fuera-cuadro.

Bien distinta es la situación del hombre en la episteme moderna. En efecto, puntualiza Foucault, cuando el análisis de la riqueza se convierte

392

## FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO»

en economía, la historia natural en biología, la reflexión sobre el lenguaje en filología; cuando el concepto del discurso como representación del orden decae de la semejanza y de la representación la suplantó una semiología; cuando a la semiología de la autonomía, precisamente entonces – en el interior del lenguaje escindido ya del ser y en el interior de la ruptura ya consumada entre palabras y cosas – apareció el hombre: «con su posición ambigua de objeto en relación con un saber y de sujeto que conoce», «soberano sometido, espectador observado, surge allí, en el puesto del rey, que le ha sido previamente asignado por las Meninas, pero del cual durante largo tiempo su presencia real quedó excluida» (Le parole e le cose, cit., ps. 336-37).

Según Foucault el nacimiento epistémico del hombre está definido por algunos rasgos o «segmentos teóricos» (Ib., p. 361), que, en su conjunto, forman el llamado «cuadrilátero antropológico» (Ib., p. 367). El primero de estos rasgos es «la infinitud». En efecto, el hombre puede constituirse en objeto de ciencia sólo en el momento en el cual se reconoce finito, o sea limitado y condicionado por las estructuras mismas de su propio ser. «La modernidad», escribe Foucault en uno de los párrafos más significativos de su obra (titulado La analítica de la finitud) «empieza cuando el ser humano decide existir en el interior de su organismo, en la envoltura de su cabeza, en la armadura de sus miembros, y en medio de toda la nervadura de su fisiología; cuando decide existir en el corazón de un trabajo cuyo principio lo domina y cuyo producto le escapa; cuando al fin sitúa su pensamiento en los pliegues de un lenguaje mucho más viejo que él hasta no poder dominar los significados aunque estén reavivados por la insistencia de su palabra» (Ib., p. 342). Una finitud que, a diferencia de la reconocida en la época clásica, ya no es interpretada como simple «inadecuación al infinito» (Ib., p. 340), sino como «referencia interminable a sí misma» (Ib., p. 342). En otros términos, el nacimiento epistémico del hombre coincide con el día en el cual «la metafísica del infinito se hizo inútil» (Ib., p. 341) y «la finitud ya no dejó de remitir a sí misma» (Ib.), como demostración palmaria del hecho de que «la cultura moderna puede pensar el hombre porque piensa lo finito a

partir del mismo finito» (Ib., p. 343).

Un segundo lado del cuadrilátero antropológico es la configuración del hombre como «alótrofo empírico-transcendental», o sea como «un ser tal que en él será adquirido el conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento» (Ib.). En efecto, el hombre moderno en su finitud se encuentra con que debe hacer aparecer las condiciones (transcendentales) del conocimiento partiendo de los contenidos (empíricos) que en éste se dan, generando de este modo un duplicado del empírico transcendental, o sea su propia auto-configuración de alótrofo (doble) empírico-transcendental: «Entonces se vieron nacer dos tipos de análisis' -

aquellos que se sitúan en el espacio del cuerpo, y que a través del estudio de la percepción, de los mecanismos sensores, de los esquemas neuro-motores, de la articulación común a las cosas y al organismo han funcionado como un tipo de estética transcendental... Hubo también los análisis que a través del estudio de las ilusiones más o menos antiguas, más o menos difíciles de vencer, de la humanidad, han funcionado como una especie de dialéctica transcendental; de este modo se mostraba que el conocimiento tenía condiciones históricas, sociales o económicas, que se formaban en el interior de las relaciones que se tejen entre los hombres» (Ib., ps. 343-44). Un tercer lado del cuadrilátero es la masiva presencia, en el hombre, de lo «impensado» o de lo «no conocido». En efecto, con el surgir de la episteme moderna, nota Foucault, ya no es posible hacer derivar del yo soy del yo pienso, por cuanto el cogito se encuentra «apri-sionado» en una serie de «sedimentaciones» que forman la extensión arenosa del no-pensamiento» (Ib., p. 347), que nunca pueden ser actualizadas por el pensamiento: «¿Cómo puede el hombre coincidir con aquella vida, cuyo retículo, cuyas pulsaciones, cuya fuerza sepultada, traspasan incesantemente la experiencia que se le ofrece inmediatamente? ¿Cómo puede identificarse con aquel trabajo cuyas exigencias y leyes se le imponen bajo la forma de un rigor extraño? ¿Cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que desde milenios se ha formado sin él, cuyo sistema se le escapa, cuyo sentido duerme en un sueño casi invencible dentro de las palabras que, por un instante, él mismo hace brillar con su discurso, y en el interior del cual está, desde el principio, obligado a poner su propia palabra y su propio pensamiento...?» (Ib., p. 348). En consecuencia, concluye nuestro autor, «El hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos. El hombre no podía dibujarse como configuración en la episteme, sin que el pensamiento descubriera al mismo tiempo, en sí y fuera de sí, en sus propios márgenes, pero entrelazados en su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el cual está implicado... Lo impensado (cualquiera que sea el nombre que se le dé) no reside en el hombre como una naturaleza estrujada o una historia que se le sería sacrificada; es, respecto al hombre, el Otro: el Otro fraterno y gemelo nacido no ya de él, ni en él, sino al lado y contemporáneamente, en una idéntica novedad... un poco como la sombra transmitida del hombre mientras surge del saber; un poco como la mancha ciega a partir de la cual es posible conocerlo».

El último lado del cuadrilátero es la «relación con el origen»; «el hombre – escribe Foucault – no se descubre si no es ligado a una histórica ya formada: nunca es contemporáneo del origen» (Ib., p. 355). En efecto, en cuanto viviente se encuentra en el ámbito de una vida que le precede; en cuanto trabajador se encuentra en el interior de un terreno social preformado; en cuanto hablante se encuentra en el espacio de un



lenguaje ya desplegado. Por lo cual, «es siempre sobre el fondo de un ya iniciado donde el hombre puede pensar aquello que vale para él como origen. Éste no es por lo tanto para él el inicio, una especie de primera mañana de la historia a partir de la cual se habrían acumulado las adquisiciones ulteriores. El origen es, más simplemente, el modo con que el hombre en general, el hombre, sea éste lo que sea, se articula sobre lo ya iniciado» (Ib.).

#### 951. FOUCAULT: LA «MUERTE» DEL HOMBRE.

El conocimiento epistémico del hombre genera, en el interior del discurso de Foucault, dos preguntas interconectadas (de las que *Le parole e le cose* quieren representar, en definitiva, la respuesta). La primera se refiere a la cientificidad (presunta) de las llamadas «ciencias humanas». La segunda se refiere a la posibilidad (presunta) de aquella figura epistémica que es el hombre.

Según Foucault la episteme moderna puede ser parangonada a un «*trie-dro*» abierto según tres caras o dimensiones. Una de estas dimensiones está representada por la ciencia físico-matemática, que considera el orden «como una concatenación deductiva y lineal de proposiciones evidentes o verificadas» (*Le parole e le cose*, cit., p. 372). Otra dimensión está representada por las ciencias empíricas, que estudian la vida, el lenguaje, la producción y la distribución de las riquezas. Entre estas dos dimensiones existe una serie compleja de relaciones, que forman un «plano común definido», según el sentido en que se recorre, «como campo de aplicación de la matemática a tales ciencias empíricas, o campo de lo matematizable en la lingüística, en la biología y en la economía» (Ib.). La tercera dimensión está representada por la filosofía, que establece un «plano común» sea con las ciencias empíricas sea con la matemática, dando origen, por un lado, a las distintas «filosofías de la vida, del hombre alienado, de las formas simbólicas» (Ib.,) y a las correspondientes ontologías regionales, y por lo tanto, la llamada «formalización del pensamiento», o sea a la lógica matemática. Las presuntas ciencias humanas, según Foucault, se sitúan en el intersticio del «*triedro de los saberes* con- “ temporáneos», del cual obtienen (por ejemplo de la matemática y de la lingüística) determinados esquemas de procedimiento, y con el que ellas, tienen relaciones de distinta naturaleza (por ejemplo, con la filosofía entendida como reflexión sobre la finitud). Sin embargo, el destino de tales formas de saber, llamadas abusivamente «ciencias humanas» (psicología, sociología, análisis de la literatura y de los mitos, etc.) es el de errar indefinidamente en el interior del *triedro*, sin alcanzar una posición estable y sin obtener títulos satisfactorios de la cientificidad: «aque

que los hace posibles es, en efecto, una cierta situación de “proximidad” con respecto a la biología, la economía, la filología (ala lingüística); no existen más que en la medida en que llegan a situarse al lado de éstas, o más bien bajo ellas, en su espacio de proyección. Sin embargo, ligadas a ellas por una relación que difiere radicalmente del que puede establecerse entre dos ciencias “conexas” y “afines”... Es por lo tanto inútil decir que las “ciencias humanas” son ciencias falsas; no son ciencias en absoluto. La configuración que define su positividad y las funda en la episteme moderna, las deja al mismo tiempo fuera del campo de las ciencias» (Ib., p. 392; cursivas nuestras).

En consecuencia, el proyecto foucaultiano de «Una arqueología de las ciencias

humanas» (como reza el subtítulo de *Le parole e le cose*) acaba desembocando en un rechazo explícito de la cientificidad de tales ciencias. Tanto es así que algún estudioso ha visto en Foucault, y en su inteligencia demoledora, un especie Hume de las ciencias humanas: «*Le parole e le cose* podría desarrollar, con respecto a un futuro Kant, aún desconocido como tal, la función de estímulo que Kant había reconocido en Hume (G. Canguilhem, Apéndice a *Le parole e le cose*, cit., p. 436). Otros, en cambio, han observado polémicamente cómo la crítica de Foucault a las ciencias del hombre es sobremanera «apresurada» y basada en una personal – y muy «discutible – partición de las ciencias contemporáneas, comenzando por el famoso «*triédro*» (cfr. J. Piaget, *Lo strutturalismo*, cit., p. 158-65).

La respuesta a la segunda pregunta, que se refiere a la posibilidad misma del hombre, se sigue de cuanto se ha dicho hasta ahora. El nacimiento epistémico del hombre está caracterizado por una circunstancia paradójica, puesto que él se descubre «sujeto» al mismo tiempo en que se descubre «objeto» de los procesos biológicos, económicos y lingüísticos. En consecuencia, el cuadrilátero antropológico presupuesto por las ciencias humanas está destinado a funcionar simultáneamente, de cuna y de tumba del hombre. Éste, en efecto, nace como consciencia epistémica cuando sale a la luz el mundo de las positividads arqueológicas (bio-económicas-filológicas), pero al mismo tiempo aparece como producido y reificado por ellas. Dicho de otro modo, «el destino del hombre está afligido por la paradoja de perderse en el mismo momento en el que se reencuentra: se reencuentra en el dominio ejercido sobre él por las cosas, por los objetos, por la positividad, pero se dispersa en él; en aquel dominio el hombre encuentra el principio y el fin de su propia historia, ¿1 alfa y la omega» (E. GoRRADI, ob. cit., p. 103). Esta singular situación resulta evidenciada por un estudio de los resultados obtenidos por tres ciencias a las que el cuadrilátero antropológico hace constantemente referencia: el psicoanálisis, la etnología y la lingüística (cfr. la última parte ¿¿. *Le parole e le cose*, cit., ps. 400-01). Aun cuando tengan un alcance

396

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 397

«universal» y atravesen el entero campo de las ciencias humanas, psicoanálisis y etnología, según Foucault, están bien lejos de llegar a «un concepto general del hombre» (Ib., p. 405), capaz de delimitar aquello que en el hombre podría haber de «específico, de irreductible y de uniformemente válido» (Ib.). Es más, observa nuestro autor, «no solamente etnología y psicoanálisis pueden dejar de lado el concepto de hombre, sino que ni siquiera lo pueden encontrar, desde el momento en que están constantemente dirigidas a aquello que constituye sus límites externos» (Ib.).

Tanto es así que Foucault es del parecer de que de ellas se puede decir aquello que Lévi-Strauss decía de la etnología: o sea que disuelven el hombre (entendido como sujeto constituyente y fundador), en cuanto no dejan de “deshacer” aquella figura que en las ciencias humanas hace y re-hace su propia positividad (Ib., p. 406). A resultados análogos, como podremos ver dentro de poco, llega también la lingüística. Esto significa que el psicoanálisis, la etnología y la lingüística (respecto a

las otras ciencias que se ocupan del hombre) hacen de alguna manera la función de «contra-ciencias» puesto que reducen el sujeto a la positividad del objeto – según una orientación que ellas comparten con el estructuralismo. Orientación que se contrapone a la ambigua concepción del hombre como sujeto-objeto: «Esta situación ambigua caracteriza aquello que podría llamarse la estructura antropológico-humanística del pensamiento del siglo XIX. Me parece que este pensamiento está deshaciéndose, disgregándose ante nuestros ojos. En gran parte esto es debido a la orientación estructuralista. Desde el momento en que nos hemos dado cuenta de que todo conocimiento humano, toda existencia humana, toda vida humana, y quizás hasta toda herencia biológica del hombre, está cogida en el interior de estructuras, esto es, en el interior de un conjunto formal de elementos que obedecen a relaciones que son descriptibles por cualquiera, el hombre deja, por así decir, de ser el sujeto de sí mismo, de ser al mismo tiempo sujeto y objeto. Se descubre que aquello que hace posible al hombre es en el fondo un conjunto de estructuras, estructuras que él, ciertamente, puede describir, pero de las cuales no es el sujeto, la consciencia soberana» (Conversazioni con Lévi-Straus, Foucault, Lacan, cit., ps. 107-08) ; «aquello de lo que se ocupan las distintas ciencias humanas es algo distinto del hombre, son sistemas, estructuras, combinatorias, formas, etc.» (Ib., p. 123). En conclusión, el hombre no existe, o deja inmediatamente de existir, para las ciencias (de orientación estructuralista) que lo asumen como objeto. Esta disolución del hombre-sujeto (y del hombre consciente) tiene su resultado final en el dominio del lenguaje, en el interior del cual se preanuncia la verdadera y propia «desaparición» del hombre. Como hemos visto, el conocimiento del hombre surge de la decadencia del vínculo que,

en la edad clásica, unía las cosas y las representaciones, esto es, de la segmentación y de la ruptura del lenguaje: «El hombre ha sido una figura entre dos modos de ser del lenguaje; o más bien, él se constituyó sólo cuando el lenguaje, después de haber sido interno a la representación y, por así decir, disuelto en esta, se libró de ella rompiéndose: el hombre ha compuesto su propia figura en los intersticios de un lenguaje roto» (Ib., p. 413). Pero ahora este lenguaje roto le parece a Foucault que está pronto a recomponerse en unidad y recuperar su antigua importancia, señalando, con esto mismo, el destino y el fin del hombre. Entre las señales premonitorias de este «retorno del lenguaje» (Ib., p. 410) está por ejemplo el éxito de la lingüística, la cual, en su aspecto estructuralista, parece poder unificar las formas y los contenidos de las ciencias humanas, y con mayor razón, los miembros dispersos del lenguaje. Todo bajo la enseña de una visión anti-humanística y anti-consciencialista, que la lingüística comparte con el psicoanálisis y la etnología: «A través de un camino bastante más largo e imprevisto, regresamos al punto indicado por Nietzsche y por Mallarmé, cuando el primero preguntaba: “¿Quién habla? Y el otro había visto centellear la respuesta en la Palabra misma» (Ib., p. 409). Otro signo premonitorio lo constituye la literatura contemporánea, «fascinada» y «entregada» al lenguaje (Ib., p. 410). En cualquier caso, cualesquiera que sean los indicios que lo revelan, esta «vuelta» al lenguaje abre, según nuestro autor, una dramática interrogación: «Si el hombre se ha constituido en el tiempo en el cual el lenguaje se entregaba a la dispersión, ¿no estará él destinado a disgregarse, ahora que el lenguaje se repliega sobre sí mismo?» (Ib., ps. 412-13); «¿no es quizás mejor admitir que, una vez ha aparecido nuevamente el lenguaje, el hombre volverá a la inexistencia serena en la cual la unidad imperiosa del Discurso lo había mantenido tiempo ha?» (Ib., p. 413).

Este anunciado renacimiento del lenguaje, y la conexa (previsible) desaparición del hombre, indican, según Foucault, el fin del «sueño antropológico» y el anuncio de un

nuevo pensamiento: «Si el descubrimiento del Retorno indica el fin de la filosofía, el fin del hombre indica en cambio el regreso del principio de la filosofía, Hoy sólo podemos pensar dentro del vacío del hombre desaparecido. Este vacío, en efecto, no constituye una carencia; no prescribe una laguna que deba colmarse. No es ni más ni menos que la apertura de un espacio en el cual finalmente es posible pensar de nuevo» (Ib., p. 368). ¿Pensar qué? ¿Quizás el «ser»? Foucault no lo dice explícitamente, limitándose a escribir, en un pasaje de sabor heideggeriano, que «La entera curiosidad de nuestro pensamiento se sitúa hoy en la pregunta: ¿qué es el lenguaje, cómo circunscribirlo para hacerlo aparecer en sí y en su plenitud? En cierto sentido, tal pregunta toma el puesto de aquellas que, en el siglo XIX, versaban sobre la vida o el trabajo. Pero el estatuto de tal investigación y de todos los proble-

398

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 399

mas que la diversifican no está del todo claro. ¿Será necesario quizás presagiar el nacimiento, o al menos la primera luz en el horizonte de un día apenas visible, pero en el cual ya comprendemos que el pensamiento – este pensamiento que habla desde hace milenios sin saber lo que significa hablar y sin ni siquiera darse cuenta de que habla – se recuperará en su plenitud y adquirirá nueva luz en el fulgor del ser?» (Ib., ps. 330-31). A preguntas de este tipo, como las que hemos indicado más arriba, Foucault rehúsa dar respuestas precisas, invitando a «dejarlas suspendidas en el punto en el cual se formulan sabiendo sólo que la posibilidad de fomentárselas introduce indudablemente en un pensamiento de futuro» (Ib., p. 413). Al final del libro él afirma, con todo, que, más allá de los enigmas del Lenguaje, «En cualquier caso una cosa es cierta: el hombre no es el problema más viejo y más constante planteado al saber». Es más, puesto que el hombre ha sido el efecto de un cambio en las disposiciones del saber, si estas últimas tuvieran que desaparecer «podemos sin duda apostar a que el hombre sería borrado, como en la orilla del mar un poco de arena» (Ib., p. 414). En otros términos, como Foucault ya había anticipado en el Prólogo, «el hombre no es más que una invención reciente, una figura que no tiene ni siquiera dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber, y que desaparecerá apenas éste habrá encontrado una nueva forma» (Ib., p. 13). Esta teoría de la «muerte del hombre», en la cual se hallan también influjos procedentes del último Heidegger, es sin duda la más característica de Foucault y que más ha contribuido al éxito del libro, que ha llegado a ser, a pesar de las dificultades de lectura, un «caso» periodístico y mundano. Aun habiendo alcanzado una importancia internacional – documentada por el número de reseñas aparecidas en diarios y revistas de varios países – la discusión alrededor de Foucault ha sido particularmente «encendida» en Francia, donde marxistas, existencialistas y personalistas se pusieron de acuerdo inmediatamente en poner bajo acusación las pretensiones anti-humanísticas del filósofo. Significativos, a este propósito, son los debates organizados por «Raison présente» en 1968 (publicados a continuación en Aa. Vv. *Structuralisme et marxisme*, París, 1970); los *Entretiens sur Foucault*, en «La Pensée», n. 137, París, 1968; el número 360 de «Esprit», en el cual los personalistas toman posición en relación con Foucault y Althusser, como en 1963 lo habían hecho con Lévi-Strauss y como harán a continuación con Lacan; el número 248 de *Les temps modernes*, que junto a la entrevista J.-P. Sartre répond (en «l'Arc», n. 30, 1966 ps. 87-96) contiene el punto de

vista del existencialismo laico (cfr. V. Co-TESTA, ob. cit., p. 201). Perplejidades de otro tipo, pero no de menor importancia, han sido expresadas también en el campo estructuralista. Lévi-Strauss, por ejemplo, en el tema foucaultiano de la «muerte del hombre» ve un desarrollo

indebido de las tesis expresadas en *La pensée sauvage* y una especie de enfatización filosófica de los lentos y controlados logros metodológicos del trabajo antropológico: «siempre siento un poco de desconfianza cuando intentos extremadamente prudentes, extremadamente parciales, que nosotros hacemos en las ciencias del hombre, paso a paso, en campos muy circunscritos, son pasto de ciertos filósofos que sacan de ellos grandes interpretaciones generales» (Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, cit., ps. 87-88). Análogamente Piaget acusa a Foucault de haber «confiado en sus propias intuiciones» y de haber «substituido por la im-provisación especulativa cualquier metodología sistemática» (Lo strut-turalismo, cit., p. 163).

Otro argumento de debate es la «colocación» filosófica de nuestro autor en relación con el estructuralismo. En efecto, después de dar la impresión de ser un «estructuralista» (e incluso el filósofo por antonomasia del estructuralismo), Foucault ha desmentido después su pertenencia a dicha corriente (o «sigla») de pensamiento. Esto ha empujado a algunos intérpretes a «minimizar» sus conexiones con el estructuralismo, hasta el punto límite de contraponer, a la imagen convencional de un Foucault «estructuralista», la de un Foucault «anti-estructuralista». En realidad, el hecho de que nuestro autor, como otros estudiosos, haya rechazado, en un cierto momento la etiqueta de «estructuralista», no constituye aún una buena razón para «desengañar» a Foucault del estructuralismo, o, peor, para deducir su (substancial) extrañeza a él. En efecto, la polémica contra la figura del hombre «como sujeto de libertad y de existencia», la interpretación de lo real a la luz de un sistema de parrillas necesarias y anónimas, el rechazo del historicismo tradicional y de la visión continuista del pasado, la tesis de la «muerte» del hombre, etc. son otros tantos motivos que testimonian la pertenencia de Foucault al «clima» o «paisaje» teórico del estructuralismo.

Por lo demás, como sabemos (1948) ha sido el propio Foucault quien ha presentado su obra como procedente de una especie de «conversión» intelectual a tal movimiento. Esto no significa, sin embargo que el móvil y recortado filosofar de Foucault pueda ser «encerrado» en la camisa de fuerza del estructuralismo. En efecto, no hay que olvidar que nuestro autor, además de haber encarnado, en los años sesenta, la herejía de un «estructuralismo sin estructuras» (según la definición de Piaget) ha terminado en cierto punto por entrar en otras vías. En conclusión, si por un lado se puede decir que Foucault entra en la «atmósfera» cultural del estructuralismo – de la cual, en un determinado estadio de su pensamiento (representado por *Le parole e le cose*) ha sido una de las voces filosóficamente más importantes, al menos por cuanto se refiere a algunas motivaciones de fondo de dicha corriente (comenzando por el antihumanismo y por el anticon-

cialismo) – por otro lado se puede decir que él, por cuanto se refiere a otro determinado estadio de su filosofía (representado por los escritos de los años setenta),

entra en una «atmósfera» intelectual ya de tipo post-estructuralista.

## 952. FOUCAULT: DE LA «ARQUEOLOGÍA» DEL SABER A LA «GENEALOGÍA» DEL PODER.

Después de *Le parole e le cose*, Foucault – en dos *Réponses* sobre la epistemología, aparecidas en «*Esprit*» y en «*Cahiers pour l'analyse*» en 1968, y en *L'archéologie du savoir* (1969) – se ha dedicado sobre todo (también a través de «una discreta cantidad de correcciones y de críticas internas») a aclarar el concepto y los principios metodológicos de la «ar-queología del saber».

Objeto específico de esta última, precisa el filósofo, son las regulari-dades discursivas, o sea el conjunto de las reglas, correspondientes a de-terminados «archivos», que, en una cierta época, determinan la forma-ción de los enunciados generales de la dicibilidad: «El archivo es ante todo la ley de aquello que puede ser dicho, el sistema que gobierna la aparición de los enunciados como sucesos únicos. Pero el archivo es tam-bién aquello que hace que todas estas cosas dichas no se amontonen has-ta el infinito en una multitud amorfa, no se inscriban en una linealidad sin fracturas, y no desaparezcan sólo por casuales accidentalidades ex-ternas, sino que se reagrupen en figuras diversas, se ajusten unas con otras según múltiples relaciones, se conserven o se atenúen según regula-ridades específicas... esto es lo que diferencia los discursos en su múlti-ple existencia y los especifica en su propia duración... esto hace aparecer reglas de una práctica que permite a los enunciados subsistir y al mismo tiempo modificarse regularmente. Es el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados» (*L'archeologia del sapere*, trad. ital., Milán, 1971, l' ed. Bur 1980, ps. 173-74; cfr. *Due risposte sulla epistemologia*, Milán, 1971, ps. 11-12).

Los discursos y los enunciados de los que se ocupa la arqueología en su intento de sacar a la luz los niveles «estratigráficos» que forman nuestro «suelo» cultural, constituyen, según Foucault, un territorio autosuficiente y positivo, «que no remite ní a un fundamento histórico-transcendental (por ejemplo, el “progreso de la razón” del neokantismo francés), ní a experiencias pre-determinadas como quisiera la orientación fenomenológico-existencialista, ní a un fundamento empírico o psicoló-gico (los sujetos hablantes y los autores de las obras), ní a un espíritu de la época o a una *Weltanschauung*, como pretenden los críticos que han acercado a Foucault a un historicismo idealístico. Pero tampoco re-

mite a sus causalidades de carácter económico, social o institucional, como quisieran los marxistas... Para la arqueología, pues, los discursos no son un conjunto de signos – que remitirían a otra cosa – sino que son per-fectamente autosuficientes en cuanto “prácticas que forman sistemáti-camente los objetos de los cuales hablan” » (C. Piaciolla, ob. cit, página 122).

En consecuencia, el modelo «arqueológico» de Foucault quiere ser algo distinto de la tradicional historia de las ideas. En efecto, esquemati-za nuestro autor, 1) la arqueología no trata de definir los pensamientos y las representaciones que se ocultan o se manifiestan en los discursos, sino justament estos mismos discursos, en cuanto prácticas que obede-cen a reglas. Ella no trata el discurso como documento, como signo de alguna otra cosa, en cuanto se dirige al discurso entendido en su propio espesor, esto es, como un monumento (*L'archeologia del sapere*, cit., p. 184); 2) la arqueología no trata de conectar los discursos a aquello que los precede, los circunda o los sigue (espiando «el momento en el cual han llegado a ser lo que son a partir de

aquello que aún no eran» o «el momento en el cual, disolviendo la solidez de su figura, pierden gradualmente su identidad»). Su problema es, en cambio, el de definir los discursos en su especificidad y enseñar en qué sentido el conjunto de reglas que ellos ponen en su marcha es irreductible a cualquier otro (Ib.); 3) a la arqueología, no le interesa el hecho del sujeto creador, en cuanto razón de ser de una obra y el principio de su unidad. Ella no es ni psicología ni sociología, ni más genéricamente antropología de la creación, puesto que se limita a definir tipos y reglas de prácticas discursivas que «atravesan» obras individuales (Ib., ps. 184-85); 4) en fin, la arqueología no trata de restituir aquello que se ha podido pensar, querer, ambicionar por parte de los hombres en el mismo momento en que proferían el discurso. No pretende esconderse en la ambigua modestia de una lectura que deje volver, en su pureza, la luz lejana y casi apagada del origen. En cambio, ella «no es el retorno al secreto del origen; es la descripción sistemática de un discurso-objeto» (Ib., p. 185). En los años sesenta, a partir de la lección inaugural en el College de France (*L'ordre du discours*, 1970), el pensamiento de nuestro autor sufrió un cambio, que encuentra su expresión metodológica y temática en escritos como: *Vigilar y castigar*. *Nacimiento de la prisión* (1975), *La voluntad de saber* (1976) y *Microfísica del poder* (1997). En efecto, convencido de que detrás de los discursos, es más, en los discursos, está ya actuando el poder – reconocido en última instancia como apriori del apriori histórico – Foucault traslada su atención del plano de los discursos al de las formas de dominio, mostrando cómo verdad y saber están insertados desde siempre en estrategias de poder que los condicionan y los guían. De este modo, a partir de la primitiva «arqueología del saber»

402

## FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO»

Foucault llega a una «genealogía del poder», o sea a un análisis genético-estructural de los microsistemas de poder presentes en la sociedad contemporánea. Análisis que tiene como objeto la resistencia ante los mismos: «Llamamos genealogía al acoplamiento de las memorias locales, que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y de la utilización de este saber en las tácticas actuales» (*Microfísica del poder*, Turín, 1977, p. 168).

Este cambio presenta indudablemente nexos de continuidad con la producción precedente de nuestro autor, interesada desde siempre en las relaciones entre saber y poder. En efecto, desde la *Historia de la locura en adelante*, Foucault ha tratado de mostrar cómo el saber es portador de poder, o sea de procedimientos de selección y de interdicción, dirigidos a impedir una libre proliferación de discursos, unos procedimientos en los cuales el manicomio y la clínica son manifestaciones materiales o consecuencias visibles. Tanto es así que el trabajo de Foucault ha querido ser un esfuerzo de rehabilitación de los «saberes sometidos» (Ib., p. 166), o sea una excavación arqueológica dirigida a desenterrar (Ib., p. 171) los discursos golpeados por la conjura del silencio. Sin embargo, si a finales de los años sesenta él ha mostrado considerar determinantes las prácticas del saber, ahora demuestra considerar determinantes las del poder: «Foucault comprende que las prácticas discursivas son en realidad dependientes de las prácticas no discursivas, o sea que, en última instancia, son las estructuras políticas las que determinan las reglas según las cuales es posible hablar» (P. Veronesi, *Introduzione a Foucault: il potere e la parola*, textos antológicos,

Bolonia, 1978, p. 3). Esto no significa, sin embargo, que nuestro autor intente establecer, entre saber y poder, una relación de causa-efecto, o sea una relación dialéctica de sentido único. En efecto, desde su punto de vista, saber y poder, más allá de cualquier dualismo simplista entre prácticas discursivas y no discursivas, aparecen como «formas inseparables que se reproducen recíprocamente» (Ib., p. 7), en cuanto el poder se organiza siempre en un saber y el saber se concretiza siempre en un poder: «En realidad tengo la impresión de que existe, he tratado de explicarlo, una perpetua articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder. No hay que contentarse con decir que el poder necesita de este o de aquel descubrimiento, de esta o de aquella forma de saber, sino que ejercitar el poder crea objetos de saber, los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza. No se puede entender nada del saber económico si no se sabe cómo se ejerce, en lo cotidiano, el poder, y el poder económico. El ejercicio del poder crea perpetuamente saber y, viceversa, el saber trae consigo efectos de poder» (Microfísica del potere, cit., p. 133). Si bien esta fase de pensamiento de Foucault refleja la atmósfera políticoeconómica del sesenta y ocho (y sus ataques contra el poder) ella,

más que moverse tras la estela de Marx, lo hace tras las huellas de Nietzsche. Como hemos ya indicado, Heidegger y Nietzsche representan dos estudiosos con los cuales nuestro autor no ha dejado nunca de con-filosofar y de los que ha obtenido una vez y otra determinadas sugerencias especulativas: «No he escrito nunca nada sobre Heidegger y he escrito sobre Nietzsche sólo un breve artículo, pero no obstante son los dos autores que más he leído» (entrevista concedida a «Les Nouvelles», 28/VI-5/VII 1984, p. 40. El artículo al cual se hace referencia es Nietzsche, la gènealogie, l'histoire, 1971). En particular, por cuanto se refiere al teórico del superhombre, Foucault escribe: «Nietzsche es quien ha dado, como objetivo esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. Mientras, para Marx era la relación de producción. Nietzsche es el filósofo del poder, pero que ha llegado a pensar el poder sin que, para hacerlo, lo encerrara en el interior de una teoría política» (Microfísica del potere, cit., p. 135). De Nietzsche, Foucault deriva, en primer lugar, la idea según la cual no existe la «verdad», sino la «voluntad de la verdad», o sea un plano de poder que se expresa en forma de saber. En segundo lugar, toma la concepción del individuo como quantum de potencia. Sobre esta base, Foucault llega a contemplar, en toda relación social, una determinada relación de poder (y por lo tanto de dominio), y a ver, en el poder mismo, la «relación de las relaciones» (cfr. F. Ewald, Anatomie et corps politiques, en «Critique», n. 343, París, 1975, ps. 1228-265), o sea la función que anima, ordena y categoriza la vida asociada, desarrollando, en el plano de las relaciones interhumanas, una función análoga a la ejercida por el Ich denke de Kant en el plano cognoscitivo (cfr. E. Corradi, ob, cit., p. 227), incluso si, a diferencia de cuanto sucede con Kant, las modalidades ordenadoras de la forma-poder de Foucault son ilimitadas y mutables, y no implican una referencia privilegiada al sujeto. Es más, de-subjetivizando el concepto de poder, Foucault afirma que éste constituye una trama impersonal de las relaciones, que van más allá de la voluntad y de los planes conscientes de los individuos.

«Las relaciones de poder» escribe nuestro autor, «son a un tiempo intencionales y no subjetivas», porque aun siendo «atravesadas, de parte a parte, por un cálculo», no por esto nacen «de la elección o de la decisión de un sujeto individual» (La volonté de savoir, trad. ital., Milán, 1978, p. 84). En efecto, las relaciones de poder tienen el carácter de las «grandes estrategias anónimas» (Ib.) y de ellas se puede decir «que no hay nadie que las haya concebido y muy pocos los que las hayan formulado» (Ib.). En consecuencia, en armonía con la primacía estructuralista de la relación (respecto al



individuo) y de la función objetiva (respecto al conocimiento subjetivo), Foucault se declara interesado programáticamente en los mecanismos de poder en cuanto tales, independientemente de su vivencia interior y de sus motivaciones conscien-

404

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 4¿¿

ciales, como podrían ser, por ejemplo, «la curiosidad de una indiscreción, la malicia de un niño, el apetito de saber de un filósofo que quiere recorrer este museo de la vida humana, o la curiosidad de aquellos que encuentran placer en espiar y castigar» (Sorgegliare e punire, Turín, 1976, página 220).

### 953. FOUCAULT: TEORÍAS Y MECANISMOS DEL PODER.

El análisis foucaultiano del poder presupone en su base un esfuerzo de distanciamiento crítico de los otros análisis o teorías del poder. En dos lecciones de enero de 1977, publicadas en *Microfísica del poder*, Foucault declara que la concepción jurídico-liberal y la marxista clásica tienen en común un mismo «economicismo» de fondo. En efecto, si en el primer caso el poder es considerado como un bien, que se puede transferir y alienar (totalmente o parcialmente) a través de un acto jurídico que comporta un cambio contractual, en el segundo caso, el poder es interpretado como fruto de un dominio de clase correspondiente a determinadas relaciones de producción. En otros términos, si en la visión jurídico-liberal el poder político encuentra en el proceso del intercambio y de la circulación de bienes su «modelo formal», en la óptica marxista encuentra en la economía «su razón de ser histórica y el principio... de su funcionamiento actual» (ob. cit., ps. 173-74). Como alternativa a estos dos modelos, observa Foucault, «Disponemos ante todo de la afirmación de que el poder no se da, no se concibe ni se recobra, sino que se ejerce y no existe más que en acto. Disponemos también de esta otra afirmación, que el poder no es principalmente mantenimiento y reproducción de las relaciones económicas, sino ante todo una relación de fuerza» (Ib., p. 174). Ahora, suponiendo que el poder refleja relaciones de fuerza y consiste en su ejercicio, ¿cuál es su mecánica? Foucault contesta que a partir del momento en que nos que-remos liberar de los esquemas económicos para analizar el poder nos encontramos ante «dos hipótesis básicas: por una parte; los mecanismos de poder serían la represión, hipótesis que llamaría por comodidad la hipótesis de Reich; y por otra parte, la base de la relación de poder sería el encuentro belicoso de fuerzas, hipótesis que llamaría, también por comodidad, la hipótesis de Nietzsche» (Ib., p. 175). Entre estas hipótesis Foucault elige la segunda. En efecto, a partir de *Surveiller et punir* él ha ido afirmando que el poder no tiene sólo la función negativa de «reprimir», sino también la positiva de «producir» (§954). Es más, como observa Merquior, el poder, según Foucault, «“produce” antes que reprimir, sobre todo porque aquello que reprime – las personas – son ya, en una amplia medida, sus “productos”» (ob. cit., p. 115).

Aclarado esto, la única manera adecuada para entender el poder es considerándolo no en términos económicos o represivos, sino como lucha, choque, guerra. «El poder», escribe Foucault parafraseando el dicho de Clausewitz, «es la guerra, la guerra continuada con otros medios» (*Microfísica del poder*, cit., p. 175). En efecto, precisa

nuestro autor, «si es verdad que el poder político detiene la guerra, hacer reinar o intentar hacer reinar una paz en la sociedad civil, no es de ningún modo para suspender los efectos de la guerra... el poder político, en esta hipó-tesis, tendría el rol de inscribir de nuevo, perpetuamente, esta relación de fuerzas a través de una especie de guerra silenciosa, y de inscribirlo en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros» (Ib.).

Según Foucault el poder no es sólo impersonal y económico (§952) sino también omnipotente y omnicompreensivo, puesto que representa una especie de «máquina diabólica» que coge a todos en sus engranajes. Una imagen que expresa bien tal identidad o característica del poder entendi-do modernamente es el Panopticon de J. Bentham, esto es, un lugar utó-pico de reclusión en forma de anillo que en virtud de una torre erigida en su centro permite vigilar «los prisioneros de sus celdas circundantes, las cuales acaban por «interiorizar» y ejercer sobre sí la mirada reguladora del poder (cfr. L'occhio del potere, prefacio de Foucault a J. Bet-HAM, Panopticon, trad. ital., Venecia, 1983, ps. 7-30). La referencia al modelo «panóptico» – que sirve para subrayar eficazmente la omnipre-sencia del poder y de su «mirada» – no supone sin embargo la idea de un centro estatal o social del poder, o bien de una suprema «estancia de los golpes» de la cual dependería capilarmente la vida en común. En efecto, según nuestro autor, el poder, en cuanto omnipresente, no tiene «un lugar» preciso y privilegiado de residencia, puesto que vive en todas partes y «se ejerce a partir de innumerables puntos y en el juego de rela-ciones desiguales y móviles» (La volonta del sapere, cit., p. 83). En con-secuencia, el carácter omniinvasor del poder tiene un sentido muy dis-tinto del habitual y del teorizado por los filósofos de la Escuela de Frankfurt: «Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de agruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se reproduce a cada instante, en cada punto, o más bien en toda relación entre un pun-to y otro. El poder está en cualquier lugar: no porque englobe todo, sino porque viene de cualquier lugar» (Ib., p. 82; cursivas nuestras).

En otros términos, el poder del cual habla Foucault es aquella fuerza difusa que está en la base del «panoptismo diario» que informa a la so-ciedad: del manicomio a la escuela, de la oficina a la prisión (a cuyos me-canismos funcionales está dedicado el análisis de Vigilar y castigar). En consecuencia, puntualiza Foucault, «con “poder” no quiero decir “El Poder”, como conjunto de instituciones y de aparatos que garantizan

la sumisión de los ciudadanos en un Estado determinado. Con “poder”, no entiendo tampoco un tipo de sometimiento, que en oposición tendría la forma de la regla. Ni entiendo, en fin, un sistema general de dominio ejercido por un elemento o por un grupo sobre otro» (Ib.); «el poder no es una institución, y no es una estructura, no es una cierta potencia de la cual algunos estarían dotados: es el nombre que se da a una situa-ción estratégica compleja en una sociedad dotada» (Ib., p. 83). En con-clusión, el poder se identifica con el plexo relacional y la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes a una determinada sociedad: «Con el término poder me parece que se debe entender ante todo la multipli-cidad de las relaciones de fuerza inmanentes en el campo en que se ejercen y constituidas por su organización: el juego que a través de luchas y cho-ques incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que

estas relaciones de fuerza encuéntran unas en otras, para formar una ca-dena o un sistema, o, al contrario, las diferencias, las contradicciones que las aíslan unas de las otras; las estrategias, en fin, con las cuales rea-lizan sus efectos, y cuyo diseño general o cuya cristalización institucio-nal toman forma en los aparatos estatales en la redacción de las leyes, en las hegemonías sociales» (Ib., p. 82).

La novedad de esta teoría foucaultiana (que según algunos estudio-sos sería la parte mejor de su obra) resulta evidente sobre todo si se com-para con la doctrina marxista tradicional. La actitud de Foucault frente a Marx es doble. En efecto, por un lado él se refiere a éste como a un maestro y como al clásico por excelencia del pensamiento moderno: «Yo cito a Marx sin decirlo, sin poner comillas, y puesto que la gente no es capaz de reconocer los textos de Marx, paso por ser aquel que no lo cita. Un físico, cuando trabaja en física, ¿tiene quizás la necesidad de nom-brar a Newton o a Einstein? Los utiliza, pero no tiene la necesidad de las comillas, de notas a pie de página o de una aprobación elogiástica que pruebe hasta qué punto es fiel al pensamiento del Maestro. Y puesto que los otros físicos conocen lo que ha hecho Einstein, lo que ha inven-tado y demostrado, lo reconocen enseguida. Es imposible hacer historia sin utilizar una escuela de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. En el límite, nos podríamos preguntar qué diferen-cia hay entre un ser histórico y un ser marxista» (Metafísica del potere, cit., p. 134). Por otro lado, Foucault considera a Marx superado bajo muchos (y substanciales) puntos de vista. Al fundador del socialismo científico Foucault, como hemos visto, le reprocha ante todo la orientación economicista, o sea la idea del po-der como «superestructura» y la subordinación de las formas políticas a las económicas. Tras la huellas de Nietzsche, Foucault defiende en cam-bio el carácter estructural del poder, concebido como realidad fundado-

ra de la vida asociada (en cuyo interior no es tanto la relación de produc-ción lo que rige el poder, sino la forma del poder lo que consiente la «ob-tención de bienes»). En segundo lugar, nuestro autor reprocha a Marx la orientación macrofísica, o sea la tendencia a desatender las relaciones de poder elemental y local en favor de las grandes relaciones de fuerza encarnadas por las clases sociales y su proyección política que sería el Estado. Rechazando la opinión común de que «el padre, el marido, el patrón, el adulto, el profesor “representan” un poder estatal el cual a su vez “representaría” los intereses de una clase» (Entrevista con L. Fi-nas, «La Quinzaine Littéraire» 1977, 1, p. 5 y «L'Express», Foucault excluye que el poder «dependa» del Estado – y por consiguiente de la clase en el poder – y esté localizado principalmente en sus «aparatos». Coherentemente con su perspectiva «microfísica», él afirma en cambio la dependencia de los macro-mecanismos estatales respecto de los micro-mecanismos sociales: «No quiero decir que el Estado no sea importante; lo que quiero decir es que las relaciones de poder y en consecuencia el análisis que se tiene que hacer debe ir más allá del cuadro del Estado. Debe hacerlo en dos sentidos; ante todo porque el Estado, incluso con su omnipotencia, incluso con sus aparatos, está bien lejos de cubrir todo el campo real de las relaciones de poder; y después porque el Estado no puede funcionar más que sobre la base de relaciones de poder preexis-tentes. El Estado es superestructural en relación con toda una serie de redes de poder que pasan a través de los cuerpos, la sexualidad, la fami-lia, las actitudes, los saberes, las técnicas...» (Microfísica del potere, cit.,

página 16).

En tercer lugar, y en conexión con cuanto se ha dicho, Foucault criti-ca a Marx por su

tendencia a pensar en términos de oposiciones globales y binarias (Estado-súbditos, dominadores-dominados, 'burguesía-proleteriado), o sea por el dualismo entre «sujeto» y «objeto» de poder (con la correspondiente «dramatización maniquea de la historia). En realidad, según nuestro autor, en la realidad microfísica de lo cotidiano no son posibles grandes particiones entre dominadores y dominados, pues-to que cada individuo o grupo es, simultáneamente, lo uno y lo otro (por ejemplo, el obrero que toma el poder en la fábrica, pero lo ejerce a su vez en familia o en el ámbito del sindicato o del partido). El rechazo de la teoría marxista del poder esta acompañado por un rechazo paralelo del método y de las finalidades de la lucha marxista contra el poder. Las posiciones que nuestro autor pone bajo acusación son sobre todo:

- 1) la identificación de la lucha contra el poder con la lucha contra el Estado; 2) la centralidad revolucionaria de la clase obrera; 3) la organización sindical y política como instrumento de lucha; 4) el socialismo entendido como «proyecto» total. Por cuanto se refiere al primer punto, la concepción foucaultiana de la relación Estado-poder, es muy dis-

408

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 4p9

tinta de la marxista. En efecto, según Foucault, mientras el poder es organización positiva de la vida (y no simple represión), el Estado es una «integración institucional de las relaciones de poder» (La voluntad de saber, cit., p. 86), que expresa el nivel «general» del dominio y que posee una función negativa de interdicción. En consecuencia, situarse en el nivel «general» del Estado significa, según Foucault, alienarse en la abstracción y no darse cuenta de que si el poder es siempre «local», la crítica a él no podrá ser más que «local», o sea conducida en los poros efectivos de la sociedad. Tanto es así que los comunistas, partiendo de la falsa idea según la cual el poder se localizaría principalmente en el Estado y en sus aparatos, se han limitado a una simple gestión del poder estatal «en nombre» de otra clase, sin tocar los mecanismos de dominio operantes en el plano concreto de la praxis cotidiana. De ahí la «paradoja» de las revoluciones marxistas-leninistas de nuestro siglo, las cuales, en lugar de derribar el poder, se han limitado a substituir un cierto poder por otro. Por cuanto se refiere al segundo punto, Foucault opina que, no habiendo un lugar privilegiado del poder, no existen tampoco los lugares privilegiados de resistencia a él, como serían «el proletariado» del marxismo clásico o los «oprimidos por el Sistema» de cierta sociología de tipo frankfurtés. En efecto, si las relaciones de poder «no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia», estos últimos estarán presentes por todas partes: «No hay por lo tanto respecto al poder un lugar del gran Rechazo – alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario, sino algunas resistencias que son ejemplos de tipo: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, deslizantes, violentas, irreductibles, prontas al compromiso, interesadas o sacrificadas...» (Ib., página 85).

Estos puntos móviles de resistencia, que representan el inevitable envés de la medalla del poder, constituyen, en su conjunto, aquello que Foucault denomina la «plebe», entendiéndolo, con esta expresión, no una realidad sociológica definida, sino aquel elemento «que escapa en cierto modo a las relaciones de poder» y que se halla presente «en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los individuos mismos»

(Poteri e strategie, en «Les Révoltes Logiques» n. 4, 1877, ps. 89-07 y en «Auf. Aut», n. 164, 1978, ps. 22-30). En otras palabras, la base para una lucha de hecho contra el poder no reside en una clase – elevada a único y mitificado lugar de todas las represiones – sino en el elemento plebeyo (que se conecta al «cuerpo») presente en todo individuo de cualquier grupo, clase o cuerpo social. Según nuestro autor, como la trama de las relaciones de poder acaba por unir fuerzas distintas, así la trama de las relaciones de resistencia acaba por coagular elementos diversos: «es probablemente la codificación estratégica de estos puntos de resistencia lo que

hace posible una revolución, un poco como el Estado descansa en la integración institucional de las relaciones de poder» (La volonta di sapere, cit., p. 86). Esto no significa que Foucault crea en «macrofísicos» encuentros frontales entre fuerzas homogéneas y antitéticas, o en «dialécticos» saltos revolucionarios. A su juicio, la realidad consuetudina de la historia es otra: «los puntos, los nudos, los focos de resistencia están diseminados con mayor o menor densidad en el tiempo y en el espacio, haciendo sublevar a veces grupos o individuos de un modo definitivo, encendiendo de improviso ciertas partes del cuerpo ciertos momentos de la vida, ciertos tipos de comportamiento. ¿Grandes rupturas radicales, divisiones binarias y compactas? Tal vez. Pero mucho más a menudo nos encontramos con puntos de resistencia móviles y transitorios...» (Ib., página 85).

Por cuanto se refiere a la organización sindical y política, Foucault opina que sindicato y partido compartan inevitables formas de sujeción burocrática de los individuos a determinados mecanismos de poder: «Es fácil constatar cómo, para Foucault, cualquiera que sea el grupo de relaciones que se estabiliza alrededor de un proyecto implica enseguida la codificación de relaciones de poder. Así, ni el partido ni el sindicato pueden conducir un proyecto en cuanto el proyecto mismo es expresión de las relaciones de poder, de una codificación de relaciones de poder. Viceversa, la lucha contra el poder debe ser nómada: o sea, no organizada en un proyecto, ni en una institución, sino desarrollándose siguiendo la toma de poder para contrastarla, para oponerle resistencia» (V. Cotes-TA, ob. cit., p. 165). Esta desconfianza ante todo aquello que es «institución», «organización», «plan», «codificación», etc. explica la desconfianza de Foucault en relación con el «proyecto socialista», el cual, al igual de toda utopía, le parece peligrosamente totalizante y destinado a reproducir al infinito las formas de poder que se quiere derribar. En conclusión: «un proyecto socialista, en la perspectiva de Foucault, no se aparta del capitalista. Se presenta en cualquier caso como una forma de dominio de los individuos. La crítica al capitalismo en nombre de la “racionalidad” de este proyecto no somete a discusión la forma del poder. Sigue estando en su interior» (Ib., p. 169).

En consecuencia, más que en la línea del pensamiento revolucionario tradicional, la «geneología» de Foucault se mueve en el horizonte de un neo-anarquismo post-marxista basado en la idea de un descentrado y nunca concluido proceso de lucha contra los aspectos «microfísicos» y sin rostro del poder cotidiano.

## PROBLEMÁTICA DE LA SUBJETIVIDAD.

La última fase de la producción teórica e histórica de Foucault está estrechamente conectada con la filosofía del poder de la cual se ha hablado en el párrafo anterior y se caracteriza por una original reconsideración de la historia de la sexualidad a la luz de los nexos entre poder, saber y placer (y de la problemática – siempre central en nuestro autor – del emerger del sujeto <<moderno>>).

La hipótesis metodológica subyacente a *La voluntad de saber*, el volumen que abre *l'Histoire de la sexualité*, es parecida a otras «genealógicas» foucaultianas: la sexualidad, análogamente al hombre de *Les mots et les choses*, es una invención «reciente», de la cual puede identificarse históricamente el nacimiento y prever la muerte. Obviamente, la sexualidad de la que habla Foucault no es la sexualidad en cuanto tal, sino la sexualidad como objeto de saber y dispositivo de poder, o sea como el conjunto de las estrategias desarrolladas por el Occidente moderno para tener sometidos, a través de un saber-que-es-poder, los cuerpos de los hombres: «Los lectores que esperaran aprender de qué modo la gente durante siglos ha hecho el amor o cómo se le ha prohibido hacerlo – advierte Foucault en el prólogo de la edición italiana – pueden quedar desilusionados. No he querido hacer una historia de los comportamientos sexuales en las sociedades occidentales, sino tratar un tema mucho más austero y circunscrito: ¿de qué modo estos comportamientos han llegado a ser objeto de saber? ¿Cómo, o sea por qué vías y por qué razones, se ha organizado este campo de conocimiento que, con una palabra reciente, la llamamos “sexualidad”? Aquello que los lectores encontrarán aquí es la génesis de un saber – un saber que quisiera ligar de nuevo sus raíces, en las instituciones religiosas, en las formas pedagógicas, en las prácticas médicas, en las estructuras familiares, allá donde se ha formado, pero también en los efectos de coerción que ha podido tener sobre los individuos, una vez que los había persuadido del deber de descubrir en sí mismos la fuerza secreta y peligrosa de una “sexualidad” (*La volonté de savoir*, trad. ital., Milán, 1978, p. 7). Está claro que la «coerción» aludida en la que se concretiza el moderno dispositivo sobre el sexo debe ser entendida según el característico esquema «microfísico» de Foucault, o sea de acuerdo con una red anónima de reglas y de prescripciones, sea negativas (que instituyen aquello que no es lícito hacer) sea positivas (que instituye aquello que está bien hacer). En todo caso, «no hay una estrategia única, general, que sirva a toda la sociedad y se refiera de modo uniforme a todas las manifestaciones del sexo» (Ib., p. 92); «hay que hacer aún un paso, renunciar al personaje del Príncipe y descifrar

los mecanismos de poder a partir de una estrategia inmanente de relaciones de fuerza» (Ib., p. 86); «antes que reconducir a la forma única del Gran Poder todas las violencias infinitesimales que se ejercen sobre el sexo, todas las miradas inquietas que se dirigen hacia él y todos los escondrijos por los que se cancela toda posibilidad de conocimiento, se trata de sumergir la abundante producción de los discursos sobre el sexo en el campo de las relaciones de poder multiformes y móviles» (Ib., p. 87). En consecuencia, el análisis de Foucault versará sobre los llamados «centros locales» del *pouvoir-savoir*, por ejemplo sobre las relaciones que se establecen entre penitente y confesor, fiel y director de conciencia, niño y educador, etc. Él reúne de todos modos «cuatro grandes conjuntos estratégicos» que, a partir del siglo XVIII, habrían desarrollado, respecto al sexo, dispositivos específicos de saber y de poder. Tales conjuntos se concretizan en la «Histerización del cuerpo de la mujer» en la «Pedagogización del sexo del niño», en la «Socialización de las conductas pro-creadoras» y en la «Psiquiatrización del placer perverso» (Ib., ps. 92-93). De este modo, en la

preocupación del sexo, que crece durante todo el siglo XIX, se delinearían «cuatro figuras, objetos privilegiados de saber, destino, punto de unión para las operaciones del saber: la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja malthusiana, el adulto perverso; cada una es el correlato de una de estas estrategias que, cada cual a su modo, han atravesado y utilizado el sexo de los niños, de las mujeres y de los hombres» (Ib., ps. 93-94).

La tesis de Foucault acerca de la «mise en discours» del sexo por parte de nuestra civilización («el discurso del sexo, desde hace ya tres siglos, se ha multiplicado más bien que enrarecido» Ib., p. 49), parece chocar contra la difundida opinión según la cual el sexo, desde la Contrarreforma hasta los tiempos actuales, habría estado substancialmente «prohibido» y puesto bajo silencio. En realidad, replica Foucault, también los modos negativos de relacionarse con el sexo (como prohibiciones o censuras) presupone una «atención» positiva hacia él, traduciéndose de hecho, como sucede en la católica «confesión de la carne» católica, en una desmesurada «proliferación» de discursos sobre el sexo, o sea en una «incitación» sistemática a hablar de él. Tomamos como ejemplo de la pastoral católica – dice Foucault – y del sacramento de la penitencia después del Concilio de Trento. Ciertamente, las demandas formuladas en los manuales de confesión del Medioevo y un buen número de las que se hacían en el siglo XVII pierden fuerza, en cuanto «se evita entrar en los particulares que algunos, como Sánchez o Tamburini, creyeron durante mucho tiempo indispensables para una confesión completa: posición correspondiente de las parejas, actitudes, gestos, tocamientos, momento exacto del placer – todo un recorrido meticuloso del acto sexual en su misma operación. La discreción se recomendaba cada vez con más insistencia» (Ib.,

412

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 413

p. 20). Pero si la lengua puede ser castigada, continúa nuestro autor, la extensión de la confesión, y de la confesión de la carne, no deja de crecer, porque la Contrarreforma se esfuerza en todos los países en acelerar el ritmo de la confesión anual, dando cada vez más importancia a los pecados del sexo: «pensamientos, deseos, imaginaciones voluptuosas, placeres, movimientos conjuntos del alma y del cuerpo, todo esto debe entrar ya, y en los particulares, en las prácticas respectivas de la confesión y de la dirección de conciencia. El sexo, según la nueva pastoral, ya no debe ser nombrado sin prudencia... se debe decir todo» (Ib., p. 21). El individuo moderno se transforma, a principios de los tiempos modernos, en un experto del arte de examinar sus propios impulsos prohibidos y sus propias «intenciones» pecaminosas: «El hombre, en Occidente, se ha convertido en una bestia de confesión» (Ib., p. 55).

Tomemos otro ejemplo: el de los centros de enseñanza del siglo XVIII. A primera vista, observa Foucault, se puede tener la impresión de que no se tiene en cuenta el sexo. «Pero basta echar una mirada sobre los dispositivos arquitecturales sobre los reglamentos de disciplina y sobre toda la organización interior: nunca dejan de hablar de él. Los constructores han pensado en ello, y explícitamente. Los organizadores lo toman en consideración de un modo permanente. Todos los detentores de una parte de autoridad están en estado de alarma constante, que la organización, las precauciones tomadas, el juego de los castigos y de las responsabilidades renuevan sin tregua. El espacio de la clase, la forma de las mesas, la disposición de los patios de

recreo, la distribución de los dormitorios (con o sin paredes divisorias, con o sin cortinas), los reglamentos de vigilancia previstos en el momento de ir a la cama y durante el sueño, todo esto remite, del modo más prolijo, a la sexualidad de los niños (Ib., p. 29). En síntesis, desde el punto de vista de Foucault, la prohibición oficial del sexo, en los últimos siglos, no sería más que «una trampa y una coartada, para esconder la consagración de toda una cultura al imperativo sexual (J.

BAUDRILLIARD, *Dimenticare Foucault*, Bologna, 1977, p. 71).

En este punto, resulta evidente cómo el discurso desarrollado en la Voluntad de saber esté en neta contraposición a la llamada «hipótesis represiva» de raíz reichiana y freudo-marxista, según la cual el poder, en la era capitalista-moderna habría puesto en marcha un dispositivo de prohibición del sexo tout-court: «Entendámonos bien; no pretendo negar que el sexo ha sido prohibido, bloqueado, enmascarado o desconocido desde la edad clásica en adelante; tampoco quiero decir que a partir de aquel momento lo ha sido menos que en el pasado. No digo por lo tanto que la prohibición del sexo sea una ilusión, sino que es una ilusión hacer de ella el elemento fundamental y constitutivo a partir del cual se podría escribir la historia de lo que se ha dicho a propósito del sexo desde el

inicio de la edad moderna. Todos estos elementos negativos – prohibiciones, rechazos, censuras, negaciones – que la hipótesis represiva reúne en un gran mecanismo central, destinado a decir no, son probablemente sólo elementos que desarrollan un rol local y táctico en una transposición en discurso, en una técnica de poder, en una voluntad de saber que está lejos de reducirse a ellos» (Ib., p. 17). En otras palabras, el límite de la «difundidísima» hipótesis represiva (recuperada por Marcuse) consistiría en no haber comprendido que los mecanismos que ponen en el bando oficial el sexo también forman parte, si bien se mira, de un diseño estratégico total, aunque esté articulado microfísicamente, dirigido a dar importancia a la sexualidad y a favorecer una verdadera «explosión discursiva» en torno a ella: «Lo esencial es la multiplicación de los discursos sobre el sexo, en el campo de ejercicio mismo del poder: la incitación institucional a hablar de él, y cada vez más; obstinación de las instancias del poder a oír hablar de él y a hacerlo hablar en la forma de la articulación explícita y de los particulares indefinidamente acumulados» (Ib., página 20).

Este programa de «incitación» al deseo del sexo, a partir del siglo XIX ha acabado desembocando en una verdadera exasperación (en positivo) de éste, o sea en un imperativo a la sexualidad. En efecto, «creando aquel elemento imaginario que es el “sexo” » (Ib., p. 139) asumido como hecho de «significante único y significado universal» (Ib., p. 137), el moderno dispositivo de sexualidad ha suscitado el «deseo de tenerlo, deseo de acceder a él, de descubrirlo, de liberarlo, de articularlo en discurso, de formularlo en verdad. Ha constituido “el sexo” como deseable. Y esta deseabilidad del sexo fija a cada uno de nosotros en el imperativo de conocerlo, de sacar a la luz su ley y su poder» (Ib., p. 139). Tanto es así que esta voluntad de saber sobre el sexo, que de hecho funciona como medio para introducir efectos de poder en los contactos de placer entre los cuerpos (y de la cual es una manifestación el mismo psicoanálisis), en tiempos recientes se ha concretizado no sólo en una «monarquía del sexo», sino también en una promesa ficticia de «liberación» humana a través del sexo mismo: «Se evocan a menudo innumerables procedimientos a través de los cuales el Cristianismo antiguo nos había hecho detestar el cuerpo; pero pensemos un poco en todas estas astucias con las cuales, desde hace muchos siglos, hemos sido empujados a amar el sexo, con las cuales se ha hecho deseable su conocimiento, y precioso aquello que se dice de él; con las cuales hemos sido incitados incluso a poner en



marcha todas nuestras capacidades para sorprenderlo, y atados al deber de extraer la verdad de él; con las cuales hemos sido inculcados por haberlo desconocido durante mucho tiempo. Es de estas astucias, de lo que, hoy, deberíamos sorprendernos. Y debemos pensar que un día, quizás, en otra economía de los cuerpos y de los placeres, ya no

414

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 415

se entenderá bien cómo las astucias de la sexualidad, y del poder que sostiene su dispositivo, han conseguido someternos a esta austera monarquía del sexo, hasta el punto de destinarnos al deber sin fin de forzar su secreto y de arrancar a esta sombra las confesiones más verdaderas. Ironía de este dispositivo: nos hace creer que de él depende nuestra “liberación”» (Ib., ps. 141-42).

En verdad, advierte Foucault, mostrando cómo su objetivo polémico no es el sexo o la carne, sino el dispositivo y el deseo (artificial) del sexo, no hay que creer que, aceptando el sexo, se rechaza el poder; al contrario, se sigue en el hilo del dispositivo general de sexualidad. Es necesario liberarse de la institución del sexo si se quiere hacer frente a los pretextos del poder, con un vuelco táctico de los diversos mecanismos de la sexualidad, los cuerpos, los placeres, los saberes, en su multiplicidad y en su posibilidad de resistencia. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres» (Ib., p. 140). Después de un intervalo de algunos años, nuestro autor, en el año mismo de su muerte (1948), publicó *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*. En estos dos volúmenes, que constituyen la continuación de su investigación acerca de la sexualidad, Foucault ha cambiado, por lo menos en parte, el proyecto inicial de su obra, retrocediendo en el tiempo el objeto de su propia investigación. En lugar de partir de la pastoral católica – que deja de servir de punto de partida, para ser punto de llegada – Foucault parte ahora de la Grecia clásica, mostrando cómo en ella la esfera sexual no es separable de un núcleo de prácticas y de «tecnologías del sí» que conciernen al cuerpo y a la vida familiar y social. El uso de los placeres (*L'usage des plaisirs*) se mueve en el campo de la «moral», enfocando aquel ideal del dominio de sí que está en la cima de la escala de valores del mundo griego. El cuidado de sí (*Le souci de soi*) se detiene en la vida romana de los primeros siglos después de Cristo y estudia el paso del ideal helénico del «dominio de sí» al nuevo ideal del «cuidado de sí» (*cura sui*) – focalizando sus efectos en la vida de pareja, en el matrimonio y en las prácticas sexuales. La foucaultiana *Mistoire de la sexualité* acaba con *Les aveux de la chair*, un volumen (hasta ahora inédito) referente al Cristianismo y a los Padres de la Iglesia.

Al término de la filosofía foucaultiana del poder y de la sexualidad no puede dejar de surgir, una vez más, la cuestión del «sujeto». En efecto, si por un lado Foucault ha querido ser el teórico de la muerte del hombre y ha querido pensar en el vacío del sujeto desaparecido – ahora ya disuelto, como «puñado de arena», por las prácticas anónimas del saber y del poder – por otro lado, sobre todo en los últimos tomos de la *Historia de la sexualidad*, ha parecido prestar mayor «atención» al sujeto y a sus modalidades de autoconstitución, aunque sea a partir de

determinadas prácticas: «Una subjetividad sin Sujeto, por lo tanto, o sea un sujeto que

actúa en el espacio de sus prácticas, que se constituye en el horizonte de sus problematizaciones: la figura propuesta por Foucault llega a ser al fin, en el *Uso de los placeres* y en *El cuidado de sí*, la de un sujeto que se edifica, se construye en sus prácticas... Sin su libre (noción insensata, sobre todo para el historiador) el sujeto, para Foucault, es con todo capaz de imaginación y de proyecto. El campo en el cual se ejerce esta continua transformación es precisamente el campo de las prácticas históricas. Se podría hablar entonces de constitución y de transformación histórica de sujetos únicos, de un conflicto interminable con el cual el sujeto reelabora y transforma las coordenadas de su subjetividad» (A. Dal Lago, *Un metodo nella follia*, en *¿. Vv.*, *Effetto Foucault*, Milán, 1986, p. 65). Tanto es así que nuestro autor, en un apéndice a un estudio de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, con una tesis que a algunos les ha parecido una especie de testamento filosófico, ha proclamado recientemente: «Debemos promover nuevas formas de subjetividad, renegando del tipo de individualidad que nos ha sido impuesto durante muchos siglos» (H. L. Dreyfus y P. Kmetz, *Now, Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, 1982, trad. francesa en *Michel Foucault, un parcours philosophique*, París, 1985, ps. 301-302).

Sobre esta nueva problemática del pensamiento de Foucault – o sea sobre el «lugar del sujeto» – se ha fijado la atención de las críticas más recientes, en particular de las más sensibles al «efecto Foucault». Escriba, por ejemplo, Pier Aldo Rovatti: «Reaparece aquí la cuestión de la subjetividad, que a mí me parece el verdadero tema del último Foucault. Él ha mostrado, tanto describiendo el “panopticon” benthamiano como la historia de la “confesión”, que la idea moderna de sujeto se producía como efecto de múltiples prácticas de poder y de saber y por lo tanto que se trataba de una “construcción” a despecho de todo mito fundador de la subjetividad. Pero él después ha afirmado que hoy el problema principal es el de localizar nuevas formas de subjetividad. ¿Cuáles pueden ser los rasgos de una identidad que se substrahe a la “construcción” del sujeto? ¿Qué es un sujeto en la época de la microfísica de los poderes? Es hipotetizable que esta pregunta haya seguido trabajando durante mucho tiempo y silenciosamente entre las líneas de los libros y de los ensayos de Foucault; y que, al fin, a través de la vuelta a lo largo de la sexualidad y una retrotracción histórica más acá del nacimiento del individuo moderno, haya encontrado el camino, no para una respuesta, sino para dibujarse explícitamente en el centro de un horizonte teórico que parecía excluirse» (Aa. Vv., *Effetto Foucault*, cit., p. 12).

Después de partir de una proclamación estructuralista de la muerte del hombre y del sujeto, el último Foucault parece, por lo tanto, arribar,

416

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 417

por lo menos a nivel de exigencia profunda (más que de un verdadero desarrollo doctrinal), a una post-estructuralística problemática de la subjetividad.

955. LACAN: EL «RETORNO A FREUD» Y LA REVOLUCIÓN COPERNICANA PSICOANALÍTICA.

Jacques Lacan nació en París en 1901. Obtuvo la licenciatura en medicina y la

especialización en psiquiatría, se dedicó ante todo a estudios de psicosis paranoia y, más tarde, a la psicología de lo profundo. Su aparición en la escena psicoanalítica tuvo lugar en 1936, con la presentación, en el XIV Congreso Psicoanalítico Internacional, celebrado en Marienbad, de un artículo sobre el «estadio del espejo». A partir de 1952 enseñó durante diez años en el Hospital de Saint-Anne (con un auditorio de médicos), pasando posteriormente a la École Normale. En 1964, cada vez más en polémica con el psicoanálisis oficial y con la Société Française de Psychanalyse, fundó la EFP (en un principio la Ecole Française de Psychanalyse y después Ecole Freudienne de Paris), una sociedad privada de investigación y de estudios analíticos, que se proponía una nueva fundación del psicoanálisis a través de un retorno a la «verdadera» doctrina de Freud. Después de 1966, gracias a la publicación, en un único volumen, de la mayor parte de sus trabajos, llegó a ser uno de los principales puntos de referencia de la cultura francesa, y fue saludado como uno de los «maitres à penser» del estructuralismo. Desde 1968 dirigió la revista del EFP «Scilicet». Alrededor de su Escuela han gravitado numerosos estudiosos y seguidores procedentes del psicoanálisis, de la lingüística, de la filosofía y de la crítica literaria. Entre ellos recordamos psicoanalistas como J. Laplanche, J. B. Pontalis, F. Guattari; críticos como J. Kristeva; filósofos como G. Deleuze y los llamados «Nouveaux Philosophes». Lacan murió en París el 9 de septiembre de 1981, poco después de haber disuelto, a causa de tensiones internas con los alumnos, su «École Freudienne» (que ha ejercido influencias notables también en Italia, dando origen a distintos grupos o escuelas).

La mayor parte de los trabajos de Lacan (seminarios, lecciones y conferencias) están contenidos en las novecientas páginas de los *Ecrits*, que representan la principal fuente (aunque no exclusiva) de su pensamiento. Entre los artículos y ensayos no comprendidos en los *Ecrits* recordamos: *La psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932). *Les formations de l'inconscient* (1956-57) y los volúmenes del *Séminaire* (que incluyen los textos de los seminarios anuales que Lacan comenzó a publicar desde 1973).

Jacques Lacan ha estado en el centro de numerosas discusiones y polémicas, y ha aparecido contradictoriamente como «un genio del psicoanálisis» o como «un histrión de la pseudo-ciencia»; como «la mente que ha sabido abrir nuevos horizontes a la psicología de lo profundo» o como «el estudioso-impostor que ha traicionado a Freud y al psicoanálisis»; como «una de las más grandes figuras del pensamiento actual» o como un “guru” de éxito efímero», etc. Y aún hoy el debate está todavía abierto, aunque parte del público culto parezca haber relegado a Lacan y al lacanismo al museo de las ideas indescifrables y ya démodées, suscitando las protestas de aquellos estudiosos que ven en él «uno de los pensamientos más fuertes y desconocidos de nuestro tiempo» (C. Clément, *Vita e leggenda de Jacques Lacan*, trad. ital., Roma-Bari, 1982, p. 3). Cualquier juicio que se quiera expresar sobre Lacan, nos parece cierta-mente, según lo que escribe Anika Rifflet-Lemaire (Jacques Lacan, Bruselas, 1970, trad. ital., Roma 1972, p. 297) que «él ha sabido poner la nave de su pensamiento en una audaz vanguardia; discutida, pero que no puede ser ignorada ni descuidada por quien actualmente quiera hablar de filosofía del hombre» o, por lo menos, de historia de la filosofía y de la cultura contemporánea.

La construcción psicoanalítica de Lacan resulta extremadamente compleja y se caracteriza en un lenguaje, o mejor, en un «estilo» – entre brillante y retorcido – que ha producido, por su coquetería manierística y por su retórica oscura (degenerada, a nivel de escuela, en formas de barroquismo extremo) una verdadera fama de «ilegibilidad», que hará deplorar a muchos la ya mencionada tesis de Popper según la

cual «mi-rar a la simplicidad y a la claridad es un deber moral de los intelectuales: la falta de claridad es un pecado y la pretenciosidad un delito» (Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico, Roma, 1983, p. 70). Por otra parte, su pensamiento manifiesta, para quién se interna en él con paciencia, una estructura lógica coherente que sirve, si no para ex-tirpar por lo menos para reducir la communis opinio de su «incomprensibilidad». Dejando de lado programáticamente los aspectos más técnicos y «esotéricos» de su obra, pasaremos a reseñar algunos temas que retornan con mayor insistencia en sus trabajos, hasta el punto de poder considerarlos como «grandes ejes» del pensamiento de Lacan – los mismos, por otro lado, que presentan mayor importancia desde el punto de vista filosófico –. Nuestra exposición versará sobre todo en los *Écrits*, aunque teniendo directa o indirectamente presentes también las otras fuentes. Para facilitar la comparación con el texto original, que para un autor en el límite de lo «intraducible» como Lacan resulta indispensable, mencionaremos, al mismo tiempo, la edición francesa y la italiana. Desde el principio, Lacan ha querido ser una especie de «Lutero del psicoanálisis» (como ha sido definido) que intenta propugnar un «retor-

418

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 419

no a Freud» parecido al «retorno a Marx» que perseguirá Althusser. En efecto, Lacan acusa a la psicología tradicional, empezando por la praxis norteamericana del psicoanálisis, de haber «traicionado» o «domesticado» la ruptura epistemológica de Freud, desviando su herencia científica hacia teorías y prácticas erróneas. En el interior de este proclamado retorno al Maestro, Lacan se ha propuesto efectuar una nueva lectura de Freud que, captando su espíritu auténtico (más allá de las trabas positivistas) fuera simultáneamente capaz de tener en cuenta los instrumentos más avanzados del saber contemporáneo, empezando por la lingüística y el estructuralismo. En virtud de tal operación, Lacan ha querido erigirse, en el ámbito del saber actual, en el hermeneuta genuino y el continuador legítimo de Freud. Esta declarada «fidelidad» al Maestro (duramente contestada por la Asociación Psicoanalítica Internacional) se configura como una tesis recurrente – defendida hasta la paradoja – de la obra de Lacan. Tanto es así que en el último de sus «seminarios», él, dirigiéndose al público, sostenía: «C'est a vous d'être lacaniens, si vous voulez. Moi je suis freudien» («Seminario de Caracas», julio 1980, en *L'Ane*, n. 1, abril-mayo 1981, p. 30).

El «retorno a Freud» propuesto por Lacan encuentra uno de sus centros focales en la «revolución copernicana» (*révolution copernicienne*) iniciada por el padre del psicoanálisis mediante una obra de «dislocación» de la conciencia antitética a la perspectiva egológica y logocéntrica de la filosofía de Occidente. Dislocación gracias a la cual «el centro verdadero del ser humano no está ya en el mismo sitio que una entera tradición humanística le asignaba» (*Écrits*, París, 1966, p. 401; Scritti, trad. ital., a cargo de G. Contri, Turín, 1974, p. 391). De acuerdo con Freud en la opinión de que «el yo no es señor de su propia casa» y en considerar el inconsciente como la verdadera «estructura» y la auténtica «voz» del individuo, Lacan propone en efecto una especie de re-definición «anticartesiana» del hombre interpretada mediante algunas frases paradójicas: «pienso donde no soy, por lo tanto soy donde no pienso» («je pense ou je ne suis pas, donc je suis ou je ne pense pas»); no soy, allá donde soy

el recreo de mi pensamiento; pienso en aquello que soy, allá donde no pienso pensar» (Ecrits, p. 517; Scritti, ps. 512-13). En otros términos, negando que el hombre esté ante todo en el cogito (= allá don-de él aparece como «el recreo del propio pensamiento») y allá donde «el ser está presente en la consciencia») y afirmando que el hombre mora preferentemente en el «inconsciente» (= allá donde él piensa pensar y allá donde el ser está abstraído a la consciencia), Lacan, con su anti-cogito, sostiene por lo tanto – tras las huellas de Freud – que el individuo resulta vivido o habituado por una *x* locuente profunda (= el Es), ante lo cual se encuentra en una situación de radical sujeción: «“El hombre es hablado” condensa todo el Freud de Lacan. Pero entonces, ¿quién es el

hablante? Si el Yo es destinado, Otro habla en el hombre: el Inconsciente, estructurado por el propio Lenguaje»; «El Yo, por su función puramente defensiva y por lo tanto narcisista, no es más que el sujeto imaginario, o sea sujetado sin verdadera autonomía o libertad por conflictos o por desconocimientos alienantes» (M. Francioni, *Psicoanálisis lingüística ed epistemología in Jacques Lacan*, Turín, 1978, p. 12).

Tanto es así que Lacan, destronando el yo de su pedestal tradicional y lanzando el último ataque freudiano al «narcisismo universal», escribe que «El Yo está estructurado exactamente como un síntoma. Es el síntoma humano por excelencia, la enfermedad mental del hombre» (Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud (1953-1954), París, 1975; Turín, 1978, p. 20)- Antihumanismo estructuralista y anti-humanismo freudiano forman por lo tanto, en nuestro autor, una misma cosa:,<

Estos rasgos del pensamiento de Lacan son los que más lo acercan a Lévi-Strauss y a su teoría del hombre como efecto de un código simbólico arraigado en las estructuras inconscientes de la psique ((944). En consecuencia, como escribe J. M. Palmier, «Es fácilmente comprensible la referencia que encontramos en los escritos de Lacan a las obras de Lévi-Strauss. A menudo éste, en el plano colectivo de las estructuras sociales, experimenta la misma verdad que el psicoanálisis descubre, continuamente, en el inconsciente del sujeto» (Lacan, *le Symbolique et l’Imaginaire*, París, 1972; Guida a Lacan, Milán 1975, p. 19).

420

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 4p]

#### 956. LACAN: INCONSCIENTE Y LENGUAJE.

La tesis central del psicoanálisis de Lacan – sin duda la más conocida y la más característica de su obra – es aquella según la cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje: «el inconsciente es lenguaje» (Écrits, p. 866; Scritti, p. 871); «el secreto del inconsciente está en tener efecto de palabra, en ser estructura de lenguaje» (Ecrits, p. 838; Scritti, 841); «el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Y no se trata de una analogía, quiero decir verdaderamente que su estructura es la del lenguaje» (Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, cit., p. 163). Pero si el inconsciente es palabra – «qa parle», «el Es habla», repite varias veces Lacan – y si «en él se mueve un material según leyes que son las descubiertas por el estudio de las lenguas positivas, o sea las lenguas que son o fueron efectivamente habladas» (Ecrits,

p. 594; Scritti, p. 589) resulta evidente que el psicoanálisis, para desarrollar de un modo adecuado su propia tarea de hermenéutica de lo profundo, deberá remitirse a la lingüística – según la explícita tesis sostenida por Lacan en el Congreso de Roma de 1953 – «La lingüística aquí nos puede servir de guía, puesto que éste es su rol en el ápice de la antropología contemporánea, y no podremos permanecer indiferentes a ella» (Ecrits, p. 284; Scritti,

PPágina 277)

Aclarando el significado de su «ortodoxo» retorno a Freud, nuestro autor sostiene que su originalidad con respecto al fundador del psicoanálisis no consiste en su «descubrimiento» de la lingüística del inconsciente, ya efectuada por el Maestro, sino en la cuidadosa utilización de los estudios actuales de la lingüística estructural, según el camino ya recorrido por Lévi-Strauss por lo que se concierne a la antropología. Preferentemente iluminadoras, a este propósito, son las declaraciones efectuadas a Pietro Caruso: «a cualquier nivel, cuando realiza un análisis del inconsciente, Freud hace siempre un análisis de tipo lingüístico. Antes de que la nueva lingüística naciera, Freud ya la había inventado. Vd. me pregunta en qué me diferencio de Freud: he aquí, precisamente en esto, en el hecho de que yo conozco la lingüística. Él no la conocía, no ha podido por lo tanto darse cuenta de que aquello que hacía era ya lingüística, y la única diferencia entre su posición y la mía está en el hecho de que yo, abriendo un libro suyo, digo enseguida: esto es lingüística. Puedo decirlo porque la lingüística ha nacido pocos años después del psicoanálisis. Saussure la ha comenzado poco después de que Freud, en su Interpretación de los sueños, había escrito un verdadero tratado de lingüística. Esta es mi “distancia” de Freud» (Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, cit., ps. 163-64).

Aunque el Es «hable», su discurso según Lacan, se configura como «discurso de lo Otro». Del término Otro – y ésta es una de las muchas

dificultades de «lectura» de los Ecrits – nuestro autor no ofrece una (explícita) definición formal, limitándose a utilizarlo en varias acepciones (aunque estrechamente ligadas entre sí). El Otro es a veces el orden simbólico y lingüístico en el cual el deseo, para expresarse, está obligado a moverse; a veces el inconsciente; a veces la intersubjetividad puesta en acto por el diálogo analítico; a veces la Madre o el Padre, etc. En la acepción freudiana más importante el Otro es por lo tanto el inconsciente en cuanto otro del sujeto consciente: «Nous enseignons suivant Freud que l'autre est le lieu de cette mémoire qu'il a découverte sous le nom d'inconscient...» («nosotros enseñamos siguiendo a Freud que el Otro es el lugar de la memoria, descubierto por él bajo el nombre de inconsciente...»; Ecrits, p. 575; Scritti, p. 571). En efecto, desde el punto de vista de la vida consciente, el Es no puede dejar de asumir la forma de un discurso o de un mensaje procedente de «otro lugar» (el Es como lugar del olvido y del remordimiento y, al mismo tiempo, como registro de «otra» memoria). En otros términos, el Otro, desde este punto de vista, se configura como «la subjetividad impersonal del Inconsciente – estructurado por leyes objetivas –, agente “desde aquí” de la ficción del “Yo” » (M Francioni, ob. cit., p. 22).

En cuanto «discours de l'Autre» (recordamos que Freud ya había denominado el inconsciente eine andere Schauplatz, o sea como «otra escena» respecto a la escena de la conciencia correspondiente), el Es resulta indescifrable para la cotidianidad consciente del sujeto: «¿Cuál es, pues, este otro – escribe Lacan con un giro de frase que parece recuperar, en clave psicoanalítica, la temática platónica y agustiniana del “huésped secreto” – al cual estoy atado más que a mí, si en los más íntimos pliegues de mi identidad es él quien me agita a mí mismo?» (Ecrits, p. 524; Scritti, p. 519). Tanto es así que precisamente para descodificar el ignoto lenguaje del Otro ha

surgido el psicoanálisis, o sea «una ciencia nueva, que es la ciencia de un nuevo objeto: el inconsciente» (L. Althusser Freud et Lacan en Positions, París, 1976, trad. ital., Roma 1977, n. e. 1981, P. 9). Ciencia de geroglíficos psíquicos de la que Freud, según Lacan, representa el inmortal Champollion. En esta técnica decodificadora del Es – que habla porque sufre, y cuanto más sufre más habla – el psicoanálisis es en efecto una «auscultación» programática de la vida psíquica profunda que brota del presupuesto según el cual la única vía a la verdad del inconsciente es el lenguaje: «Que el inconsciente, se diga por sí mismo, tal es pues el proyecto lacaniano» (A Kremer-Marietti, Lacan et la rhétorique de l'inconscient, París, 1981, trad. ital., Roma, 1978, p. 170).

Afirmando que «la verdad sólo puede decirse a medias» y que «no existe ningún meta-lenguaje, porque todos los llamados meta-lenguajes tienen necesidad del lenguaje para expresar alguna cosa», Lacan lo que pretende es repetir la tesis de la primacía del lenguaje y el hecho de que

422

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 423

el inconsciente se manifiesta sólo a través del lenguaje y como lenguaje. Dando por sentado que el inconsciente es «deseo que llega a ser lenguaje» salta a un primer plano la necesidad ya mencionada de un psicoanálisis lingüístico debidamente equipado para penetrar en los laberintos del «oscuro hablar» del Es, o sea de una psicología que emancipándose definitivamente de «toda filosofía salida directamente del Cogito» (Ecrits, p. 93; Scritti, p. 87) pueda proporcionar una descripción «científica» del sujeto aun más rigurosa que la de Freud. Y esto en virtud de una especie de «estilística estructural del inconsciente» (J. M. Avzias, La chiave dello strutturalismo, cit., p. 146), elaborada con los instrumentos actuales de la lingüística, de la logística y del cálculo combinatorio.

Obviamente, la realización de tal proyecto presupone la certeza – vital para todo psicoanálisis y para el de Lacan en particular – de que el discurso del inconsciente se trasluzca de algún modo a partir de la trama y de las afecciones del discurso consciente, a través de las llamadas «formaciones del inconsciente» (salidas ingeniosas, lapsus, sueños). En efecto, desde el punto de vista de nuestro autor el discurso humano se parece a aquellos manuscritos que tienen dos textos, uno de los cuales ha sido cancelado y recubierto por otro, de modo que el primero puede ser vislumbrado sólo a través de los errores del segundo, o sea a través de los «agujeros de sentido» del discurso consciente: «la vérité de l'inconscient est des lors a situer entre les lignes» (<

De ahí las igualmente conocidas caracterizaciones lacanianas del síntoma: «El síntoma aquí es el significante de un significado arrancado de la consciencia del sujeto. Símbolo escrito en la arena de la carne y sobre el velo de Maya, participa del lenguaje a través de la ambigüedad semántica que ya hemos puesto de relieve en su constitución» (Ecrits, p. 280; Scritti, p. 274); «el síntoma se resuelve por entero en un análisis de lenguaje, puesto que él mismo está estructurado como un lenguaje, es lenguaje cuya palabra debe ser liberada» (Ecrits, p. 269; Scritti, p. 262). Tanto es así que la locura es «la libertad negativa de una palabra

que ha renunciado a hacerse conocer» (Ecrits, p. 279; Scritti, p. 273). En

consecuencia, si bien la verdad del Es se esconde bajo miles de formas y pa-recidos, ella, gracias al psicoanálisis, puede ser sacada a la luz: «la verdad se puede encontrar ; casi siempre está ya inscrita en otros sitios. Esto es – en los movimientos: Y este es mi cuerpo, es decir el núcleo histórico de la neu-rosis en el cual el síntoma histórico muestra la estructura de un lenguaje y se descifra como una inscripción que, una vez tomada puede ser destruida sin grave pérdida; – en los documentos de archivo, también: y son los re-cuerdos de mi infancia, impenetrables al igual que ellos, cuando no conoz-co su procedencia; – en la evolución semántica: y esto responde al stock y a las acepciones del vocabulario que me es conocido, así como a mi estilo y a mi carácter; – en las tradiciones, y desde luego en las fábulas que de forma heroicizada vehiculan mi historia; – en la huellas, en fin, que de esta historia conservan inevitablemente las distorsiones, hechas necesarias por la unión del capítulo adulterado con los capítulos que lo encarnan, y de las que mi exégesis establecerá el sentido (Ecrits, p. 2S9; Scritti, ps. 252-53).

En su intención de descifrar la «retórica del inconsciente», Lacan, remi-tiéndose a Jakobson, asocia los mecanismos del inconsciente ilustrados por Freud a los procedimientos retóricos de la metáfora y de la metonimia: «los mecanismos descritos por Freud como los del proceso primario, en el cual el inconsciente encuentra su régimen, corresponden exactamente a aquellas funciones que dicha escuela [la lingüística estructural] entiende que determi-nan las vertientes más radicales de los efectos del lenguaje, esto es, la metá-fora de la metonimia...» (Ecrits, ps. 799-800; Scritti, ps. 801-802). En parti-cular, nuestro autor aproxima la metáfora (figura retórica con la cual se indica un objeto con el nombre de otro objeto que tiene con el primero relaciones de semejanza) a la condensación (proceso psíquico a través del cual distintas ideas o imágenes son expresadas por una sola palabra o imagen) ; y la meto-nimia (figura retórica que consiste en nombrar una cosa o una persona, en lugar de con su nombre propio, con el nombre de otra cosa o persona que tenga con ella una relación de dependencia o de continuidad) el despla-zamiento (proceso psíquico a través del cual se produce la substitución de una idea o de una imagen por otra con la cual la primera está conectada asociati-vamente. Como podremos constatar, los conceptos de metáfora y de meto-nimia resultan fundamentales para comprender los avatares del «deseo» y de la «demanda» (\$959).

#### 957. LACAN: EL «ESTADIO DEL ESPEJO» Y LA DOCTRINA DE ACCESO A LO SIMBÓLICO.

Junto a los fundamentos teóricos y metodológicos a los que se ha aludi-do en el capítulo anterior, las temáticas lacanianas que han tenido mayor

424

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 425

resonancia son las que se refieren a la «fase del espejo» y la eystructura-ción del sujeto a través del acceso al simbólico. La doctrina del «estadio del espejo» – propuesto por Lacan en el 14º Congreso Internacional de Psicoanálisis de Marienbad de 1936 y posteriormente reelaborada en el 16º Congreso Internacional de Zurich en 1948 – representan la primera aportación importante de nuestro autor a la psicología de lo profundo. Por «estadio del espejo» (stade du miroir) Lacan entiende aquella fase de



constitución del ser humano, que se sitúa entre los seis y los dieciocho meses, en la cual el niño aún en un estado de inmadurez biológica y de incoordinación motriz, anticipa, con una imagen visiva, la totalidad del propio cuerpo, tomando progresivamente conocimiento de sí mismo (cfr. *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique* ahora en *Ecrits*, ps. 93-100; Scritti, ps. 87-94).

Este proceso de captación visual de su propio cuerpo como totalidad unitaria, con toda la mímica o el atareamiento gozoso que lo acompaña, tiene lugar mediante una identificación del niño con su propio símil (la madre, otro niño, etc.), o bien mediante la propia imagen «especu-lar», como indica el mismo nombre de la fase estudiada por nuestro autor: «Parece que una imagen impactó a Lacan, indicándole este descubrimiento: la de una niña que, desnuda delante de un espejo, se mira e indica con la mano su carencia fálica» (J. M. Palmier, ob. cit., página 20).

El reconocimiento de sí mismo, en el cual culmina la experiencia del espejo puede ser articulado y resumido en tres fases fundamentales (cfr. A. Rifflet-Lemaire, p. 221 y sg.). En primer lugar el niño, acompañado por un adulto delante de un espejo, confunde la imagen reflejada con la realidad, intentando coger la imagen y mirar detrás del espejo. En segundo lugar, el niño comprende que el otro que está en el espejo es una imagen y no un ser real, por lo que ya no intenta cogerlo. Por fin, no sólo entiende que el reflejo es una imagen, sino que esta imagen es la suya, distinta de la del adulto (con la cual la confundía inicialmente). Paralelamente a este proceso de autorreconocimiento en el espejo, el niño mantiene, en relación con otro de su misma edad, una actitud típica de «transitividad identificatorio y narcisístico»: el niño que ve caer a su compañero llora, el que pega dice que ha sido pegado. El niño que ve que un amigo lo imita, que ve a un compañero tomar alguna cosa, trata de cogerla empezando la disputa verbal: «es mío, no es tuyo», etc.

Esto significa que todo el estadio del espejo tiene lugar dentro de la dimensión de aquello que Lacan denomina lo imaginario y que él caracteriza como una «relación dual» de confusión entre sí y el otro (que sirve como duplicado fantasmagórico de sí). En efecto, es a través de la imagen de lo parecido que el sujeto, por un mecanismo de identificación se

relaciona consigo mismo: «Es necesario comprender el estadio del espejo como una identificación en el pleno sentido que el análisis da a este término: o sea como la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, – cuya predestinación a este efecto de fase está ya indicada por el uso, en la teoría, del antiguo término de imago» (*Ecrits*, p. 94; Scritti, p. 88). El estadio del espejo, globalmente considerado, se configura por lo tanto como un primer boceto del yo, esto es, como un primer esbozo de subjetividad a través del imaginario. Su importancia, desde el punto de vista de Lacan, es doble. Ante todo, la experiencia subyacente en la fase del espejo representa un primer paso en la adquisición de una totalidad funcional de sí mismo. Parece, en efecto, que el niño, al principio, en virtud de su «impotencia motriz» (Ib.), o sea de su incompleta madurez neuro-muscular, no tiene experiencia de su cuerpo como de una totalidad unitaria, sino que lo percibe roto y fragmentario, como lo atestigua el llamado «fantasma del cuerpo disgregado», presente por ejemplo en los sueños o en las psicosis esquizofrénicas. En segundo lugar, la experiencia subyacente en la fase del espejo está en la base del carácter «imaginario» del yo, constituido desde el principio como «yo ideal» y «tronco de las identificaciones secundarias» (*Ecrits*, p. 94; Scritti, p. 88). Como tal, él abre el camino al futuro de ficciones y al «destino enajenante» del yo (*Ecrits*, p. 95; Scritti, p. 89), obligado a vivir en virtud de una dialéctica ininterrumpida de identificaciones

narcisísticas con imágenes exteriores. El «stade du miroir» aun representando un primer embrión de subjetividad, se sitúa aún por entero en el interior del imaginario y de la relación dual. La formación de la subjetividad verdadera y propia tiene lugar mediante el simbólico, al cual se accede mediante el proceso del complejo de Edipo (que también en Lacan, como en Freud, tiende a configurarse, utilizando una expresión de Laplace y Pontalis, como uno de los principales ejes de referencia de la teoría y de la psico-logía psicoanalítica).

Lacan, en sus seminarios sobre Les formations de l'inconscient («Bulletin de Psychologie» 1956-57) articula la lúcida del Edipo en tres tiempos (cfr. la brillante lección de A. Rifflet-Lemaire, ob. cit., ps. 115-26). El primer momento coincide con la relación dual madre-hijo, cuando el niño no desea solamente el contacto y los cuidados de la madre, sino que quiere ser todo para ella, o sea la totalidad de aquello que le falta: el falo. En otras palabras, el niño vive como deseo del deseo de la madre y para satisfacerlo se identifica con el objeto mismo de tal deseo, o sea con el falo: «El niño, además, en cuanto falo, desea dormir con ella. Y basta con que la madre favorezca, aunque sea poco, satisfacer su actividad con este deseo, para que el niño esté maduro para la perversión» (Ib., p. 115). Por lo cual se puede decir que en esta fase el niño, reconociéndose, a través de una fusión no-distinta con la madre y su deseo, no es

426

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 427

un «sujeto», sino una carencia, un nada, un cero. En segundo lugar tenemos la intervención aguafiestas del padre, que priva al niño del objeto de su deseo y a la madre del objeto fálico a través de la doble imposición: «no te acostarás con tu madre» (dirigida al niño) y «no reintegrarás tu producto» (dirigida a la madre). El niño se encuentra de este modo ante la Prohibición y encuentra la ley del padre, el cual, separando la pareja madre-hijo y prohibiendo su unión, pone en marcha una especie de «castración simbólica» del niño. De esta segunda etapa nace la tercera: la de la identificación con el padre.

Esta última etapa supone para el niño acceder al «Nombre-del-Padre». Un término con el cual Lacan no entiende el padre real, sino la función del padre, o sea aquella entidad simbólica – de la cual el padre es sólo la encarnación contingente – que opera también en el caso de un padre ausente o muerto y que puede estar representada también por distintas figuras de parientes. Ahora, hasta que el niño reconozca la Palabra del Padre necesita que la Ley sea seguida por la madre. Identificándose con el padre, el niño acaba por «ser» el falo y se convierte en aquel que «tiene» el falo, asumiendo de este modo su propio rol masculino y dirigiéndose hacia la superación del complejo de Edipo. Viceversa, si la prohibición paterna no es reconocida, por el niño o por la madre, el sujeto se sigue identificando con el falo y sometiendo a la madre.

Obviamente el proceso edípico presenta también una específica dinámica en femenino – que al principio coincide freudianamente con el masculino, en cuanto al deseo de ser el falo es idéntico para los dos sexos – para después distinguirse de él sólo a continuación, en relación con la asunción del «tener» o del «no tener» el falo. En otros términos, como escribe Althusser (que ha sido amigo, paciente y estudioso de Lacan), «el niño cuando vive y resuelve la situación trágica y benéfica de la

castración, acepta el hecho de no tener el mismo derecho que su padre, y en particular de no tener el derecho de su padre sobre la madre, que se revela entonces como dotada del intolerable estatuto de doble utilización: madre para el niño, esposa para el padre; pero aceptando no tener el mismo derecho que su padre tiene la garantía de que un día lejano, cuando él también será adulto, tendrá el derecho que ahora le es negado a causa de su falta de “me-dios”. Tiene solamente un pequeño derecho, que se volverá grande si él mismo es capaz de hacerse grande “aceptando comer toda la sopa”. La niña, por su parte, cuando vive y asume la situación trágica y benéfica de la castración, acepta no tener el mismo derecho que su madre, acepta por lo tanto doblemente no tener el mismo derecho (falo) que su padre, -puesto que tampoco su madre lo tiene (no tiene el falo, en cuanto mujer, porque es mujer, y acepta al mismo tiempo no tener el mismo derecho que su madre, o sea no ser aún una mujer como su madre. Pero gana en compensación un pequeño derecho: el de ser una niña, y las promesas

de un gran derecho, el pleno derecho de ser mujer, cuando será adulta, si es capaz de hacerse grande aceptando la ley del orden humano (ob. cit., p. 25). La resolución del Edipo coincide con la auto-constitución del sujeto, o sea con su ingreso en el orden del símbolo, del lenguaje y de la civilización. En efecto, con la aceptación de la prohibición paterna el individuo entra, de derecho, en la constelación familiar y se convierte en miembro reconocido de la sociedad, transformándose, de pequeño animal engendrado por un hombre y una mujer, en un auténtico ser humano. Paralelamente, el niño adquiere pleno uso del lenguaje que le proporciona ante todo la categoría gramatical de la propia individualidad (categoría que él adquiere progresivamente, en cuanto al principio se limita a indicarse a sí mismo utilizando el nombre seguido del verbo en tercera persona del singular. Sólo a continuación consigue hablar de sí mismo como «yo», conjugando el verbo en la primera persona). En sintonía con gran parte de la cultura actual, Lacan repite pues – y se esfuerza en demostrar psicoanalíticamente – que el hombre se hace sólo en virtud de su entrada en el orden «simbólico» de la lengua y de la sociedad. Por lo demás, Palabra y Ley, Discurso y Norma resultan estrechamente conectados, en cuanto aquello que pertenece a la sociedad (tabús, creencias, etc.) aparece como lingüísticamente expresado, y aquello que pertenece al lenguaje aparece como socialmente significante. A su vez, lenguaje y sociedad presuponen ambos el símbolo: «L’homme parle donc, mais c’est parce que le symbole l’a fait homme» («El hombre habla, pero es el símbolo lo que lo ha hecho hombre», *Ecrits*, p. 276; *Scritti*, p. 269). Pero el acceso al símbolo, como hemos visto, tiene lugar a través del Edipo. En consecuencia, Lacan, de acuerdo con Lévi-Strauss, ve en la Prohibición edípica (que se especifica en la prohibición del incesto y en la exogamia) la condición misma de la vida social y del orden simbólico sobre el cual se rige: «La Ley primordial es por lo tanto la que regulando la alianza superpone el reino de la cultura al reino de la naturaleza, a merced de la ley del emparejamiento» (*Ecrits*, p. 277; *Scritti*, p. 270), «es en el nombre del padre que debemos reconocer el soporte de la función simbólica, que desde el principio de los tiempos históricos identifica la propia persona con la figura de la ley» (*Ecrits*, p. 278; *Scritti*, p. 271). En conclusión, la familia, en cuanto estructura simbólica, «manifiesta una superación de las leyes naturales de la reproducción instaurando la Cultura. Y no sólo esto, sino que ella, por sí sola, permite a cada uno conocer quién es, y en una promiscuidad total, nadie podría ser llamado padre, hijo o hermana, y por lo tanto no podría tampoco “situarse” y reconocer a los otros en el lugar particular que ocupan. En este sentido, el nombre, como elemento que vehicula las relaciones de proximidad, es una prueba de

reconocimiento recíproco entre los individuos» (A. Rifflet-Lemaire, ob. cit., p. 95).

428

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 429

Hasta ahora hemos hablado del imaginario y del simbólico (y de sus mutuas relaciones) sobreentendiendo una especie de estructuración diádica del sujeto. En realidad conviene recordar – (cfr. G. BOTnRou, *Strutturalismo e strategia in Jaques Lacan. Un' interpretazione della «Let-tera rubata»* en «Aut-Aut», n. 177-78, mayo-agosto 1980 e *Interpreta-zione e strategia*, Milán, 1987) – que Lacan razona siempre dentro de un sistema triádico. Él habla en efecto de tres «registros» en los que se estructura el campo psicoanalítico : el Imaginario, el Simbólico y el Real. Registros que están en la base del estudio sobre «La carta robada» (con los cuales comienzan los *Ecrits*) y de los que él, también en los *Semina-rios*, reveindica el rol psicoanalítico decisivo: «Sin estos tres sistemas de referencia es imposible entender nada de la técnica y de la experiencia freudiana» (Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. *Les écrits techni-ques de Freud*, cit., p. 91). La existencia de un triple registro psicoanalítico no excluye sin embargo la ya mencionada preeminencia y centrali-dad del simbólico, en cuanto tanto el imaginario como el real (en sus distintos matices y acepciones) están sometidos ambos a aquello que nues-tro autor llama la «toma del simbólico» (*prise du symbolique*), o sea «la omnipresencia... de la función simbólica» (*Ecrits*, p. 415; *Scritti*, p. 406). En efecto, escribe Lacan, «este real, no tenemos ningún otro medio de aprehenderlo – en todos sus planos, y no sólo en el del conocimiento – si no es gracias a la mediación del simbólico». (Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-55)*, París, 1978, p. 122; cfr. G. BorriRou, ob. cit., p. 111). A su vez, «las imágenes están ya sujetas a un simbolismo inconscien-te» (*Ecrits*, p. 728; *Scritti*, p. 724) y «ninguna formación imaginaria es específica, ninguna es determinante en la estructura y en la-dinámica de un proceso... estamos condenados a perder una y otra cuando, con la esperanza de llegar mejor al meollo, nos queremos despreocupar de la articulación simbólica, descubierta por Freud al mismo tiempo que el in-consciente, y que en efecto le es consubstancial: en su referencia metódi-ca al Edipo él nos significa precisamente la necesidad de tal articulación» (*Ecrits*, p. 546; *Scritti*, p. 542). Tanto es así que el mismo momento del imaginario pre-edípico «en el cual el niño vive su relación inmediata con un ser humano (la madre), sin reconocerla prácticamente como relación simbólica como en efecto es (relación de un niño humano con una ma-dre humana) – está señalado y estructurado en su dialéctica por la dia-léctica misma del orden simbólico, o sea del orden humano, de la nor-mativa humana... Allá donde una lectura superficial o condicionada de Freud no veía más que una infancia feliz y sin ley... Lacan muestra la eficacia del orden, de la ley que desde el principio está a la espera del nacimiento del hombre a partir de todo pequeño, y se apodera de él des-

de su primer lloro para asignarle un puesto y un rol; en resumidas cuen-tas, un destino forzoso» (L. ALTHUssER, ob. cit., ps. 22-23).

958. LACAN: LA SUBJETIVIDAD COMO «SPALTUNG».  
PSICOANÁLISIS Y VERDAD.

La estructuración del sujeto a través del Edipo y el simbólico está acompañado de otros dos sucesos estrechamente ligados entre sí: la di-visión (o «Spaltung») del sujeto y la llegada de la trama del inconsciente. Según Lacan, el acceso al orden simbólico-lingüístico comporta inevitablemente una «hendidura» del sujeto, o sea aquel fenómeno que él denomina con los términos franceses «fente» o «refente», o bien el término freudiano «Spaltung» del alemán Spalte: roto). La «Spaltung» es la escisión entre el psiquismo inconsciente y el psiquismo consciente del sujeto, que, mediatizándose a través del discurso, destruye la relación inmediata de sí mismo a sí mismo que lo caracterizaba en la fase prelingüística y presimbólica. Esto sucede en cuanto la utilización del símbolo y de la palabra (que no son nunca aquello que representan) postula de por sí una ruptura entre lo vivido y el signo que lo alude: «El símbolo, resume A. Rifflet-Lemaire, es distinto de aquello que representa, y es su condición: por lo tanto, el sujeto llamado “Juan”, que se traduce “yo” en el discurso, si por un lado se salva gracias a esta denominación que lo inserta en el circuito del intercambio, por el otro se pierde a sí mismo. Cualquier relación mediata impone una ruptura de la continuidad inaugural de sí mismo a sí mismo, de sí mismo al otro y al mundo» (ob. cit., p. 100). En efecto, apenas el sujeto se nombra, se produce automáticamente una diferenciación entre el “Yo”, sujeto del enunciado, y el Yo, sujeto de la enunciación, o sea la circunstancia que caracteriza la Spaltung, entendida como la «escisión del sujeto que se opera por cada intervención del significante: la del sujeto de la enunciación del sujeto del enunciado» (Ecrits, p. 770; Scritti, p. 770); «“Soy aquello que pienso, por lo tanto soy” separa el “soy” existencial del “soy” del sentido. Esta refente debe ser considerada fundamentalmente y como el primer brote de la remoción inicial» (Réponses a des étudiants en philosophie sur l’objet de la psychanalyse, en «Cahiers pour l’Analyse» 1966, número 3). Por un lado, esta separación o Ichspaltung del sujeto señala el llegar del sujeto a sí mismo: «Separar, séparer, tiene su final en se parere, generarse por sí mismo» (Ecrits, p. 843; Scritti, p. 846). Por otro lado determina una coincidencia imposible entre el sí profundo y el sí del discurso consciente, el cual se convierte en un “rebus” detrás del cual se esconde el verdadero sujeto parlante (parafraseando a Lacan, podría-

1

430

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 43]

mos por lo tanto decir que, en virtud de la Spaltung, el cartesiano larvatus prodeo, «avanzo disfrazado» resulta ser el destino mismo del hombre). El hecho de la Spaltung – que el psicoanalista, en su praxis, encuentra «de un modo, por así decir, cotidiano» (Ecrits, p. 855; Scritti, p. 859) – es el hecho mismo del inconsciente, en cuanto la división del sujeto a la cual remite está acompañada de la afirmación de la trama metaconsciente del Es. Tanto es así que «la Urverdrangung [remoción originaria] sobre la cual Freud ha insistido siempre» aparece conexa constitutivamente a la «reduplicación del sujeto que el discurso provoca» (Ecrits, p. 710; Scritti, p. 707); cursivas nuestras), en cuanto «en cuanto es en esta reduplicación (redoublement) del sujeto de la palabra donde el inconsciente como tal halla el modo

de articularse» (Ecrits, p. 711; Scritti, p. 708; cursivas nuestras).

Por lo cual, cuando Lacan sentencia que «el inconsciente es lengua-je» además de decir que el inconsciente se da como lenguaje, quiere afir-mar también que el lenguaje es la condición misma del inconsciente, en cuanto es el lenguaje, o el mundo simbólico en general, quien crea el in-consciente, reduplicando el sujeto en dos planos: «En general el incons-ciente es en el sujeto una escisión del sistema simbólico, una limitación, una enajenación inducida por el sistema simbólico» (Le séminaire de Jac-ques Lacan. Livre I, cit., p. 244). La fractura y la desigualdad entre len-guaje consciente y lenguaje inconsciente, subyacentes en la spaltung del sujeto tienen una expresión gráfica en aquello que Lacan denomina «el algoritmo saussuriano», del cual proporciona la siguiente representación esquemática:

S  
S

precisando que «se lee: significante sobre significado, donde el “sobre” responde a la barra que separa sus dos etapas» (Ecrits, p. 497; Scritti, p. 491). Este gráfico (nótese su inversión espacial respecto al original del lingüista ginebrino, que sitúa el concepto o el significado arriba y la ima-gen acústica o el significante abajo) es el fruto de una continuación de Saussure a la luz de la teoría de Lacan. En efecto, mientras Saussure, encerrando la señal en una elipse, quiere aludir a la presencia de una co-rrespondencia paralela variable entre s y S, Lacan, insistiendo en la ba-rra (o mejor: barrera) de la fracción que separa S y s, quiere subrayar la distinción permanente que divide el significante (conjunto de los ele-mentos materiales del lenguaje: la letra o los sonidos) y el significado (el sentido de nuestra experiencia transmitida con el discurso). En otros

términos, significante y significado, según Lacan, se configuran como dos redes, cuyas relaciones no se corresponden (cfr. Ecrits, ps. 414-15; Scritti, ps. 404-05), en cuanto el significado, aun exteriorizándose en la globalidad de los sucesivos significantes, no se sitúa en ningún lugar del significante: «Se puede decir por lo tanto que es en la cadena del signifi-cante donde el sentido insiste, pero que ninguno de los elementos de la cadena consiste en la significación de que es capaz en aquel mismo mo-mento (Ecrits, p. 502; Scritti, p. 497).

Pero si la letra y el sentido no se correspoqden puntualmente, y si la doble serie que se constituye adquiere su propia sifnificación sólo en la correlación y en la oposición de los términos peculiares a cada serie, «se impone por lo tanto la noción de un deslizamiento incesante del signifi-cado bajo el significante» (Ecrits, Ib.; Scritti, Ib.).

La razón de este «glis-ement» es precisamente la Spaltung del sujeto y el correspondiente pro-ceso de remoción que lo gobierna. En efecto, mediante el espesamiento de la línea de'fracción entre S y s, transformada por él, como hemos visto, en una «barra», Lacan ha querido aludir, entre otras cosas, a la «dis-cordancia entre el significado y el significante determinada por cualquier censura de origen social» (Ecrits, p. 372; Scritti, p. 364). Discordancia que está estrechamente ligada a la tesis del predominio y de la autono-mía del significante, el cual, con sus mecanismos asociativos (piénsese por ejemplo en los sueños) actúa separadamente de su significación y sin el conocimiento del sujeto.

En consecuencia, en el fondo del específico «saussurenismo» de La-can, resalta la sombra de una imposible unificación terminal del signifi-cante con el significado, a la cual corresponde la fallida unificación de toda una serie de relaciones diádicas (psicológico-biológico, consciente-incosnciente, palabra-cosa, etc.; cfr. M. Francioni,

ob. cit., p. 27). Además, en el fenómeno de la Spaltung subyace una neta escisión entre naturaleza y cultura. En efecto, contrariamente a Lévi-Strauss, que tiende a trasladar la cultura a la naturaleza y a evitar cualquier contraposición entre los dos niveles de realidad (1947), Lacan considera la cultura como una especie de traición de la naturaleza, o sea un orden no auténtico de significantes en el que el hombre se enajena de sus matrices originarias: «La parte verdadera y esencial de la personalidad es aquello que está bajo la máscara, aquello que ha sido separado, es decir la Naturaleza, vejada por una fuerza superior, mientras que si nos detenemos en la máscara, esto es, en el discurso, en el Yo y en el comportamiento social, el sujeto prolifera bajo las múltiples formas que se le dan, o que se le imponen. Formas ¿e son fantasmas, reflejos del ser verdadero...» (A. Rifflet-Lemaire, ob. cit., p. 101). A esta división entre hombre y naturaleza, debida al lenguaje y a la normativa social, corresponde una análoga división entre hombre y ver-

432

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 433

dad. En efecto, en virtud de la Spaltung y del acceso al simbólico, el hombre puede constituirse como sujeto solamente a condición de establecer al mismo tiempo, entre sí y la verdad, entre discurso consciente y discurso inconsciente, alguna línea de fracción – bajo pena de anularse como sujeto –. Pero el hecho de que el hombre esté obligado a permanecer «a distancia» de la verdad, la cual «vaga sobre las ruinas donde los hombres no la buscan: en los sueños, en palabras ingeniosas, en el juego de palabras» (A. Kremer-Marietti, ob. cit., p. 172). Y el hecho de que el psicoanálisis esté inducido a presuponer una serie de «divisiones» nunca completamente superadas entre significante y significado, yo y Es, simbólico y real, psicológico y biológico, etc. ¿autoriza a hablar de Lacan como de un teórico de la cita fallida con la verdad» o de un «filósofo de la Ausencia?». Una formulación de este tipo – que corre el riesgo de hacer de Lacan el defensor de una forma de psicoanálisis destinada a terminar en un vulgar suicidio del mismo psicoanálisis – nos parece que se corresponde poco con la obra efectiva de nuestro autor. Tanto es así que A. Rifflet-Lemaire – que con todo insiste en la «captura» “imposible” por el hombre de la Verdad» (ob. cit., p. 73), en la Verdad que «se substrahe al lenguaje» (Ib.), en la «distorsión irreductible entre el significante y el significado» (Ib., p. 74), en el hecho de que «El significado final buscado está radicalmente excluido del pensamiento, desde el momento en que el depende de una dimensión inconmensurable, esto es, de lo Real» (Ib.), sobre la tesis por la cual «en el nivel de las ciencias, de los intercambios intelectuales entre hombres, en efecto el círculo no se cierra nunca, como lo demuestran siglos de ciencia y de filosofía humana, lanzadas a la inútil búsqueda de una verdad que el lenguaje rechaza» (Ib., p. 138) – en un cierto punto escribe: «Esta filosofía del lenguaje y de la limitación de la ciencia ¿es entonces radicalmente pesimista? Ciertamente no, puesto que el propio Lacan continúa en la búsqueda del saber. Pero ¿lo es tal vez para nosotros, discípulos o alumnos, que simplemente vehiculamos el pensamiento del Maestro? Lacan piensa que realmente es así» (Ib., p. 153).

Por lo demás, proponer de Lacan una lectura «sintomática» de tipo pesimista, o en clave de «ontología negativa» ¿no significa traicionar el sentido mismo de aquel «retorno a Freud» del cual él se ha hecho pregonero, en la convicción, nunca negada, del psicoanalista como «maestro de la verdad»? El descubrimiento de Freud, escribe

Lacan en La cosa freudiana, «pone en cuestión la verdad, y no hay quien la verdad no le afecte personalmente. Reconoced que es un discurso bien extraño éste, echamos a la cara esta palabra que pasa por tener casi mala fama, y pros-crita por las buenas compañías. Pregunto sin embargo si tal palabra no esté inscrita en el corazón mismo de la práctica analítica (au cour même de la pratique analytique), puesto que ésta siempre está rehaciendo el

descubrimiento del poder de la verdad (du pouvoir de la vérité) en noso-tros y hasta en nuestra carne» (Ecrits, p. 405; Scritti, p. 395). Tal verdad («sin la cual no es posible distinguir el rostro de la máscara, y fuera de la cual parece no haber otro monstruo que el laberinto mismo» (Ecrits, p. 406; Scritti, p. 396), tiene como fundamento su misma palabra: «Yo soy, por lo tanto, para vosotros, el enigma de aquél que se substraе apenas ha aparecido... Pero hará que vosotros me encontréis allá donde es-toy, os enseñaré con qué signo reconocerme. Hombres, escuchad, os doy el secreto. Yo la verdad hablo (Moi, la vérité, je parle)» (Ecrits, ps. 408-09; Scritti, p. 399); «la verdad se basa en el hecho que habla, y no tiene otra manera de hacerlo. He aquí por qué el inconsciente, que dice la ver-dad sobre la verdad, esté estructurado como un lenguaje, y por qué yo, cuando enseño esto, digo la verdad sobre Freud, que ha sabido, bajo el nombre de incosnciente, dejar hablar a la verdad» (Ecrits, p. 866; Scrit-ti, p. 872); «La verdad en psicoanálisis es el síntoma. Allá donde hay síntoma hay una verdad que se abre camino» (Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, cit., p. 165); «Esta verdad que nosotros cono-cemos así, ¿no podemos por lo tanto conocerla? Adaequatio rei et inte-llectus: así se define el co'ncepto de la verdad desde que hay pensadores, y pensadores que nos conducen por los caminos de su pensamiento. Un intelecto como el nuestro estará a la altura de esta cosa que nos habla, es más, habla en nosotros...» (Ecrits, p. 420; Scritti, p. 411).

Esto no significa sin embargo que Lacan sea o pueda ser considerado, como el teórico de una verdad plenamente explicitada o explicitable, ca-paz de superar las «divisiones» antes mencionadas. Una tal lectura sería tan unilateral como la anterior. En realidad, la posición del psicoanalista francés ante «El comercio de largo recorrido de la verdad» (Ecrits, p. 410; Scritti, p. 401) resulta globalmente más compleja y articulada que la rígi-da contraposición entre la hipótesis de una verdad (completamente) sabi-da y la hipótesis de una verdad (substancialmente) ignorada. En efecto, Lacan está fuertemente convencido de que el pensamiento humano tiene la posibilidad de instaurar relaciones (o «alianzas») con la verdad. Al mis-mo tiempo está firmemente persuadido de que el saber no puede alardear, ante ella, de presas exhaustivas o posesione últimas, en cuanto la Verdad (en sentido absoluto) permanece siempre extraña (o «extranjera») a la cien-cia y a sus instru¿entos conceptuales y lingüísticos.

Que una lectura de este tipo – quizás la ínica capaz de dar razón de las aparentes «oscilaciones» de Lacan sobre el problema de la verdad – refleja, más que las dos anteriores, la posición concreta de nuestro autor nos parece confirmado por un pasaje fundamental (aunque poco men-cionado) de los Ecrits: «Se entienda bien nuestro pensamiento. No esta-mos jugando a la paradoja de negar que la ciencia tenga algo que cono-cer acerca de la verdad (Nous ne jouons pas au paradoxe de dernier que



la science n'ait pas á connaitre de la vérité)... Pero la verdad en su valor específico es extraña al orden de la ciencia (Mais la vérité dans sa valeur spécifique reste étrangère à l'ordre de la science): la ciencia puede honrarse de sus alianzas (alliances) con la verdad; puede proponerse como objeto su fenómeno y su valor; pero no puede de ningún modo identificarlo con el fin que le es propio» (Écrits, p. 79; Scritti, p. 73).

#### 959. LACAN: CARENCIA, DESEO Y DEMANDA. ESTRUCTURALISMO Y HEIDEGGERISMO EN LOS «ÉCRITS».

Otra articulación característica de las ideas de Lacan – que muestra ulteriormente cómo la vida mental consciente, por efecto de la Spaltung, está obligada a reducirse a simple metáfora de la inconsciente, en homenaje al principio según el cual «el hombre no es más que síntoma» – está constituida por las nociones interrelacionadas de «carencia», «deseo» y «demanda».

Presentar de un modo satisfactorio esta sección de la obra de Lacan no es fácil, sea por el habitual hermetismo de los textos, sea por la desorientadora polisemia de los términos, sea por la ausencia de un tratamiento orgánico del argumento por parte de nuestro autor. Teniendo presente el discurso total de Lacan y las aportaciones clarificadoras de los críticos, se puede reconstruir su pensamiento del modo siguiente: En el hombre hay una «falta de ser» (manque à être) que surge de la vivencia de incompletud o de «privación» (privation) consiguiente a la salida del cuerpo materno. De ahí la necesidad primordial de reintegrar la unidad perdida. Unidad simbolizada por el Falo (v. A. Rifflet-Lemaire, ob. cit., p. 203 y sgs.; cfr. también G. Comolli, Desiderio e bisogno. Note critiche a Lacan e Deleuze/Guattari, «Aut-Aut», n. 139, 1974, p. 26). Obviamente, en este contexto, el Falo no hay que entenderlo en un sentido literal, o sea como el equivalente del órgano sexual masculino (el pene): «Éste tiene un significado mucho más amplio y es de algún modo el significante en el que se basan todos los demás significantes, en cuanto alude a aquello que es la causa del deseo: la falta de ser, la necesidad de reinstaurar una unidad perdida. El Falo, es por lo tanto símbolo operativo de unión y de plenitud, y como tal, negativamente, revela la primitiva “carencia” que constituye al hombre» (D. Galati, Teorie del linguaggio e prassi analitica in Jacques Lacan Milán, 1981, p. 43).

En virtud de la Prohibición paterna la necesidad de unión con la madre es alejada y precipitada en el inconsciente, dando lugar a la instauración del «deseo» verdadero. Por esta génesis edípica suya («Así pues es más bien la asunción de la castración lo que crea la carencia por la cual el deseo se instaura», Écrits, p. 852; Scritti, p. 856), el deseo esta-

rá obligado a ser metáfora o metonimia, o sea a recurrir a lo loco a múltiples objetos substitutorios del primordial (aunque alusivamente conectados, a nivel del inconsciente, con él). En otras palabras, tratando de llenar la carencia y el «vacío» (béance) de la necesidad primordial del deseo irá realizando una inacabable huida desde un significante a otro, en la inútil tentativa de apagar su propia exigencia profunda (y, a causa de la remoción, ya no conocida como tal), o sea la unidad con la Madre (obscurecida por aquel objeto irreal e imposible que es el Phallus).

Todo esto significa que por su naturaleza metonímica, «el deseo está de por sí abocado a la permanente insatisfacción que trata de colmar complicándose y multiplicándose indefinidamente, en un juego continuo de substitución de significantes todos ellos igualmente inadecuados en cuanto todos son metonímicos (o metafóricos) respecto al verdadero significado: el objeto primitivo de la necesidad.

Es el mundo de “Alicia”, de los espejismos y de las falsas perspectivas en el cual el sujeto se lanza en una carrera destinada a no alcanzar nunca la meta, puesto que esta meta se desplaza cada vez más adelante según una trayectoria que sin embaigo tiende al infinito, (y aquí está el aspecto paradójico del deseo humano) a un cierre circular. La meta última del deseo, en efecto, se sitúa antes y más acá de la “línea de salida” de su carrera metonímica. Y es en efecto el objeto vivido de carencia el que es metonimizado en el deseo. Resumiendo, el deseo tiene una estructura repetitiva, tiende siempre a volver sobre sí mismo y de este modo se asume a sí mismo como objeto, encurriéndose en un círculo “tautológico” sin salida...» (D. Galati, ob. cit., ps. 59-60). Dicho según los arduos giros de frase de Lacan: «los enigmas que el deseo propone a toda “filosofía natural”, su frenesí que mima el abismo del infinito (le gouffre de l’infini), la íntima colusión en la cual encierra el placer de saber y el de dominar con el goce, no depende de ningún otro desorden del instinto si no es su captura entre los raíles – eternamente tendidos hacia el deseo de otra cosa – de la metonimia. De ahí su fijación “perversa” en el mismo tiempo de suspensión de la cadena significante donde el recuerdo de la cobertura se inmoviliza, en el cual la imagen fascinante del fetiche se hace estatua. No hay ninguna manera de entender la indestructibilidad del deseo inconsciente...» (Ecrits, p. 518; Scritti, p. 513; traducción modificada).

Estrechamente vinculada al deseo y obligada a compartir su destino de derrota está la «demanda», que articula sus solicitaciones en una forma lingüística y que desemboca en una demanda de amor dirigida a otros. Como tal, la demanda es más profunda que la necesidad orgánica, si bien se presenta a menudo “disfrazada” bajo la forma de necesidad, como lo demuestra el ejemplo del niño, que aparentemente parece querer la comida, pero que en realidad quiere el amor de la madre. Tanto es así

436

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 437

que si esta última «confunde sus cuidados con el don de su amor» y «en el lugar de lo que no tiene lo llena de la papilla asfixiante de aquello que tiene», entonces «la satisfacción de la necesidad aparece como ilusión en la cual la necesidad de amor acaba por romperse» (Ecrits, ps. 627-28; Scritti, p. 623). Sin embargo, el carácter esencial de la demanda, entendida a la manera de Lacan, no reside en una contraposición abstracta a la «necesidad» (orgánica), sino en el hecho de representar una especie de traducción multiplicada del deseo. En efecto, si el objeto (inconsciente) de este último es el Falo, los objetos de la demanda son muchos (se puede querer esto o aquello y, en el límite, cualquier cosa).

En particular, el deseo instauro, con la demanda, una singular dialéctica, la cual hace que éste, como observa Lacan, acabe estando, a un mismo tiempo, más allá y más acá de la demanda: «El deseo está más allá de la demanda: esto quiere decir que la trasciende, que va más lejos, que es eterno porque nunca se puede satisfacer. La demanda, articulando el deseo a sus condiciones de una forma lingüística, traiciona necesariamente el verdadero aspecto de aquél. Pero, por otro lado, el deseo se detiene más acá de la pregunta. En este caso, parece que se produzca una inversión de papeles. La demanda incondicionada y absoluta, mimando el frenesí del deseo, evocará la carencia de ser radical que subyace en el deseo. El deseo, por lo tanto, está como invadido, superado por la demanda de la cual por lo demás renacerá, desde el

momento en que ninguna de-manda es capaz de satisfacerlo de pleno» (A. Rifflet-Lemaire, ob. cit., ps. 206-07). Además, «si la demanda está toda en el registro del tener, el deseo se articula en la dimensión del ser del sujeto. Pero ¿cuál es la articulación entre estas dos dimensiones...? El cumplimiento del deseo del hombre – dijo Lacan (seminario del 7 de enero de 1959) – es la de-manda de algo que no se puede pedir – el falo –. En efecto, se puede pedir el pene, pero no el falo, que es un significante, ergo algo que no se puede tener. Y no obstante, el deseo genera demandas, demandas que van más allá de sí mismas, porque son demandas de ser, demandas “mi-lagrosas” de ser el falo» (S. Benvenuto, *La strategia freudiana. Le teorie freudiana della sessualita rilette attraverso Wittgenstein e Lacan*, Ná-poles, 1984, P. 144).

La teoría lacaniana de la necesidad, del deseo y de la demanda, re-presenta una confirmación ulterior de cómo el inconsciente, según nues-tro autor, «habla» – y habla precisamente como Jakobson mostró que habla el discuro poético; o sea a través de una secuencia ininterrumpida de metáforas y de metonimias: «metáfora el símbolo, que substituye un símbolo con otro dejando obscuro el procedimiento de la remoción, me-tonimia el deseo que apunta sobre un objeto substitutivo, dejando in-descifrable el fin último de cada aspiración nuestra, aquél por el cual cada deseo, de alejamiento metonímico en alejamiento metonímico, se

revela como deseo del Otro» (U. Eco, *La struttura assente*, cit., p. 330). Además, tal teoría muestra claramente cómo el verdadero désir del hom-bre, según Lacan, hay que buscarlo en su inconsciente. Como lo sugiere, por lo demás, la recurrente y enigmática expresión: «el deseo del hom-bre es el deseo del Otro» (le désir de l’homme est le désir de l’Autre). Expresión que (paralelamente al término «Otro») puede asumir signifi-cados diversos, pero que en referencia al Inconsciente se lee según la cla-ve del genitivo subjetivo: «el deseo del hombre es el deseo del Otro, don-de “del” es la determinación que los gramáticos llaman subjetiva, o sea...  l desea en cuanto Otro ( ste constituye el verdadero alcance de la pa-sión humana)» (Ecrits, p. 814; Scritti, p. 817; cursivas nuestras).

Dando por sentado que el deseo auténtico del hombre vive en el Es, aparece como evidente que el análisis y la curación de patologías neur -ticas – vistas como fenómenos de destrucción de la personalidad, y que se manifiestan en el uso del lenguaje – implicarán siempre una opera-ción de acceso a la verdad del inconsciente. En todo caso, el Es aparece en Lacan como el lugar donde el yo debe volver para descubrir la matriz profunda de su propio ser y de su propio deseo. Tanto es así que el co-nocido aforismo freudiano « Wo Es war, soll Ich werden» no se tiene que interpretar según Lacan, en el sentido de una dilatación posesiva de los límites del Yo, como si quisiera significar que el Yo debe «desalojar» el Es, sino en el sentido de un retorno suyo all  donde ya estaba en la forma auténtica del Es» (M. Francioni, ob. cit., p. 52; D. Galati, ob. cit., p. 53; cfr. Ecrits, ps. 416-18, 524, 670, 801-02, 816, 864-65; Scritti, ps. 407-09, 519, 666-67, 803-04, 819, 868-70). En otros términos, como puntualiza Eco, según nuestro autor, «no se trata de poner la claridad racional del Yo en el puesto de la realidad originaria y oscura del Es: se trata de ad-venire, de ir all , de llegar a la luz all , en aquel lugar ori-ginario en donde est  el Es como “lugar de ser”, Aern unseres Wesens. Se puede encontrar la paz (en la curación psicoanalítica como en la filo-s fica que me empuja a preguntarme qué es el ser y quién soy yo) sólo si se acepta la idea de no estar donde habitualmente se est , sino de estar donde habitualmente no se est . Hay que encontrar el lugar de origen, reconocerlo, liegen lassen, dejarlo aparecer y custodiarlo... No es sin mo-tivo que Lacan atribuye a la frase de Freud un tono presocrático» (ob. cit., ps. XVI-xVII y ps. 340-41).

Una presentación de la obra de nuestro autor no puede dejar de to-mar en consideración dos cuestiones críticas sobre las cuales aún no nos hemos detenido adecuadamente: la relación entre Lacan y el estructuralismo por un lado y la relación entre Lacan y Heidegger por el otro. Por cuanto se refiere al primer punto, que Lacan presuponga de algún modo el estructuralismo, y que, en ciertos aspectos, hable él mismo el lenguaje de la episteme estructuralista, nos parece algo difícilmente contestable.

438

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 439

En efecto, el autor de los *Ecrits* entra en el «campo magnético» del movimiento estructuralista no sólo por sus relaciones con la lingüística estructural, sino también por algunas directrices teóricas y metodológicas de fondo: por ejemplo por su modo anti-humanístico de afrontar el problema del hombre; por su tendencia a concebir el sujeto como un sistema de estructuras situadas en planos; por la doctrina del inconsciente como red estructurada de elementos; por la visión anti-fenomenológica y anti-existencial de la psicología, etc. Por lo demás, escribe Lacan, «¿es o no es el estructuralismo aquello que nos permite postular nuestra experiencia como campo donde el Es habla? Si es sí, “la distancia de la experiencia” de la estructura desaparece, puesto que ésta opera en la experiencia no como un modelo teórico, sino como la máquina original (originale) que pone en escena el sujeto» (*Ecrits*, p. 649; *Scritti*, p. 645; trad. modificada), <

También la relación Lacan-Heidegger ha sido discutida muchas veces y, en algunos casos, ha contribuido a poner en circulación la idea (que ha complacido sobre todo a los estudiosos de filosofía, pero no tanto a los psicoanalistas) de un substancial «heideggerismo» de nuestro autor. En realidad, una interpretación de este tipo parece poco verosímil y necesita, a nuestro parecer, ser revisada críticamente. Ante todo, aun mencionando a menudo a los filósofos, Lacan siempre ha insistido sobre el carácter rigurosamente psicoanalítico, y no filosófico, de su obra. Por lo cual, toda tentativa de «capturar» su pensamiento en las redes de cualquier filosofía – incluida la heideggeriana – corre el riesgo de resolverse en una manifiesta «forzadura». Esto no significa obviamente que la construcción de Lacan no presente también, presuposiciones,

referencias y consecuencias de tipo filosófico (cfr. a este propósito, la voluminosa investigación de A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, París, 1984; sobre todo los cps. II y VII) o que en ella no se puedan localizar referencias explícitas o implícitas al filósofo alemán (cfr. S. I. Jsseling, *Philosophie et psychanalyse. Quelques remarques sur la pensée de M. Heidegger et Lacan*, *Tijdschrift voor Filosofie*, n. 2, ps. 261-89, 1969).

Sin embargo, una cosa es hacer notar determinadas «consonancias» o determinados «estímulos», y otra cosa es contemplar en el lacanismo «un caso de manierismo heideggeriano» (U. Eco, ob. cit., p. 341). El propio Eco, en el Prefacio (1980) a una nueva edición de la *Structura ausente* escribe: «cuál era mi error me lo han explicado muchos. Yo asumía a Lacan como si fuera un filósofo y como si maniobrara con conceptos filosóficos (obsérvese, los maniobraba y los derivaba explícitamente de Heidegger!). Pero, se me ha dicho, estos conceptos filosóficos adquirirían nuevos

valores por el hecho de que se insertaban en el discurso de un psicoanalista. Términos como Ser, Verdad u Otro, cuando se refieren al inconsciente, al falo, al triángulo edípico, no son la misma cosa que cuando se refieren, yo que sé, a Dios o al ser en cuanto a ser» (Ib., ps. v-vII). Sobre este último punto, es difícil no estar de acuerdo con los críticos de Eco. Por otro lado, es difícil no estar de acuerdo con Eco, contra algunos de sus mismos críticos, sobre la necesidad de mantener en firme la relación Heidegger-Lacan («en aquel capítulo – él sostiene en la distancia del tiempo – decía algo que estaba bien», (Ib., p. vt). En efecto, que entre el psicoanalista Lacan y el filósofo del ser Heidegger, existan algunas (objetivas) convergencias conceptuales de fondo, que hacen plausible la idea de influencias específicas del segundo sobre el primero, nos parece un dato fuera de toda discusión. Sólo hay que pensar, por ejemplo, en la idéntica óptica antihumanística, o sea en el hecho que «pour Lacan comme pour Heidegger, au principe du monde il y a Autre chose que l’homme» (A. Juranville, ob. cit., p. 137); en la común persuasión de: «un Ser que no puede ser localizado de otro modo si no es a través de la dimensión del lenguaje: de un lenguaje que no está en poder del hombre porque el hombre no se piensa en él sino que él se piensa en el hombre» (U. Eco, ob. cit., p. 339) ; en el análogo convencimiento acerca de la existencia de una «Chose» (el Ser o el Inconsciente) situada en un horizonte de ulterioridad respecto a los entes (Heidegger) o a la vida mental consciente (Lacan). La existencia de tales consonancias, o de otras similares, no excluye sin embargo la disparidad básica de los campos teóricos (y de los universos mentales) en que se mueven los dos autores. Concentrémonos por ejemplo sobre un fragmento como el siguiente, que es un ejemplo bastante bueno, a nuestro juicio, del tipo de relación que – en la realidad

440

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 441

de los textos – subsiste entre Heidegger y Lacan. Hablando de un olvido sin retorno del remordimiento, consiguiente a la integración simbólica, nuestro autor afirma: «La integración en la historia comporta evidentemente el olvido de todo un mundo de sombras, que no han sido llevadas a la existencia simbólica. Y si esta existencia simbólica es lograda y es totalmente asumida por el sujeto, no deja ninguna escoria tras de sí. Se necesitaría entonces hacer intervenir nociones heideggerianas. En todo ingreso del ser en su habitación de palabras existe un margen de olvido, una X j0q complementaria de toda n), j0c;n» (Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I., cit., p. 239).

Como se puede observar, en este fragmento Lacan alude a una posible utilización de nociones heideggerianas, o sea a una eventual utilización, en clave de psicología profunda, de algunos conceptos filosóficos del profesor alemán – sin que todo esto implique ninguna «asunción» de sus principios ontológicos. El mismo discurso se podría repetir respecto a otros lugares en los cuales Lacan habla de Heidegger (cfr. por ejemplo *Écrits*, p. 21, 166, 255, 318, 365, 528, 865; *Scritti*, p. 18, 160, 249, 312, 358, 379, 523, 869). En conclusión, nos parece que los textos, en vez de sugerir la imagen «general», pero no suficientemente sufragada, de un «heideggerismo» de Lacan, autorizan solamente a la constatación «local» de algunas «sugerencias heideggerianas» desarrolladas libremente y técnicamente en el contexto de un discurso psicoanalítico.

## 960. ALTHUSSER: UN INTELLECTUAL «SIN MAESTROS» A LA BÚSQUEDA DE LA FILOSOFÍA DE MARX.

Otra experiencia de pensamiento que, aun siendo muy personal, ha sido influida por la «atmósfera» del estructuralismo es la de Althusser: la figura más grande del marxismo teórico contemporáneo.

Louis Althusser, nace en Birmandre'is, cerca de Argel, el 16 de octubre de 1918, de padres de origen campesino. Después de haber terminado la escuela básica en Argel, a causa del traslado de sus padres a Francia sigue los estudios en Marsella y en Lion. Desde 1936 hasta 1939 frecuenta las clases de preparación de l'Ecole Normale Supérieure (E.N.S.). Militante católico, en 1937 funda la sección de la «Jeunesse Étudiante Chrétienne» en el Lycée du Parc de Marsella (cfr. S. KARsz, *Théorie et politique: Louis Althusser*, París, 1974). Soldado durante la segunda guerra mundial, en 1940 fue hecho prisionero en Bretaña y deportado a un campo de concentración. De esta experiencia de su vida, que duró cinco años, no se sabe mucho («Allí – dirá de todos modos Althusser – en-contré por primera vez a los comunistas»). Alumno en el E.N.S., después de la guerra se diploma con una tesis sobre «La noción de conteni-

do en la filosofía de Hegel» (1948), desarrollada bajo la dirección de Gaston Bachelard. Siempre en el E.N.S. fue «agregé» de filosofía y «agregé ré-pétiteur» en el E.N.S. En el mes de noviembre del mismo año se adhiere al Partido Comunista. Entre 1948 y 1949, Althusser responde con un largo artículo a la encuesta hecha por la revista progresista «Jeunesse de l'Eglise» sobre el tema «La Bonne Nouvelle est-elle annoncée aux hommes de nos temps?». En este escrito (*Une question de faits*, en «L'Evangile captif» Chaier X di «Jeunesse de L'Eglise, París, 1949) nuestro autor afirma que la buena nueva no es anunciada a los hombres de nuestro tiempo a causa del rechazo, por parte de la Iglesia, de la ciencia marxista de la historia. Rechazo que está acompañado de una verdadera «maldad burguesa» de la propia Iglesia (cfr. S. AZZARo, *Althusser e la critica*, Roma, 1979). Con la publicación de *Pour Marx y Lire Le Capital* alcanza una notoriedad internacional y su nombre se asocia al del estructuralismo – con el cual él, en los escritos posteriores, marca las distancias, a través de una explícita «autocrítica» influida (entre otras cosas) por las objeciones por parte de los intelectuales del P.C.F.

En 1975, ya conocidísimo, obtiene el «Doctorat és Lettres» con una «Défendance» de su propia obra sostenida ante una comisión de la Universidad de Picardía sobre el tema «¿Es fácil ser marxista en filosofía?» Hacia finales de los años setenta, al final de un gran debilitamiento de carácter depresivo, Althusser se ve obligado a interrumpir su actividad intelectual y a ingresar en una clínica. En 1980 vuelve a hablarse de él a causa del homicidio de su esposa Héléne, que había sido su (determinante) colaboradora e inspiradora. Reconocido como «incapaz de entender y querer» es trasladado al hospital psiquiátrico de Sainte Anne. A continuación se instala en otros centros de cura y en un pequeño apartamento en París. Desde entonces, «aun estando vivo, es como si estuviera muerto». A finales de los años ochenta se ha vuelto hablar de él luego de ciertas “revelaciones” de Jean Guittou (amigo y maestro del filósofo), que han suscitado otra vez el problema de sus relaciones con el catolicismo, con Héléne y con el comunismo. Argumentos todos ellos sobre los cuales reinan aún interrogantes y polémicas. Althusser murió el 22 de octubre de 1990. Entre sus escritos (traducidos en aquel momento con títulos distintos de los originales) recordamos: *Montesquieu. La Politique et l'histoire* (1959), *Pour Marx* (1965), *Lire*

Le Capital (1965), Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967, 1974), Lénine et la philosophie (1969), Réponse a John Lewis (1973), Elements d'auto-critique (1974), Positions (1976), Ce que ne peut plus durer dans le parti communiste (1978). Otros ensayos y artículos útiles para entender su pensamiento los mencionaremos en el transcurso de la exposición. Por ahora nos limitamos a mencionar Freud et Lacan (1964, después en Po-sitions).

442

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 443

El punto de partida del itinerario intelectual de Althusser, como manifiesta él mismo en el Prólogo a Pour Marx, es el convencimiento de la «ausencia tenaz, profunda, de una cultura teórica real en la historia del movimiento obrero francés». En efecto, puntualiza el filósofo, «excepto los utopistas Saint-Simon y Fourier, a los que Marx gusta de recordar, excepto Proudhon que no era marxista y Jaurés que lo era poco, ¿dónde están nuestros teóricos? Alemania tuvo a Marx y a Engels y al primer Kautsky, Polonia a Rosa Luxemburg, Rusia a Plekhanov y a Lenin, Italia a Labriola (cuando nosotros teníamos a Sorel) que estaba en correspondencia de igual a igual con Engels, después a Gramsci. ¿Dónde están nuestros teóricos?, ¿Guesde?, ¿Lafargue?» (PM, p. 7-8). Situación empeorada, en época estalinista, por un dogmatismo humillante y filosóficamente nocivo: «No hay salida para un filósofo. Si hablaba o escribía sobre filosofía según las directrices del partido, estaba abocado a la exégesis y a pocas variaciones para uso interno sobre las “célebres citas” » (PM, p. 11); «aquellos pocos filósofos que se tenían en cuenta entonces no tuvieron otra elección que la de entre el comentario y el silencio, entre una convicción iluminada o mezquina y el mutismo de la incomodidad» (Ib., p. 6).

No es de extrañar que, en estas circunstancias, la imposibilidad práctica de la filosofía intentara iniciarse en la tesis de su imposibilidad teórica: «Entonces conocimos – recuerda Althusser en PM, p. 12 – la gran y sutil tentación del “fin de la filosofía” de la que hablaban los textos enigmáticamente claros de la juventud (1840-45) y de la ruptura (1845) de Marx», con el resultado de asignar a aquella o una muerte «pragmático-religiosa», en la acción y en la política, o una muerte «positivista» en el saber empírico de las ciencias, o una muerte «filosófica» y «crítica» en la reflexión despierta y atenta de un pensamiento que intenta recuperar el concreto más allá de cualquier renaciente «fantasma» especulativo: «Filosofar significa empezar de nuevo por nuestra cuenta la odisea crítica del joven Marx, atravesar la capa de ilusiones que nos esconde lo real y alcanzar la única tierra natal: la de la historia, para encontrar al fin el reposo de la realidad y de la ciencia, conciliadas bajo la perpetua vigilancia de la crítica (PM, p. 13).

Hostil por naturaleza a toda capitulación intelectual, Althusser más que en la «muerte» de la especulación ha acabado por creer en el «nacimiento» de una auténtica filosofía marxista capaz de hacer salir a los hombres del siglo XX de su «callejón sin salida teórico» (PM., p. 5) Persuadido de que la filosofía representa un instrumento indispensable para la individuación de la especificidad de la doctrina marxista (cfr. PM., p. 21 y Lire Le Capital), él considera, en efecto, «teóricamente y políticamente urgente» desarrollar la «filosofía marxista», si bien añadiendo ‘ que el trabajo a realizar resulta «enorme y difícil» en cuanto «en la teo-

ría marxista, la filosofía está en retraso con respecto a la ciencia de la historia» (La filosofía como arma della rivoluzione, entrevista concedida a M. A. Macciocchi, en «L'Unita», 1 de febrero de 1968). En otros términos, la filosofía marxista, de la que Marx sentó las bases en el mismo momento en que fundó su teoría de la historia, está en gran parte aún por construir, puesto que como decía Lenin, de ella sólo se han colocado las piedras angulares (PM, p. 14).

En esta (ambiciosa) empresa de búsqueda de la genuina filosofía de Marx, Althusser se siente «solo» y sin maestros: «en el campo de la filosofía marxista, no tenemos verdaderos y auténticos maestros que conduzcan nuestros pasos. Politzer, que había podido ser uno de ellos... sólo nos ha dejado los errores geniales de la Critique des fondements de la psychologie. Había muerto asesinado por los nazis. No teníamos maestros. No hablo de hombres de buena voluntad, ni de espíritus cultos: estudiosos, literatos, etc. Hablo de maestros, en el campo de la filosofía marxista, salidos de nuestra historia, accesibles, cercanos a nosotros» (PM, p. 10; cursivas nuestras). La tesis de Althusser por lo que respecta a la «falta» de maestros – explícita textualmente – corresponde a la verdad histórica. En efecto, si bien en su pensamiento se pueden encontrar influencias y estímulos de pensadores como Bachelard, Koyré, Cavai-lles, Canguilem, Lévi-Strauss, Foucault, etc. su reflexión del marxismo, globalmente considerada, se presenta como algo nuevo, que tiene poco que compartir con el marxismo tradicional o con el representado por ciertas líneas de la cultura francesa actual – comenzando por el marxismo existencialístico de Sartre, del cual Althusser se siente irremediablemente lejano: «aunque “piense” que después de Marx y Freud, Sartre es, paradójicamente, bien mirado, filosóficamente hablando, un ideólogo premarxista y prefreudiano. En lugar de ayudar a desarrollar los descubrimientos científicos de Marx y Freud, se encamina brillantemente por caminos que se desvían de la investigación marxista, más de cuanto la utilizan» (Réponse a John Lewis). El proyecto althusseriano de dar «un poco de existencia y de consistencia teórica» a la filosofía marxista – que se traduce en las preguntas: «¿qué pasa con la filosofía marxista? ; Tiene teóricamente derecho a la existencia? Y si existe de derecho, ¿cómo definir su especificidad?» (PM, p. 14) – en la práctica se encuentra «insertado» en un problema «aparentemente» histórico pero «en realidad» teórico: el problema de la lectura y de la interpretación de las obras de Marx: «El problema de la diferencia específica de la filosofía marxista tomó de esta manera una forma tal que habría que preguntarse si existía o no, en el desarrollo intelectual marxiano, una ruptura epistemológica tal que indicara el surgir de una nueva concepción de la filosofía» (PM., p. 15). El de ruptura epistemológica (coupure épistémologique) es un concepto que el filósofo francés saca

de Bachelard y que define como «una no continuidad “cualitativa” teórica e histórica» (PM, p. 146) capaz de fijar la línea de demarcación entre una problemática científica (nueva) y una problemática ideológica (vieja). En otros términos, la ruptura epistemológica representa un punto teórico de no-retorno, que sancione el nacimiento de una ciencia inédita en virtud de un cambio de «problemática» que implica crisis y saltos (como lo demuestra el proceso de la formación de los tres «continentes científicos» del saber humano: la matemática, la física y la historia).



Aplicado al estudio de Marx, el concepto de ruptura epistemológica implica el doble problema de la existencia mayor o menor de tal ruptura y del punto preciso en que ocurre. Althusser está convencido de que en Marx existe una indiscutible ruptura epistemológica situada allá donde Marx mismo la coloca, o sea en La ideología alemana (las Tesis sobre Feuerbach, serían más bien «el límite último anterior a esta ruptura»). La ruptura en cuestión subdivide el pensamiento de Marx en dos grandes períodos: a) el período aún «ideológico», anterior a la ruptura de 1845 y que comprende las llamadas obras juveniles de Marx (desde la Tesis de Laurea a los Manuscritos y a la Sagrada familia; b) el período «científico» posterior a la ruptura de 1845. Este último está a su vez dividido en dos sub-períodos: el momento de la «maduración» y el momento de la «madurez» de Marx. El primero comprende el «largo período que Marx utilizó para encontrar, forjar y fijar una terminología y una sistemática de conceptos adecuados a su intento teórico revolucionario» (PM, p. 17) y se expresa en sus obras posteriores a 1845, y anteriores a los primeros ensayos de redacción de El Capital (hacia 1855-57), o sea en escritos como el Manifiesto, Miseria de la filosofía, etc. El segundo designa las obras posteriores a 1857, o sea a la época en que alcanza la madurez. En síntesis, la puesta al día althusseriana de las obras de Marx (cfr. PM., p. 18) es la siguiente:

1840-1844: obras juveniles  
1845 : obras de la ruptura  
1845-1857: obras de la maduración  
1857-1883: obras de la madurez

De esta esquematización del itinerario intelectual de Marx – basada en la existencia de una divisoria teórica representada por la ruptura en 1845 – emerge en primer lugar cómo Marx, según Althusser, no ha sido nunca hegeliano: «La tesis de moda del hegelismo del joven Marx, en general, es... un mito»; «lejos de acercarse, Marx nunca había acabado de alejarse de Hegel (PM, p. 18). Veremos en el próximo párrafo en qué sentido Marx, según Althusser, resulta inequívocamente «distante» de Hegel. En segundo lugar, emerge de un modo evidente cómo el althusse-

riano «retorno a Marx» y a la «filosofía de Marx» es retorno al Marx de la madurez y no al tan celebrado de las obras juveniles: «pareció indispensable someter a un examen crítico serio estos textos famosos que habían sido abanderados y utilizados por todos, estos textos abiertamente filosóficos en los cuales había creído, más o menos espontáneamente, leer la filosofía de Marx en persona» (PM., p. 15). En Freud et Lacan, el filósofo escribe: «El retorno a Freud no es un retorno al nacimiento de Freud, sino un retorno a su madurez. La juventud de Freud, este conmovedor paso de la no-aún-ciencia a la ciencia (el período de sus relaciones con Charcot, Bernheim, Breuer, hasta los Estudios sobre la histeria de 1859) puede ciertamente interesarnos, pero a un nivel del todo distinto: el nivel, esto es, de un ejemplo de arqueología de una ciencia, o como índice negativo de no-madurez, para volver pues precisamente a la madurez y a su llegada. La juventud de una ciencia es su edad madura: antes ella es vieja... Aquí está el sentido profundo del retorno a Freud proclamando por Lacan. Debemos volver a Freud para volver a la madurez de la teoría freudiana, no a su infancia sino a su edad madura, que es su verdadera juventud...». A nuestro parecer, este pasaje resulta decisivo, puesto que substituyendo «Freud» con «Marx», «Lacan» con «Althusser», «psicoanálisis» con «marxismo», se obtiene la peculiar manera althusseriana de entender el «retorno a Marx» y concebir las relaciones entre el joven Marx y el Marx de la madurez. En contra de aquellos que

parecen opinar que Marx ha «nacido marxis-ta» nuestro autor declara en efecto que se necesita tener coraje y agudeza para admitir, al lado de un Marx marxista (obras de la madurez), a un Marx aún no marxista (obras juveniles) y a un Marx en el momento de volverse marxista (obras de la ruptura y de la maduración), teniendo presente, además, que también en el Marx de la madurez quedan elementos no-científicos o residuos lingüísticos de pensamientos juveniles. Por ejemplo la Ideología alemana nos muestra «un pensamiento en completa ruptura con el propio pasado, un pensamiento que somete a una despiadada masacre crítica todas sus viejas presuposiciones teóricas: en primer lugar Hegel y Feuerbach, y todas sus formas de una filosofía del conocimiento y de una filosofía antropológica. Sin embargo este nuevo pensamiento, decidido y puntual en el proceso al error ideológico, no llega a autodefinirse sin dificultades, y sin equívocos. No se rompe de pronto un pasado teórico: se necesitan en cualquier caso palabras y conceptos para romper con otras palabras y otros conceptos, y a menudo son las viejas palabras las que están investidas en el protocolo de la ruptura, durante todo el tiempo que dura la búsqueda de las nuevas. La Ideología alemana nos ofrece así el espectáculo de conceptos de reserva reafirmados que están aún en el lugar 'de conceptos nuevos aún en instrucción... y como es normal al juzgar estos viejos conceptos por el

446

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 447

aspecto exterior y tomarlos literalmente, nos podemos perder fácilmente...» (PM., p. 19).

Para evitar estas «pérdidas» interpretativas hay que saber escoger la «problemática específica» y la «estructura sistemática típica» de Marx (cfr. PM., p. 50), o sea el centro de gravedad (teórico y metodológico) de su discurso «maduro», para después valorar, sobre esta base, los diversos momentos de su iter de pensamiento (con las correspondientes fracturas y los inevitables «retrasos» y «retrocesos»). Desde este punto de vista, resulta particularmente útil aquel tipo de lectura que nuestro autor, con terminología freudiana, define como «sintomal» rastreando su presencia en el propio Marx (que lo aplicaría a los economistas clásicos). Según Althusser, leer de un modo «sistemático» una obra significa leer, entre las líneas del discurso superficial, el discurso profundo que está escondido, o sea estar capacitado para explicar lo implícito de un determinado autor, haciendo hincapié en aquellos «síntomas» como por ejemplo los silencios y los olvidos: «En ciertos momentos, en ciertos puntos sintomáticos, estos silencios se manifiestan directamente en el discurso obligándolo a espacios vacíos involuntarios mentalizados por la eficacia demostrativa del discurso: verdaderos lapsus teóricos; una palabra queda suspendida en el aire cuando es necesaria para el pensamiento, un juicio que – con una falsa evidencia – limita irremediamente el espacio mismo que parecía abrirse ante la razón. Una simple lectura literal toma en los argumentos sólo la continuidad del texto. Se necesita una lectura “sin-tomal” para que sean perceptibles estas lagunas y para identificar, más allá de las palabras pronunciadas, el discurso del silencio que se manifiesta en el discurso verbal creando en él espacios vacíos...».

Todo este trabajo crítico, puntualiza nuestro autor, resulta imprescindible no sólo por razones históricas, o sea «para poder leer a Marx con una lectura que no sea inmediata, tomada sea en las falsas evidencias de los conceptos ideológicos de la

juventud, sea en las falsas evidencias, quizás aún más peligrosas, de los conceptos aparentemente familiares de las obras de la ruptura» (PM, ps. 21-22), sino también por razones teóricas, o sea pertenecientes a la filosofía. En efecto, continúa Althusser, la teoría que permite ver claro a Marx, distinguir la ciencia de la ideología y pensar históricamente su diferencia «no es más... que la filosofía marxista misma» (PM, p. 22).

#### 961. ALTHUSSER: DIALÉCTICA, TOTALIDAD Y CONTRADICCIÓN EN HEGEL Y EN MARX. LOS CONCEPTOS DE «SUPERDETERMINACIÓN» Y DE «CAUSALIDAD ESTRUCTURAL».

Como hemos visto, la búsqueda de la «especificidad» de la teoría marxista comporta, según Althusser, un «retorno» explícito a Marx: «Resti-

tuir Marx a Marx, restituir Marx a los conceptos que por primera vez él ha elaborado, restituir al marxismo el “verdadero” Marx: he aquí la tarea que Althusser asigna a su investigación (S. AzzARo, Althusser e la critica, cit., p. 114). Volver a Marx significa a su vez saber captar la diferencia que separa al fundador del socialismo científico de los filósofos anteriores. Diferencia que Marx había establecido inequívocamente pero no pensado suficientemente: «Marx, que ha producido en su obra la diferenciación que le separa de sus predecesores, no ha pensado con la debida claridad el concepto de esta diferenciación (ésta es la suerte común de todos los inventores) : Marx no ha pensado teóricamente, de forma adecuada y desarrollada, el concepto y las implicaciones teóricas del salto teórico revolucionario llevado a cabo por él». Tanto es así que el marxismo ha acabado por ser interpretado por sus sucesores según esquemas hegelianos, humanísticos e historicistas, o sea a través de formas de pensamiento que, según Althusser, han sido puestas irremediamente en crisis por la revolución filosófico-científica de Marx. Pensar la especificidad del marxismo significa pues pensar el anti-hegelismo, el anti-humanismo y el anti-historicismo que lo caracterizan en profundidad. Y puesto que hegelismo, humanismo e historicismo representan las coordenadas conceptuales en las que se ha movido gran parte de la filosofía francesa y europea de nuestro siglo («incluido el «marxismo occidental») pensar la peculiaridad teórica y metodológica de la doctrina de Marx significa establecer su originalidad frente a la línea dominante de la cultura del ochocientos y del novecientos.

El antihegelismo radical de Althusser y su oposición a toda forma de hegelomarxismo (entendido en el sentido lato de «continuidad» entre Marx y Hegel) nacen de la persuasión según la cual la célebre fórmula marxiana del «vuelco» sería inadecuada y destinada a causar «más problemas que los que resuelve» – como, por lo demás, la diferenciación engelsiana entre método y sistema (PM, p. 72). Tratando de evidenciar la zanja insalvable que separa la dialéctica de Marx de la dialéctica de Hegel, Althusser sostiene que la metáfora del «vuelco» no plantea tanto «el problema de la naturaleza de los objetos a los que se trataría de aplicar un mismo método (el mundo de la Idea en Hegel – el mundo Real en Marx) como precisamente el problema de la naturaleza de la dialéctica en sí, o sea el problema de sus estructuras específicas» (PM, p. 74). En otros términos, según nuestro autor, el problema auténtico de Marx, más allá de su terminología errónea, no consistiría en un simple vuelco de la dialéctica, sino en una transformación: «Hablando claramente, esto implica que ciertas estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana, como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la “superación”,

la transformación de la cualidad en cantidad, la contradicción, etc., tienen en Marx (en la medida en que él se sirve de

448

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 449

ellas, y no siempre es así!) una estructura distinta de la que tiene en Me-gel» (PM, p. 75). Convicción que nuestro autor, más allá de todas las críticas, repite también en la «Discusión» de Amiens de 1975: «He luchado bastante para demostrar que este vuelco no volvía y no era más que la metáfora de una auténtica transformación materialística de las figuras de la dialéctica, sobre la cual Marx nos prometió veinte páginas que nunca escribí» (Es fácil ser marxista en filosofía? en Freud y La-can, trad. ital., cit., p. 141 – 42; cursivas nuestras).

Rechazando el concepto de una dialéctica «pura», común al idealismo y al materialismo. Althusser muestra cómo el banco de pruebas de la diversidad de los dos modelos dialécticos está constituido por las nociones interconectadas de totalidad y de contradicción. Hegel, observa nuestro autor, piensa la totalidad mediante el esquema esencia-fenómeno, o sea en la línea de una unidad simple (la Idea), que se manifiesta primeramente en una multiplicidad de determinaciones alienadas, para después re-conquistarse dialécticamente como Espíritu: «La totalidad hegeliana es el desarrollo alienado de una unidad simple... no es por lo tanto, rigurosamente hablando, más que el fenómeno, la manifestación de sí de este principio simple, que persiste en todas sus manifestaciones, y por lo tanto también en la alienación que prepara su reconstitución... todas las diferencias concretas que figuran en la totalidad hegeliana, comprendidas las “esferas” distinguibles en esta totalidad (sociedad civil, Estado, religión, filosofía, etc.), todas estas diferencias son negadas apenas han sido afirmadas puesto que no son nada más que los “momentos” de la alienación del principio interno simples de la totalidad, que se realiza negando las diferencias alienadas que plantea» (PM, p. 180). Dicho de otro modo, la especulación hegeliana aparece como «dominada por una idea de la totalidad expresiva, en la cual todos los elementos son partes totales, cada una de las cuales expresa la unidad interna de la totalidad que no es otra cosa, en toda su complejidad, sino la objetivación-alienación de un principio simple».

La totalidad marxiana se configura, en cambio, según Althusser, como algo complejo y articulado: «la unidad de la cual habla el marxismo es la unidad de la complejidad misma» (PM, p. 179), es «el siempre ya-dado de una unidad compleja estructurada. Esta totalidad compleja posee «la unidad de una estructura articulada a dominante» (PM, p. 179). En efecto, «la estructura del todo está articulada como la estructura de un todo orgánico jerarquizado. La coexistencia de los componentes y de las relaciones en el todo está sujeta a la influencia de una estructura dominante que introduce un orden específico de la articulación (Gliederung) de los componentes y de las relaciones». La estructura dominante que estructura el todo es, obviamente, la economía. Althusser hace notar, a este propósito, cómo la célebre diferenciación marxiana entre estruc-

tura y superestructura no es más que una tópica, o sea una metáfora espacial que asigna a realidades dadas un determinado puesto en el espacio: «Tópica, del griego topos, lugar. Una tópica representa, en un espacio definido, los respectivos lugares

ocupados por esta o aquella realidad: así la economía está debajo (la base), la superestructura encima». Al igual que toda metáfora, la metáfora topológica de Marx hace, pues, «ver» alguna cosa, y precisamente alguna cosa muy importante: esto es que los planos superiores no podrían «sostenerse» (en el aire) por sí solos, si no se apoyaran sobre su base. De este modo, la metáfora del edificio representa el ejemplo visible del concepto fundamental de Marx: el de la determinación, en última instancia, de la base económica (cfr. Ideología ed Apparati ideologici di Stato, trad. ital., en Freud e Lacan, cit., página 73).

En consecuencia, el tipo de unidad (estructurada) por la totalidad (materialística) de Marx, no puede de hecho ser asimilada, ni siquiera como su «revés», al tipo de unidad (simple) de la totalidad (idealista) de Hegel, como si Marx se hubiera limitado a atribuir a la economía funciones que Hegel atribuía al Estado o a la Filosofía: «No se encuentra en Hegel el principio opuesto: la determinación en última instancia por parte del Estado o por parte de la Filosofía. Es Marx quien dice: en realidad la concepción hegeliana de la sociedad equivale a hacer de la Ideología el motor de la historia... Pero Hegel no dice nada parecido. No existen para él en la sociedad, en la totalidad existente, determinaciones en última instancia. La sociedad hegeliana no está unificada ni condicionada por una de sus “esferas”, sea política, filosófica o religiosa. Para Hegel, el principio que unifica y condiciona la totalidad social no es una “esfera” dada de la sociedad, sino un principio que no tiene lugar ni cuerpo privilegiado en la sociedad por la razón de que reside en todos los lugares y en todos los cuerpos. Está en todas las determinaciones de la sociedad, económicas, políticas, jurídicas, etc. Y también en aquellas más espirituales. Por ejemplo, Roma: para Hegel Roma no está unificada y condicionada por su ideología, sino por un principio “espiritual”... que se manifiesta en todas las determinaciones romanas: economía, política, religión, derecho, etc. (PM, ps. 180-81, nota 1).

Estos modelos asimétricos de totalidad (simple y compleja), presentes en Hegel y en Marx, corresponden, es más, se identifican, con dos modos auténticos de entender la contradicción. Mientras la contradicción hegeliana es algo simple, en cuanto presenta la pura articulación interna del principio espiritual que opera en ella, y se reduce por lo tanto a la ley universal e inmutable del Absoluto, que se pierde en el otro por sí misma para después reencontrarse inevitablemente junto a sí misma, la contradicción marxista es siempre algo complejo y superdeterminado en su principio mismo. Con el término «superdeterminación», sacado del psicoa-

450

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 451

nálisis, Althusser intenta aludir al hecho de que la contradicción determinante en última instancia (en términos marxianos: la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, o sea entre capital y trabajo) aun determinando las circunstancias en las cuales vive históricamente, resulta, a su vez, determinada por ellas: «la contradicción es inseparable de la estructura social del entero cuerpo social en el cual se ejerce, inseparable de sus condiciones formales de existencia y de las situaciones mismas que gobierna; ella, por lo tanto, en su interior está modificada por estas condiciones, determinante pero también al mismo tiempo determinada, y determinada por los distintos niveles y por las diversas situaciones de la formación

social que anima: podríamos llamarla super-determinada en su principio mismo» (PM, p. 82). «La superdeterminación designa en la contradicción la siguiente cualidad esencial: el reflejarse en la contradicción misma de sus condiciones de existencia, o sea de su situación en la estructura dominante del todo complejo» (PM, p. 185). En otras palabras, la contradicción de fondo, según Althusser, no es nunca simple, sino especificada siempre por las formas y por las circunstancias históricas y concretas en las cuales se ejerce, o sea por la superestructura (Estado, ideología dominante, religión, movimientos políticos, etc.) y por la situación interna y externa que la determina, sea en función del propio pasado nacional (revolución burguesa realizada o «reproducida», explotación feudal eliminada del todo o en parte o no eliminada, costumbres locales, etc.), sea en función del contexto mundial existente (aquello que domina en el momento: «capitalismo competitivo» o «internacionalismo imperialista», etc.) (PM, p. 87).

En consecuencia, la dialéctica económica, en virtud del principio de superdeterminación, no opera nunca en estado puro, como si las superestructuras pudieran hacerse «respetuosamente a un lado, cuando han hecho su obra, o disolverse como puro fenómeno para dejar que avance por el camino principal de la dialéctica su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado» (PM., p. 93). En efecto, sentencia Althusser, «la hora solitaria de la “última situación” no suena nunca, ni en el primer momento ni en el último» (Ib.), en cuanto para que la contradicción general se vuelva activa, o sea provoque una «unidad de ruptura» no es suficiente su existencia pura y simple, sino que es indispensable una «acumulación» de «circunstancias» que, en su conjunto, definen una coyuntura.

Desde este punto de vista, recurrir a la contradicción «simple» entre capital y trabajo, concebida como contradicción única que se «abriría camino» a través de las contingentes determinaciones históricas, como ha hecho gran parte del marxismo dogmático, significa más bien caer en un tipo de filosofía hegeliana de la historia, alejada de una comprensión científica, y marxísticamente correcta, de lo real. Compresión de la cual el marxismo revolucionario, empezando por la doctrina leninista-

na del «eslabón más débil» (de la cual Althusser exalta el valor paradigmático) ha dado las pruebas intelectualmente más brillantes y políticamente provechosas, dejando claro cómo la contradicción superdeterminada, en las situaciones revolucionarias, no es la «excepción» de la cual hablan los dogmáticos, por ejemplo en relación con el caso ruso, sino la regla: «Volvamos por lo tanto a Lenin y a través de Lenin a Marx. Si es verdad, como lo demuestran tanto la experiencia como la reflexión leninista, que la situación revolucionaria en Rusia dependía precisamente del carácter de intensa superdeterminación de la contradicción fundamental de clase, tal vez es necesario preguntarse en qué consiste la excepción de esta “situación excepcional” y si, como cada excepción, esta excepción no ilumina la regla si no es, sin el conocimiento de la regla, la regla misma. Ya que, en efecto, ¿acaso no estamos siempre en la excepción?... Excepciones, pero ¿en relación a qué?... si no es en relación con una cierta idea abstracta pero reconfortante, tranquilizadora, de un esquema “dialéctico” depurado que había, en su misma simplicidad, guardado la memoria (o encontrado nuevamente el paso) del modelo hegeliano y la fe en la “virtud” resolutiva de la contradicción entre capital y trabajo» (PM, p. 85). Por lo cual, una vez comprobado que las contradicciones secundarias son esenciales al ser mismo de la contradicción primaria, de la cual constituyen realmente las condiciones (de existencia) resulta «teóricamente posible y legítimo hablar de las “condiciones” como de aquello que permite entender por qué la revolución “al orden del día” no estalló y

triunfó más que en Rusia, China y Cuba en el 17, en el 49, en el 58 y no en otros lugares, y no en otros “momentos” ; que la revolución, impuesta por la contradicción fundamental del capitalismo, no triunfó antes del imperialismo y ha triunfado en aquellas “condiciones” favorables que fueron precisamente los puntos de la ruptura histórica, los “eslabones más débiles”: no Inglaterra, Francia, Alemania, sino la Rusia “atrasada” (Lenin), China, Cuba...» (PM, p. 184).

El discurso althusseriano sobre la «superdeterminación» lleva inmediatamente a la cuestión – siempre crucial en el marxismo – de la relación entre estructura y superestructura y al problema de la realidad y del índice de eficacia de las superestructuras. Si bien las relaciones específicas entre estructura y superestructura, observa nuestro autor, merecen aún «ser elaboradas e investigadas teóricamente» (PM, p. 92), Marx nos proporciona con todo sus «extremos»: por un lado la determinación en última instancia por obra del mundo de producción (la economía) y por otro la eficacia peculiar de las superestructuras (Ib.). Esta última, en la tradición marxista, está pensada bajo dos formas: « 1) hay una “autonomía relativa” de la superestructura con respecto a la base; 2) hay una “acción de retorno” de la superestructura sobre la base» (Ideologia ed apparati ideologici di Stato, cit., p. 73) – incluso si, puntualiza Althus-

452ser, «la teoría de la eficacia específica de las superestructuras y de las otras “circunstancias” sigue estando en gran parte por elaborar, y... sigue siendo, como el mapa de Africa antes de las grandes exploraciones, una tierra conocida en sus contornos, de grandes relieves y cursos de agua, pero casi siempre, salvo alguna región bien definida, desconocida en sus particulares. ¿Quién, después de Marx y Lenin, ha intentado realmente continuar la exploración? Sólo sé de Gramsci» (PM, p. 94). La doctrina de las superestructuras, en los proyectos de Althusser, quiere ser, en efecto, un modo de pensar, al mismo tiempo, la determinación en última instancia, por parte de la economía y el índice de eficacia de las superestructuras en el interior de las diversas coyunturas históricas, o sea un modo para fundar sobre bases categoriales sólidas la verdad y concreción de la ciencia marxista.

Dada la centralidad que la teoría de la «superdeterminación» reviste en el interior de la economía del pensamiento de Althusser, no es de extrañar que precisamente sobre ella se hayan dirigido las observaciones de los críticos. Entre los primeros en levantar objeciones encontramos a algunos intelectuales de izquierda ligados al P.C.F. y colaboradores de la revista «La Pensée» (la misma en la que nuestro autor había publicado el ensayo «Contradicción y superdeterminación»). Por ejemplo Guy Besse, miembro del comité de redacción de «La Pensée», tras el «ambiguo» concepto de superdeterminación ve perfilarse el peligro de un «hiperempirismo» dialéctico más cercano a una teoría sociológica de los «factores» que a la tesis marxista de la determinación en última instancia por parte de la economía (cfr. Deux questions sur un article de Louis Althusser, en “La Pensée”, n. 107, febrero de 1963, ps. 52-62). Observaciones parecidas hizo también Garaudy, según el cual, «cualquiera que sea la complejidad de las mediaciones, la práctica humana es una sola y su dialéctica constituye el motor de la historia. Disolverla en la multiplicidad (real) de las “superdeterminaciones” significa obscurecer lo esencial de El Capital, que es ante todo el estudio de esta contradicción mayor, de esta ley fundamental del desarrollo de la sociedad burguesa. ¿Cómo sería posible, entonces, concebir la existencia objetiva de una ley fundamental de desarrollo de nuestra época que es la del paso al socialismo?... (A propos des Manuscrits de 44, en “Cahiers du communisme”, marzo

1963, n. 39 ps. 107-119). Es más, puntualiza Garaudy, «en el límite, esta superdeterminación es una indeterminación pura y simple» (Structuralisme et “mort de l’homme”, en «La Pensée», octubre 1967, n. 135, ps. 107-24). De parecer substancialmente parecido es también Pou-lanzas, el cual, a propósito de la diferenciación entre la determinación en última instancia por parte de la economía y el posible rol dominante de cualquier hecho social, se pregunta: «comment ne pas tomber dans un quelconque hyperempirisme dialectique ou pluralisme éclectique?» –

jtt

## FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 453

manifestando su aversión hacia «apories épistemologiques qui font attribuer au politique en générale le rôle nécessairement dominant dans toute formation sociale possible» (Vers une théorie marxiste, en “Les Temps Moderns”, mayo 1966, ps. 1952-1982).

Esta serie de críticas, como otras del mismo tipo, confirman, más allá de su mayor o menor validez, la importancia objetiva del concepto alt-husseriano de «superdeterminación» y testimonian indirectamente el es-fuerzo, por parte del filósofo francés, de ir más allá de los horizontes del marxismo tradicional y dogmático, a fin de volver-a-pensar creativa-mente también a la luz de las experiencias teóricas y prácticas del socia-lismo revolucionario, el establecimiento categorial de la teoría marxista.

Que la idea de «superdeterminación», como han hecho notar varios estudiosos, implica una «revaloración» (de tipo gramsciano) de la supe-restructura es sin duda verdad. Sin embargo sería más exacto decir que está acompañada de un nuevo modo de concebir la clásica doctrina de la estructura-superestructura. En efecto, aun sin rechazar la imagen es-pacial de la sociedad como un edificio de dos plantas, cuya base (la eco-nomía) determina las plantas más altas (la superestructura política e ideológica), Althusser declara querer elaborar a nivel de teoría aquello que en Myrx permanece a simple nivel descriptivo y metafórico: «Nos pare-ce deseable y posible representar las cosas de otro modo. Entendámonos bien: no rechazamos en absoluto la metáfora clásica, porque: ella mis-ma nos obliga a superarla. Y no la superamos para rechazarla como ca-duca. Quisiéramos simplemente intentar pensar aquello que nos da en la forma de la descripción» (Ideologia ed apparati ideologici di Stato, cit., p. 74). En otros términos, como escribe Saül Karsz, «Sin rechazar el valor pedagógico y descriptivo de la metáfora topológica es necesa-rio... hacerle decir mejor aquello que designa» (Théorie et politique. Louis Althusser, París, 1974). A este objeto, Althusser recurre al concepto de modo de producción (global), entendiendo, con este último, un todo es-tructurado definido por una articulación en tres niveles (económico, po-lítico e ideológico), de los que el determinante es el nivel económico, si bien éste, como sabemos, no actúa nunca en estado puro. En efecto, para nuestro autor, no existen procesos o relaciones exclusivamente económi-cos, políticos o ideológicos, sino procesos y relaciones concretas cuya ex-plicación implica siempre la conjugación articulada de los tres niveles que componen el modo de producción: «La producción implica también la reproducción, o sea las condiciones de su «continuidad» y «supone, por una parte, la reproducción de la unidad articulada “fuerzas productivas-relaciones de producción”... y por otra parte, supone la reproducción de las condiciones políticas, jurídicas e ideológicas que aseguran la con-tinuidad y el ensanchamiento de esta unidad articulada. Las relaciones de clase no se explican sólo con las condiciones económicas... el proceso



de producción supone también un cierto sistema ideológico de representaciones, valores, actitudes, instituciones y aparatos que regulan la actividad de los agentes sociales» (Ib., p. 193-94).

En lugar de la dicotomía establecida por Marx entre estructura y su-perestructura, en Althusser se establece, por lo tanto, el concepto de una estructura global (= el modo de producción) articulada en estructuras regionales (= los tres niveles). En virtud de este modelo cada «región» (o «práctica») se configura como una estructura caracterizada por un cierto tipo de relación, o de «juego combinatorio», entre sus elementos. Estructura que aparece, a su vez, «inscrita» en una estructura global que la incluye y determina. Por ejemplo, «a nivel económico propiamente dicho la estructura constituyente y determinante de los objetos económicos es la estructura siguiente: unidad de las fuerzas productivas/relaciones de producción». Sin embargo, «el concepto de esta última estructura no puede definirse independientemente del concepto de la estructura global del modo de producción». A primera vista, esta afirmación althusseriana de la «regionalidad» de la práctica económica parece estar en contradicción, como por ejemplo opinan algunos críticos, con la tesis marxista de la determinación en última instancia por parte de la economía. En realidad, manteniendo el carácter «regional» del plano económico, Althusser no contradice el marxismo, en cuanto la estructura global, desde su punto de vista, no es más que la diferenciación (o la

Según Althusser, el principal problema epistemológico que nace de la teoría marxista es más bien el relativo al tipo de determinación sobreentendido por el concepto de estructura: «¿mediante qué concepto se puede pensar el tipo de determinación nueva, que ha sido identificado como la determinación de los fenómenos de una región dada, por parte de la estructura de esta misma región? De un modo más general: ¿por medio

de qué concepto o de qué conjunto de conceptos se pueden pensar la determinación de los elementos de una estructura y las relaciones estructurales existentes entre estos elementos y todos los efectos de estas relaciones dependientes de la eficacia de esta estructura? Y, a fortiori, ¿por medio de qué concepto, o qué conjunto de conceptos, se puede pensar la determinación de una estructura subordinada por parte de una estructura dominante?» (Ib., p. 195; el texto originario está en cursivas). Dicho en términos más simples y sucintos: «¿con qué concepto pensar que la determinación, sea de un elemento o de una estructura mediante una estructura?» (Ib., p. 197), o bien: «¿de qué modo definir el concepto de consistencia estructural?» (Ib., p. 195). Aun sintetizando «la inmensa revolución teórica» de El Capital, tal problema, más que (filosóficamente) «pensado» habría sido (científicamente) «practicado» por parte de Marx. Tanto es así que él ni siquiera habría producido el concepto. No obstante, insiste Althusser, «este simple problema era tan nuevo e imprevisto que podía destruir todas las teorías clásicas de la causalidad» (Ib., p. 196). Según nuestro autor, en la filosofía clásica pre-marxista han existido, a grandes rasgos, dos sistemas teóricos principales para pensar la causalidad. Por un lado, el sistema mecanicístico de origen cartesiano, que reduce la causalidad «a una eficacia transitiva y analítica» y no alcanza a pensar «la eficacia de un todo sobre sus elementos» (Ib.). Por otro lado, el concepto leibniziano de expresión, recuperado más tarde por Hegel, que trata de dar

cuenta de la relación todo-partes, pero presuponiendo que el todo se puede re-ducir a un único principio, simple y «espiritual», del cual los elementos no son sino expresiones fenoménicas (Ib.). Ahora, tanto en el caso de la lógica cartesiana como en el de la lógica hegeliana falta la idea del todo como estructura. Pero «si el todo se pone como estructurado, es decir como poseedor de un género de unidad del todo diferente del tipo de unidad de la totalidad espiritual, las cosas son diferentes: se hace im-possible no sólo pensar la determinación de los elementos por parte de la estructura bajo la categoría de la causalidad analítica y transitiva, sino que también es imposible pensarla bajo la categoría de la causalidad ex-presiva global de una esencia interior unívoca inmanente a sus fenóme-nos (Ib.).

El único teórico que, dentro de la filosofía clásica, habría tenido la audacia de plantear el problema de la causalidad y de esbozar una pri-mera solución, habría sido Spinoza: «Pero la historia, como sabemos, lo había sepultado en las profundidades de la noche. Y sólo fue a través de Marx, que sin embargo lo conocía mal, que empezamos a duras pe-nas a entrever los rasgos de este rostro pisoteado» (Ib., p. 197). En efec-to, la gran intuición del autor de la Etica, retomada por Marx, es «la existencia de la estructura en sus efectos» y su ser «nada» fuera de sus

456

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 457

efectos (Ib., p. 198).

Volviendo al modelo espinoziano y desarrollando sus propuestas de un modo dialéctico, Althusser entiende pues, por causalidad estructu-' ral, el índice de eficacia de un Todo sobre sus elementos (cfr. S. KARsz, ob. cit., p. 128). Un todo que no obra fuera de sus elementos – de los cuales es la «combinación» o, espinozianamente, «el orden inmanente – pero sólo en el sistema global de los elementos mismos, o sea «en el mo-vimiento total de sus efectos» (Ib., p. 190). En donsecuencia, la causa estructural tiende a asumir el aspecto de una presencia-esencia, en cuan-to ella, como dice Godelier, «actúa por todos los lados sin que se pueda localizar su eficacia en algún lugar» (M. GODEuER-L. SÉvE, *Marxismo e strutturalismo*, trad. ital., Turín, 1970, p. 23; cursivas nuestras). Y, puesto que tal causalidad estructural o «causalidad dialéctico-materialista» es presentada por Althusser (que emplea también el concepto marxiano de «Darstellung» y el psicoanalítico de «causalidad metonímica») como poseedora de «un vínculo de correlación no tanto con el estructuralismo cuanto con el espinozismo» (P. D'alessandro, *Darstellung e soggetti-vita*, Florencia, 1980, p. 102) nace la cuestión de la relación entre Alt-husser, el estructuralismo y el espinozismo (§ 963).

962. ALTHUSSER: LA POLÉMICA «ANTIHUMANÍSTICA»  
Y «ANTIHISTORICISTA».

El antihumanismo representa uno de los aspectos de fondo del pen-samiento de Althusser y uno de los temas que evidencian mejor su origi-nalidad teórica en el ámbito de la tradición marxista. Históricamente ha-blando, observa en los años setenta Pasquale Latorre, «La cuestión del humanismo ha sido un interrogante permanente en el interior del mar-xismo, pero en los últimos años, especialmente después de Stalin, ha re-presentado una de las mayores preocupaciones de los

intelectuales marxistas, incluidos aquellos que representan oficialmente el P.C.F. El marxismo se ha tenido que enfrentar, después de la guerra, con doctrinas humanísticas difundidas profusamente, especialmente en Francia. Sólo hay que pensar en el marxismo existencialista sartriano, o en el pensamiento de Merleau-Ponty, de De Monnier, de De Lubac, de J. Mouroux, de M. Nedoncelle, de Teilhard de Chardin... Althusser acepta el desafío y el enfrentamiento. Pero no intenta hacer, como otros marxistas, una apología del marxismo en cuanto humanismo; al contrario, afirma un antihumanismo radical, porque es teórico, del marxismo mismo» (Scienza e ideologia. La sfida antistoricista e antiumanista di Louis Althusser, Roma, 1976, p. 145). El texto base del anti-humanismo althusseriano está representado por

el transparente artículo «Marxismo y humanismo», de 1964. En este ensayo, el filósofo francés comienza afirmando que el humanismo está «al orden del día» no sólo entre los intelectuales burgueses, sino también entre los comunistas. Esto sucede sea en la Unión Soviética, donde, bajo el efecto de la desestalinización, se afrontan nuevos temas (Libertad del individuo, respeto de la legalidad y dignidad de las personas), sea en los partidos obreros, que celebran logros del humanismo socialista, tratando de buscar sus títulos teóricos en El Capital «y, cada vez más a menudo, en las obras juveniles de Marx» (PM, p. 197). Según Althusser, frente a este dato no es suficiente asumir la actitud de la simple constatación. También es necesario tener el coraje de interrogarse radicalmente por sus «títulos teóricos de validez» (PM, p. 199). A este propósito, la posición de nuestro autor es clara e inequívoca. Él declara que el binomio «humanismo socialista» encierra una evidente «desigualdad teórica», puesto que en el contexto de la concepción marxista el concepto «socialismo» es «un concepto científico», mientras que el de humanismo es solamente «un concepto ideológico» (Ib.). Tanto es así que Marx no llegó nunca a una teoría científica de la historia más que al precio de una crítica radical a aquella filosofía del hombre que servía de fundamento teórico de sus meditaciones juveniles. «La ruptura con toda antropología a todo humanismo filosóficos, no es un particular secundario: forma un todo con el descubrimiento científico de Marx» (PM, p. 203).

Este descubrimiento se articularía en tres momentos teóricos indisolubles: 1) Formación de una teoría de la historia y de la política basada en conceptos radicalmente nuevos, o sea en conceptos como: formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideología; determinación en última instancia por obra de la economía, determinación específica de los otros niveles, etc.; 2) Crítica radical de las pretensiones teóricas de todo humanismo filosófico; 3) Definición del humanismo como ideología» (Ib.). En consecuencia, por cuanto se refiere a la metodología de investigación, se puede y se debe hablar de un antihumanismo teórico de Marx y ver en él, «la condición de la posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo» (PM, p. 205). En efecto, insiste Althusser, no es posible conocer nada de los hombres si no es a condición de deshacerse del todo del «mito» secular del hombre: «Cualquier pensamiento, pues, que se remitiera a Marx para instaurar de un modo u de otro una antropología o un humanismo filosóficos, no sería teóricamente otra cosa más que polvo. Pero prácticamente, levantaría un monumento de ideología pre-marxista que pesaría duramente sobre la historia real, y podría arrastrarla a un callejón sin salida» (Ib.).

Una vez sentado que el humanismo es «ideología» (para la particular manera althusseriana de entender este concepto; cfr. §964)), puesto que

no expresa más que una relación imaginaria de los hombres con sus condiciones reales de vida, o sea algo que no posee una función descriptivo-cognoscitiva, sino sólo práctica, en cuanto síntoma de una determinada voluntad de acción (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), nuestro autor vuelve a la cuestión del humanismo socialista, afirmando que este último es el fruto de un tratamiento ficticio de los problemas reales, que sirve como «substituto de una teoría insuficiente» (PM, p. 216). En otras palabras, puesto que el humanismo, desde el punto de vistas de Althusser, es siempre y en todas partes «una autorrepresentación ideológica ilusoria de la praxis social, incapaz de dar a conocer a los agentes reales su situación “objetiva” dentro de las relaciones de producción» (G. Preve, *La ricostruzione del marxismo fra filosofia e scienza*, en *¿. Vv., La cognizione della crisi*, Milán, 1986, p. 95), los temas del humanismo socialista, que se debaten en la Unión Soviética, no son más que el signo «de problemas históricos, económicos, políticos e ideológicos nuevos que el periodo estaliniano había relegado a la sombra, pero que también ha producido, produciendo el socialismo» (PM, p. 213). Problemas que antes de ser afrontados científicamente en el plano de la teoría, y resueltos materialísticamente en el plano de la práctica económica y política, son mistificados ideológicamente e idealísticamente, a través de una fraseología basada en nociones metodológicamente incorrectas como «el hombre», «alienación», etc.

El tema del antihumanismo teórico constituye también uno de los hilos conductores de *Leer El Capital*, el cual, contestando los presupuestos antropológicos de la economía clásica, ve en la cancelación del hombre en cuanto «sujeto» la condición misma de un análisis científico de la sociedad y de sus fuerzas motrices: «La estructura de las relaciones de producción determina los lugares y las funciones que están ocupadas y asumidas por los agentes de producción, los cuales son solamente los ocupantes de estos lugares, en la medida en que son los «portadores» (Trager) de estas funciones. Los verdaderos “sujetos” (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son por lo tanto, contrariamente a todas las apariencias, las “evidencias” del “dato” de la antropología ingenua, los “individuos concretos”, los “hombres reales”, sino la definición y la distribución de estos lugares y de estas funciones. Por lo tanto los verdaderos “sujetos” que definen y distribuyen son las relaciones de producción (y las relaciones sociales, políticas e ideológicas). Pero puesto que son “relaciones” no se podrían pensar en la categoría de “sujeto”; y si por azar nos aventuráramos a reducir esta relación de producción a unas relaciones entre hombres, o sea a “relaciones humanas” se haría injusticia al pensamiento de Marx que indica con la máxima profundidad – a condición de aplicar a alguna de sus raras fórmulas ambiguas una lectura verdaderamente crítica – que las relaciones de produc-

ción (así como las relaciones sociales, políticas e ideológicas) son irreductibles a cualquier subjetividad antropológica...» (Legere II Capitale, cit., p. 189). La tesis althusseriana del anti-humanismo teórico ha sido la más «ruidosa» en el ámbito de la cultura internacional. Por cuanto se refiere a Francia, entre las primeras intervenciones destaca el debate promovido por «La Nouvelle Critique», que tuvo su inicio en marzo de 1965 y que se alargó durante un año entero, con escritos de varios autores. La diatriba acabó por implicar a los nombres más ilustres de la cultura francesa de izquierdas: de Garaudy a Sartre, de Seve a Goldmann, etc.

Por cuanto se refiere al P.C.F., hubo una encendida discusión en el interior del partido, que encontró su epílogo con la resolución de Argenteuil (1966), en la cual se reafirmó la existencia de un humanismo marxista, aunque atado a una visión histórico-materialista, y no antropológico-especulativa del hombre. Fundiendo conjuntamente preocupaciones teóricas y aprensiones prácticas, la resolución declara en efecto, tras las huellas de la tradición socialista, que «Il y a un humanisme marxiste. A la différence de l'humanisme abstrait par lequel la bourgeoisie masque les rapports sociaux et justifie l'exploitation et l'injustice, il découle de la tâche historique de la classe ouvrière. L'affirmation d'un tel humanisme ne signifie nullement le rejet d'une conception objective de la réalité en bénéfice d'un vague élan du cœur. Au contraire, le marxisme est l'humanisme de notre temps parce qu'il fonde sa démarche sur une conception rigoureusement scientifique du monde; mais il ne sépare pas son effort de compréhension du réel de sa volonté de la changer pour le bien de tous les hommes» (Cahiers du communisme» n. 5-6, mayo-junio 1966; cfr. P. Latorre, ob. cit., p. 172).

Nada preocupado por este coro de críticas, Althusser volvió sobre el antihumanismo también en la «Discussion» de Amiens: «Sólo por el placer del concierto de fanfarrias ideológicas que he tenido a cambio, diré que si no hubiese sostenido esta tesis, habría tenido que inventar-la», «Tesis precisa, que no se ha querido entender en su precisión y que ha provocado contra mí la Santa Alianza de todo aquello que hay de ideología burguesa y socialdemocrática en el mundo, y hasta en el seno del movimiento obrero internacional». A la objeción-clave según la cual el antihumanismo comportaría un «desprecio» de los hombres y la «paralización» de la lucha revolucionaria, Althusser responde que «El Capital está lleno del sufrimiento de los explotados, de los horrores de la acumulación originaria hasta el triunfo del capitalismo, y está escrito para liberarlos de la esclavitud de clase. Pero esto no sólo no impide a Marx, sino que más bien le obliga, en el mismo Capital, en el cual analiza los mecanismos de la explotación, a hacer abstracción de los individuos concretos, y a tratarlos teóricamente como simples “relaciones” de relacio-

460

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 4g1

nes» (Ib., p. 164). En consecuencia, aun no contestando los méritos práctico-políticos del humanismo – que él admite históricamente y marxísticamente exacta («Lejos de mí la idea de denigrar esta gran tradición humanista, cuyo mérito histórico es haber luchado contra el feudalismo, contra la Iglesia y contra sus ideólogos, y haber dado al hombre títulos de dignidad» (Ib., p. 162) – Althusser insiste en que el humanismo, en el plano teórico representa un «obstáculo epistemológico» permanente para una comprensión efectiva de la realidad. Un obstáculo que Marx, recuerda Althusser para concluir, ha tenido que superar, invitando a sus contemporáneos «a pensar en de otra manera» (Ib., p. 164) y a darse cuenta de que para liberar prácticamente a los hombres es necesario saber prescindir teóricamente de ellos.

Otro tema recurrente del pensamiento de Althusser es el anti-historicismo. Un término con el cual no se entiende el rechazo de la historia como tal (cfr. §936), sino la polémica contra la interpretación corriente, de tipo decimonónico, de la misma. A la visión tradicional de la historia como continuum homogéneo y unilineal, o sea como

proceso temporal uniforme dentro del cual transcurrirían los hechos (según un modelo filosófico encarnado emblemáticamente por Hegel), Althusser contraponía la idea de una serie pluridimensional y discontinua de historicidades distintas. En efecto, si la totalidad social es la unidad de un todo estructurado, que implica hechos y niveles diversos, ya no se podrá hablar de un mismo tiempo histórico, o sea de un tiempo absoluto sub-yacente a los acontecimientos, sino sólo de secciones peculiares de temporalidad (y de historicidad) correspondientes a los diversos niveles del complejo social: «Como no existe la producción general, tampoco existe historia general, sino sólo de las estructuras específicas de historicidad» (Legere II Capitale, cit., p. 116). En otros términos, sentada la existencia de una pluralidad heterorítmica de temporalidades y de historicidades diferentes, cualitativamente y cuantitativamente distintos entre sí (cfr. J. C. Forquin, Lecture d'Althusser, en Aa. Vv., Dialectique marxiste et pensée structurale, en «Les Cahiers du centre d'études socialistes», 1968, ns. 76-81, ps. 7-31) no será ya posible «pensar al mismo tiempo histórico el proceso del desarrollo de los diferentes niveles del todo. El tipo de existencia histórica de estos “niveles” no es el mismo. Al contrario, a cada nivel debemos asignarle un tiempo propio relativamente autónomo de los otros niveles. Debemos y podemos decir: a cada tipo de producción corresponden un tiempo y una historia propia, regulados de un modo específico, del desarrollo de las fuerzas productivas: un tiempo y una historia propia de las relaciones de producción, regulados de un modo específico; una historia propia de la superestructura política...; un tiempo y una historia propia de la filosofía...; un tiempo y una historia propios de las producciones estéticas...; un tiempo y una historia propios

de las formaciones científicas; etc. (Legere II Capitale, cit., p. 106).

El hecho de que cada uno de estos tiempos y cada una de estas historias resulten relativamente autónomos no significa sin embargo que constituyan otros tantos sectores independientes del todo, puesto que cada tiempo y cada historia aparecen como necesariamente determinados por el modo y por el grado de independencia de cada nivel en lo particular global del todo (Ib., p. 107). De ahí la «definición» althusseriana de la existencia de la totalidad social considerada, existencia en la cual los diferentes niveles estructurales de temporalidad interfieren en función de las relaciones propias de correspondencia, no correspondencia, articulación, separación y torsión que ligan entre ellos, en función de la estructura de conjunto del todo, los diferentes “niveles” del todo» (Ib., p. 116). Definición que crea la posibilidad y la necesidad de Multi-historias correspondientes a cada uno de los “niveles”.

Obviamente, en el ámbito de este modo de entender la historia no hay lugar para algo como un sujeto del devenir: «No existiendo ya “la historia” no tiene ya sentido para Althusser referir el devenir social a un Sujeto de la historia, o a la Idea o a la Razón, o a la Sociedad, o a la Praxis, o al Proletariado, o al Hombre. La historia no tiene sujeto, sino que es la “combinatoria compleja” de temporalidades diferentes y específicas, es la coyuntura en la cual se estudian (científicamente) las historias» (P. Latorre, ob. cit., p. 96). Rechazando toda concepción humanística y antropocéntrica de la historia, y rechazando las categorías tradicionales del historicismo, Althusser sostiene en efecto que la historia es un ateleológico «proceso sin Sujeto ni Fin». En particular, polemizando contra todos aquellos (burgueses o marxistas) que hacen de los hombres los sujetos concretos de la historia y les asignan la realización de determinados objetivos y valores, Althusser proclama que una cosa es decir que los hombres resultan necesariamente sujetos agentes en la historia y otra cosa decir que ellos son los sujetos de la historia: «Que los individuos humanos, o sea sociales, sean activos en la historia – como agentes de las diferentes prácticas sociales del proceso

histórico y de reproducción – es un hecho. Pero, considerados como agentes, los individuos humanos no son sujetos “libres” y “constitutivos” en el sentido filosófico de la palabra. Ellos actúan dentro y bajo las determinaciones de las formas de existencia históricas de las relaciones sociales de producción» (Osservazioni su una categoria: «processo senza Soggetto né Fine (i)», trad. ital., en *Umanismo e stalinismo*, cit., p. 127). En consecuencia, para hablar científicamente de la historia es indispensable poner entre paréntesis nociones «ideológicas» de cualquier tipo (empezando por las habituales de «Hombre», «Sujeto», «libertad», «fin», «progreso», etc.) y tener presente exclusivamente, como hizo Marx, las estructuras y las relaciones sociales – de las que los individuos, como hemos visto, son simple «fun-

462

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 463

ciones» o «soportes». Materialísticamente hablando, «la historia no tiene por lo tanto, en el sentido filosófico de la palabra, un Sujeto, sino un motor: La lucha de clases» (Ib., p. 135). Antihumanismo teórico y antihistoricismo forman por lo tanto, en el universo del discurso de nuestro autor, dos aspectos interrelacionados por una única problemática: «teóricamente hablando, el marxismo es al mismo tiempo, y en virtud de la única ruptura epistemológica en que se basa, un antihumanismo y un antihistoricismo» (Leggere Il Capitale, cit., ps. 126-27). Olvidar esta verdad significa en efecto, según Althusser, perder de vista «lo más precioso que Marx nos ha dado: la posibilidad de un conocimiento científico» (PM, p. 126).

### 963. ALTHUSSER: LA DENUNCIA «AUTOCRÍTICA» DE LA «DESYIACIÓN TEORICISTA» Y DEL «FLIRT» CON EL ESTRUCTURALISMO.

Pour Marx y Lire Le Capital son las obras más importantes (y más leídas) de Althusser y las que contienen las mayores aportaciones teóricas del filósofo francés al marxismo del novecientos. Sin embargo, limitarse a ellos, como a menudo sucede, significa ofrecer una visión reducida de su recorrido de pensamiento. Tanto más cuanto las obras posteriores de nuestro autor se caracterizan por un declarado (aunque circunscrito) proceso de «autocrítica».

Aunque tiene su apogeo en el primer ensayo de los *Eléments d'auto-critique* (publicado en 1974, pero escrito en 1972) tal rectificación cubre un arco cronológico más amplio de cuanto a veces se ha hipotetizado. En efecto, la primera autocrítica althusseriana explícita se remonta realmente a diciembre de 1967, o sea a la fecha de la breve nota *Al lettore italiano* (que sirve como premisa a la edición italiana de *Leer El Capital*) y ya está presente implícitamente en el artículo-entrevista *La philosophie comme arme de la révolution. Réponses a huit questions* (aparecida en “Unità” el 1 de febrero de 1968, pero que se remonta al mes de noviembre de 1967). La autocrítica en cuestión, tal como está anunciada sintéticamente desde 1967 se refiere a dos puntos: la «tendencia teorizante» y el abuso de una «terminología» cercana al estructuralismo. Prescindiendo por el momento de la cuestión del estructuralismo, concentrémonos en el primer punto de la rectificación. Como ya sabemos, en el repensamiento althusseriano del marxismo, la filosofía ha tenido un papel de primer orden: «la cuestión de la filosofía marxista se ha encontrado con toda naturalidad en el centro de mi reflexión. No porque hiciera de ella el centro del mundo, no porque

situara la filosofía en el poder, sino porque era necesario este détour filosófico para afrontar la radicalidad de Marx» (E' facile essere marxista in filosofia?, cit., p. 136).  
Ahora

en Pour Marx y en Lire Le Capital, la filosofía aparece esencialmente como una «Teoría de la práctica teórica» (Legere Il Capitale, cit., p. 8) y por lo tanto, en definitiva, como la epistemología de aquella ciencia general de la práctica social que es el materialismo histórico. Tanto es así que leer El Capital como «filósofo», para Althusser, significa suscitarse cuestiones epistemológicas sobre la revolución científica efectuada por Marx (cfr. LC., ps. 14-15) e interrogarse sobre problemas de teoría del conocimiento relativos a la apropiación, por parte del saber, del propio objeto real. Problemas que Althusser, rechazando el mito de la especularidad del conocimiento y las diversas gnoseologías tradicionales, tiende a resolver – antiempíricamente y antipragmáticamente – mediante una doctrina del conocimiento como construcción del objeto y como práctica que tiene en sí misma su propio criterio de verdad: «lo real es el objeto real, existente, independientemente de su conocimiento, pero no puede ser definido sino a través de su conocimiento. Bajo esta segunda relación, teórica, lo real forma un todo con sus medios de conocimiento, lo real es su estructura conocida o por conocer...» (PM, p. 221); «la práctica teórica es criterio de sí misma, contiene en sí los principios definidos de convalidación de la cualidad de su producto: es decir, los criterios de la cientificidad de los productos de la práctica científica (LC., p. 62) ; «es porque la teoría de Marx era “verdadera”, por lo que ha podido aplicarse con éxito, y no porque haya sido aplicada con éxito ella es verdadera» (Ib.).

En cuanto teoría de la práctica teórica, la filosofía tiene el deber primario de depurar la ciencia de las intrusiones ideológicas: «La función principal de la filosofía es la de trazar una línea de demarcación entre lo ideológico de las ideologías por una parte, y la cientificidad de las ciencias por otra» (Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati, trad. ital., Bari, 1976, p. 26). En el ejercicio de su función, la filosofía está caracterizada por una (relativa) especificidad y autonomía respecto a la práctica política – que a algunos estudiosos ha parecido excesiva e incompatible con la teoría marxista –. De ahí el fuego cruzado de críticas que han caído sobre Althusser, acusado bien pronto, por los exponentes de la izquierda, de sostener una primacía antimarxística de la teoría sobre la praxis y de moverse en una óptica substancialmente científico-idealística.

No es de extrañar, pues, que Althusser, después de las discusiones producidas en el comité central de Argenteuil (§962), empezara a contestar la definición misma de la filosofía como teoría de la práctica teórica, considerada, a partir de la ya mencionada nota de 1967, «unilateral y por lo tanto inexacta» en cuanto teñida de «una cierta tendencia “teorista” (LC., p. 8). El término teoricismo, aclara Althusser en Elementos de autocrítica, alude, en general, a la «primacía de la teoría sobre la práctica» o sea a la «insistencia unilateral en la teoría». Teoricística, desde

este punto de vista, sería, en primer lugar en la interpretación de Marx: «Quería defender el marxismo contra las amenazas reales de la ideología burguesa: era preciso mostrar su novedad revolucionaria; era preciso por lo tanto “probar” que el marxismo



es antagonístico a la ideología bur-guesa y que ha podido desarrollarse en Marx y en el movimiento obrero sólo a condición de una ruptura radical y continua con la ideología bur-guesa y de una lucha incesante contra los ataques de esta ideología. La tesis era justa: es justa. Pero en vez de dar a este hecho histórico toda su dimensión, social, política, ideológica y teórica, lo ha reducido al ámbito de un hecho teórico limitado: la ruptura (coupure) epistemológica, que se observa en las obras de Marx a partir del año 1845. De este modo me he encontrado complicado en una interpretación racionalista de la “ruptura”, puesto que he opuesto la verdad al error, en la forma de la oposición especulativa entre “la” ciencia y “la” ideología en general» (Ib., p. 7). En otras palabras, en sus primeros trabajos, Althusser, según él mismo admite, no habría comprendido (o puntualizado) debidamente que el elemento determinante, en última instancia, de la ruptura epistemológica de Marx no sería de tipo especulativo, sino más bien histórico y po-lítico: «El, en efecto, podía romper con la ideología burguesa en su conjunto sólo a condición de inspirarse en las premisas de la ideología proletaria y en las primeras luchas de clase del proletariado, en las cuales esta ideología tomaba cuerpo y consistencia. He aquí el “evento” que, tras la escena racionalista de la oposición entre la “verdad positiva” y la ilusión ideológica, daba a tal oposición su auténtica dimensión histórica» (Ib., p. 19). Dicho de otro modo: «Marx ha legado al movimiento obrero bajo forma de teoría científica aquello que había recibido del movimiento obrero bajo forma de experiencia política» (prólogo a la 2ª ed. en castellano del libro de Marta Harnecker, Principios elementales del materialismo histórico, Buenos Aires, 1971; cfr. S. KARsz, cit., ps. 348-54). La denuncia del error, o mejor, de la «desviación» teorista (nuestro autor declara preferir esta última fórmula, por su mayor intensidad práctico-política y marxista-leninista) lleva a Althusser a denunciar «el tufo idealista de toda epistemología» (Elementi di autocritica, cit., p. 23, nota 20) y en subrayar, de un modo cada vez más marcado, el rol político de la filosofía. En otros términos, desde el 67 en adelante la defensa de la autonomía y de la especificidad de la teoría respecto a la práctica política, que anteriormente había sido una de los rasgos más característicos del althusserianismo tiende a ceder el puesto a la defensa de la «gran tesis» de Marx, Lenin y Gramsci según la cual, «la filosofía es fundamentalmente política». Particularmente significativos, a este propósito, son las tesis expuestas en La filosofía como arma de la revolución. Se-

gún nuestro autor, la teoría marxista-leninista comprende sea una ciencia (el materialismo histórico) sea una filosofía (el materialismo dialéctico). Tanto es así que la eliminación de uno de los dos lados de la teoría genera desde siempre una desviación de derechas o de izquierdas: «la primera suprime la ciencia: no queda más que la filosofía (subjetivismo)» (ob. cit., p. 348). Considerada en su justa relación con la ciencia, la filosofía marxista-leninista constituye una de las armas indispensables de la lucha de clases: «La filosofía representa la lucha de clases del pueblo en la teoría» (Ib., p. 352), «La lucha de clases y filosofía marxista-leninista son como los dientes y los labios» (Ib., p. 352). En efecto, al enemigo hay que combatirlo también en el plano cultural, donde es todavía hegemónico, en cuanto «los intelectuales (especialistas en ciencias humanas, filósofos) no obstante su oficio, no han reconocido verdaderamente o han rechazado reconocer el caudal extraordinario del descubrimiento científico de Marx, que ellos han condenado y despreciado, y que ellos forman cuando hablan de él. Salvo excepciones, ellos aún están “revolviendo” en economía política, en sociología, en etnología, en “antropología”, en “psicología”, etc. cien años después de El Capital, como los “físicos” aristotélicos “revolvían” aún en física, cincuenta años después de Galileo. Sus “teorías” son

senilidades ideológicas “rejuve-necidas” a golpe de argucias intelectuales y de técnicas matemáticas ul-tramodernas. Ahora bien, este “escándalo” teórico no es en absoluto un escándalo. Es un efecto de la lucha de clases ideológica: porque es la ideología burguesa, la “cultura” burguesa que está en el poder, la que ejerce la hegemonía. En su conjunto, los intelectuales, incluidos numerosos intelectuales comunistas y marxistas, están, salvo excepciones dominados en sus teorías por la ideología burguesa. Salvo excepciones, las “ciencias humanas” también» (Ib., p. 349).

En cuanto expresión teórica de la lucha de clases, la filosofía tiene el deber de trazar una doble «línea de demarcación». La primera, de tipo teórico, entre las ideas verdaderas y las ideas falsas; la segunda, de tipo político, entre el pueblo y los enemigos del pueblo. En efecto, «las ideas verdaderas sirven siempre al pueblo, las ideas falsas sirven siempre a los enemigos del pueblo» (Ib., p. 352). No es nada extraño, pues, que en esta batalla la filosofía luche por unas palabras: «Las realidades de la lucha de clases están representadas por ideas representadas a su vez por palabras. En los razonamientos científicos y filosóficos las palabras (conceptos, categorías) son “instrumentos” del conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica las palabras son también armas, explosivos, o bien venenos y tranquilizantes. La entera lucha de clases, a su vez, puede resumirse en la lucha por una palabra contra otra palabra» (Ib.). Según Althusser, en nuestra época, la «palabra» que hace de bandera de la batalla teórica comunista es – leninísticamente – la del ma-

466

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 467

terialismo. «La apuesta última de la lucha filosófica es la lucha por la hegemonía entre las dos grandes tendencias de las concepciones del mundo (materialista, idealista). El campo de batalla principal de esta lucha es el conocimiento científico: por o contra él» (Ib., p. 350).

Al desarrollo de este tema está dedicado el vivaz opúsculo *Lénine et la philosophie* (1969) y sobre todo, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1974). En el primer escrito, se insiste en el hecho de que el marxismo no es una (nueva) filosofía de la praxis, sino una (nueva) práctica de la filosofía conducida desde el punto de vista del proletariado. En el segundo, después de haber localizado la existencia de una filosofía espontánea de los científicos (F.S.S.), se diferencian, en ella, dos elementos contradictorios: el primero intra-científico, íntimamente conectado con la práctica científica; el segundo extra-científico. El elemento «intra-científico» enlaza con el materialismo, o sea con las ideas que nacen de la práctica misma de la investigación científica. Ideas que se condensan en tres creencias fundamentales: la de la existencia real, externa y material del objeto del conocimiento científico; la de la objetividad y por lo tanto de la validez de tal conocimiento; la de la precisión y de la eficacia del método que lo produce. El elemento «extra-científico» se identifica en cambio con el «idealismo» acogido por la ideología dominante y se configura como «la proyección sobre la práctica científica de tesis filosóficas elaboradas fuera de esta práctica, de “filosofías de la ciencia”, religiosas, espiritualísticas o idealísticas, construidas por filósofos o científicos» (*Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, trad. ital., Bari, 1976, p. 95). La tarea de la filosofía propiamente dicha, o sea aquella practicada conscientemente y coincidente con la teoría marxista-leninista,

consiste en defender los hechos de la objetividad contra las tendencias ideológicas que desvían desde el exterior la tendencia espontánea del pensamiento científico hacia el materialismo. Tales son, de hecho, todas aquellas filosofías religiosas, idealísticas y espiritualísticas, que no toman las ciencias por aquello que son, sino que «aprovechan» su existencia, y sus límites, sus dificultades de crecimiento, (bautizadas como «crisis») como una prueba o garantía de valores extracientíficos (que, en definitiva, son aquellos que mantienen en pie la sociedad de clases). Para salvaguardar aquello que hay de auténticamente científico en la ciencia, los científicos deben pues aliarse con la filosofía materialista: «se trata de una Alianza en base a la cual la filosofía materialista ofrece su apoyo al Elemento 1 de la F.S.S. para la lucha contra el elemento 2 de la F.S.S.» (Ib., p. 106). Sin embargo, concluye Althusser, se trata de «una lucha sin fin. Es una lucha tanto más áspera porque vivimos siempre en una situación en que domina el idealismo, el cual dominará aún por largo tiempo en la conciencia de los intelectuales, incluso después de la Revolución» (Ib., p. 107).

El segundo punto de la «autocrítica» de Althusser se refiere a su «flirt» con el estructuralismo, en el cual él percibe un «subproducto específico» de su propia tendencia teorizante. En Elementos de autocrítica Althusser rechaza polémicamente toda pertenencia al estructuralismo: «nos designaron, por flagrantes razones de comodidad, “estructuralistas” y es en el féretro del “estructuralismo” donde la gran familia de los socialdemócratas de cualquier partido y país nos han sepultado y enterrado solemnemente, en nombre del marxismo, o sea su marxismo. No han dejado de cubrirnos con las paletadas de tierra de la “historia”, de la “práctica”, de la “dialéctica”, del “concreto”, de la “vida”, y, naturalmente, del “hombre” y del “Humanismo”. Ha sido ciertamente una bella sepultura. Con esta circunstancia bastante singular: los años han pasado, pero la ceremonia sigue aún» (ob. cit., p. 24). Por otro lado, nuestro autor admite que «el joven cachorro del estructuralismo» en cierto momento se le ha subido «por las piernas» (Ib., p. 23), puesto que frente a él no ha sabido, a la moda de la época, «controlarse» lo suficiente, hasta el punto de que «“el flirt” con la terminología estructuralista ha superado ciertamente la medida permitida» (Ib., p. 24). En todo caso tal “flirt”, según Althusser, no ha sido una entidad tal que permita una interpretación «estructuralista» de su pensamiento. Es más, el estructuralismo, que él considera más una «ideología filosófica de los científicos» que una filosofía verdadera (Ib., p. 25), estaría caracterizado por un «idealismo formalista» (Ib., p. 26) que tendría poco que compartir con el marxismo. Además, la misma concepción estructuralista de la estructura como «combinatoria» formal de elementos sería algo bien distinto de la noción dialéctica y marxista de una «combinación» articulada del hecho económico, político e ideológico. Así, en virtud de esta doble reducción del estructuralismo a «idealismo» y «formalismo» – y con una especie de discurso no falto de ambigüedad y cavilosa conceptualmente oportunamente puestas de relieve por algún estudioso (cfr. por ejemplo: S. AzzARO, ob. cit., ps. 234-39) – Althusser considera haber silenciado definitivamente las diferentes «malas relaciones» respecto a sus vínculos con el estructuralismo. Sin embargo, el argumento es más problemático de cuanto nuestro autor deja entender y exige, más allá de cualquier precipitada «liquidación» por comodidad, alguna profundización. Como hemos visto, Althusser niega sus relaciones con el estructuralismo, pero se inclina a minimizar su alcance y a ver en ellas el inocuo caso de una simple «alineación terminológica» en una corriente filosófica de moda. Las razones de esta elección son evidentes y proceden de la preocupación, expresada varias veces por nuestro autor, por mantenerse a cierta

distancia de toda ideología «burguesa» o considerada como tal. Sin embargo, el historiador de la filosofía no puede dejar de preguntarse si la relación de Althusser con

468

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 469

el estructuralismo es circunscribible realmente en términos de una pura coquetería verbal. En la literatura sobre Althusser abundan a este pro-pósito, tesis polémicas y declaraciones expeditivas, y faltan, en cambio, análisis desapasionados y exhaustivos. Además, la crítica todavía apare-ce oscilante entre la imagen estereotipada (típica de los años sesenta) de un Althusser «estructuralista» y aquella opuesta (de origen más reciente) de un Althusser substancialmente «extraño», a parte de alguna imitación verbal, al estructuralismo.

En realidad, la cuestión del mayor o menor estructuralismo de Althusser resulta objetivamente más compleja (y articulada) que la simple (y categórica) contraposición entre un Althusser «estructuralista» y un Althusser «no-estructuralista» y no puede ciertamente resolverse (exactamente como en el caso de Foucault o de Lacan) con afirmaciones netas y unilaterales (además de estériles) – sino, eventualmente, con tomas de posición críticas suficientemente matizadas (y mediatas). Nuestro punto de vista a este propósito es el siguiente. Althusser no es, en principio, un estructuralista, sino, fundamentalmente, un marxista. Es más, en ciertos aspectos, se puede decir que él «es demasiado marxista para ser estructuralista» (L. Millet-M. Varin D'ainville, *Le structuralisme*, París, 1971, trad. ital., Roma, 1971, p. 85). Esto no quita que Althusser, en los años decisivos de su producción teórica (1960-65), haya pensado en una precisa temperie cultural dominada por el estructuralismo, del cual ha sufrido (o con el cual ha comparado) estímulos intelectuales más consistentes que los que él ha admitido. Tanto es así que los enemigos filosóficos de los estructuralistas – el humanismo, el concien-cialismo, el historicismo, etc.– son también los enemigos filosóficos de Althusser, y el «sistema discursivo» del estructuralismo (tan distinto, por ejemplo, del existencialismo sartriano o del marxismo de Garaudy) es también el «sistema discursivo» de Althusser.

Ciertamente, nuestro autor tiene buen cuidado de proclamar no haber formado nunca parte de la «escuela» estructuralista en sentido estricto. Sin embargo, esta declaración, en su incontestable consistencia, acaba por poner en la sombra otra verdad fundamental e igualmente incontestable, esto es, que su peculiar modo de entender el marxismo pre-supone siempre, desde el punto de vista filosófico y cultural, la «atmós-fera» o el «paisaje» lingüístico-teórico del estructuralismo, hasta el punto de resultar incomprensible sin este último – precisamente como el marxismo de la Segunda Internacional o el de Gramsci implican, respectivamente, el positivismo del ochocientos y el historicismo crociano, hasta el punto de resultar incomprensibles sin ellos. En síntesis, si bien Althusser, en el plano historiográfico, no es «catalogable» como estructuralista tout-court (pero tampoco Foucault y Lacan lo son), su original repensamiento del marxismo, y su lectura inédita del materialismo histórico

a la luz de un antihumanismo teórico, resultan señalados históricamente, sobre todo por cuanto se refiere a *Pour Marx* y *Lire Le Capital*, por el «cruce» decisivo (el

término es althusseriano) de su pensamiento con el «paradigma» estructuralista. En conclusión, sólo en este sentido y dentro de estos límites – o sea en el sentido de un «influjo», manifiesto y de un fecundo «cruce» (o «convergencia») de actitudes teóricas – se puede seguir asociando el nombre de Althusser con el del estructuralismo y se puede seguir viendo, en su obra, el fruto de un acercamiento, de tipo «estructuralista» a Marx.

#### 964. EL ÚLTIMO ALTHUSSER.

Además de definir de nuevo los conceptos de «filosofía» y de «práctica teórica» en relación con la «política» y la «ciencia» (términos de los que los críticos han lamentado a veces la ambigüedad semántica y doctrinal, denunciando los problemas no resueltos que surgen del uso althusseriano de los mismos), en la segunda fase de su obra, nuestro autor ha ido profundizando o desarrollando algunas líneas maestras de su pensamiento – como por ejemplo, la relación con Spinoza, el interés por la «ideología» y los aparatos ideológicos de Estado, la crítica al estalinismo y las perspectivas del marxismo en un momento de crisis de la Izquierda.

Ya en Leer El Capital, Althusser había exaltado a Spinoza como uno de los grandes filósofos de la historia, viendo en él, más aún que en los estructuralistas, el teórico de la «causalidad estructural» (§961). Este proceso de minimización del estructuralismo a favor del espinozismo llega a su cumbre en Elementos de autocrítica, donde el filósofo holandés es celebrado como aquel que lo habría vacunado contra el idealismo latente de la ideología estructuralista: «Si no hemos sido estructuralistas podemos, ahora, confesar por qué. ;. Hemos sido culpables de una pasión por otra parte muy fuerte y comprometedora: hemos sido espinozianos»; «salvo raras excepciones, nuestros queridos críticos, penetrados de su convencimiento y roídos por la moda, no lo han sospechado. La facilidad los ha condenado: ¡era tan simple hacer el coro y gritar al estructuralismo! El estructuralismo acorta los caminos y, puesto que no se encuentra en ningún libro, todos pueden charlar de él. Pero a Spinoza hay que leerlo, y saber que existe, que existe aún hoy en día. Para reconocerlo es necesario conocerlo por lo menos un poco» (ob. cit., ps. 27-28). Obviamente, el Spinoza al que se refiere Althusser es un Spinoza «materialista», o sea un Spinoza interpretado y pensado marxísticamente: «La tarea original que Althusser ha asumido es la de presentar al verdadero Marx con Spinoza y al verdadero Spinoza con Marx» (A. Prontez, Il haufra-gio della liberta. Saggio su Althusser, Manduria (Taranto), 1972, p. 238).

470

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 471

Tanto es así que Althusser declara haber dado una vuelta o un giro (détour) a través de Spinoza sea «para ver un poco más claro en la filosofía de Marx» (Elementi di autocrítica, cit., p. 29) sea para ver un poco más claro en el giro de Marx a través de Hegel (Ib.). En ambos casos, Althusser habría pasado a través de Spinoza «a la búsqueda de argumentos para el materialismo» (Ib., p. 35). Uno de los principales aspectos «materialísticos» de Spinoza, sobre el cual insiste Althusser, es la crítica de las nociones de «sujeto» y de «fin». En efecto, a su juicio, el filósofo de la Etica, permitiéndonos entender que «la pareja Sujeto/Fin constituye la “mistificación” de la dialéctica hegeliana» (Ib., p. 33) serviría de ayuda para pensar de un modo filosófico

adecuado la idea marxista de un «proceso sin sujeto» o de un «teatro sin autor». Una idea que Marx derivaría de Hegel, después de haberla despojado de todo valor teleológico y haberla reducido espinozísticamente a simple estructura impersonal y afinalística: «quitad, si es posible, la teleología: queda esta categoría filosófica que Marx ha heredado: la categoría del proceso sin Sujeto» (Sur le rapport de Marx a Hegel, en Lénine et la philosophie, trad. ital., Milán, 1969, p. 70 y sgs.). Otro aspecto materialístico de Spinoza, sobre el cual insiste Althusser, es la crítica a la ideología: «En el Apéndice al Libro I de la Etica y en el Tractatus theologico-politicus encontramos en efecto aquello que sin duda es la primera teoría de la ideología que ha sido pensada, con sus caracteres: 1) su “realidad” imaginaria; 2) la inversión interna; 3) su centro: la ilusión del sujeto. ¡Teoría abstracta de la ideología, se dirá! De acuerdo: pero encontrad algo mejor antes de Marx...» (Elementi di autocritica, cit., p. 31). Otro aspecto de Spinoza subrayado por nuestro autor es la teoría del «verum index sui et fal-si», que él interpreta como una doctrina inmanentística del saber la cual individua en el interior de la práctica cognoscitiva, y no en el interior de ella, el criterio de la verdad (para una profundización sobre las relaciones entre Spinoza y la teoría althusseriana del conocimiento cfr. M. Giacometti, Spinoza per Althusser, en Aa. Vv., La cognizione della crisi, cit., ps. 145-93). En consecuencia, podremos decir que Spinoza ha sido, para Althusser, una fuente ininterrumpida de estímulos «materialísticos», y un instrumento para denunciar los persistentes «embrollos» idealísticos y dialécticos presentes en el marxismo actual. Al mismo tiempo, el filósofo de Amsterdam le ha servido para defender algunos aspectos típicos del estructuralismo (por ejemplo la causalidad estructural, la crítica a la noción de sujeto, el anti-teleologismo, etc.) sin sentirse al mismo tiempo demasiado en deuda para con esta corriente de pensamiento.

Otro filón temático del último Althusser es el de la «ideología» y de sus concretizaciones en los «aparatos» de Estado. El tema de la ideología está ya presente en Pour Marx donde Althusser delinea una teoría general de la ideología, entendida como sistema de representaciones so-

ciales (imágenes, ideas, mitos, etc.) que se diferencian de la ciencia por el hecho de que en ellas la función práctico-política tiene preeminencia sobre la función teórico-cognoscitiva (§962). Más exactamente, la ideología corresponde a una relación vivida con el mundo en el cual «los hombres expresan no sus relaciones con sus condiciones de existencia, sino el modo en el que viven sus relaciones con sus condiciones de existencia» (PM, p. 209). Modo que es predominantemente de tipo fantástico: «La ideología es entonces la expresión de la relación de los hombres con su “mundo” o sea la unidad (superdeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones reales de existencia» (Ib.). En otras palabras, puesto que en la ideología «la relación real está inscrita inevitablemente en la relación imaginaria» (Ib.), la ideología aparece, en síntesis, como una «relación imaginaria con las propias condiciones reales de existencia» (PM, p. 210). Esta definición también se repite explícitamente en Ideología y aparatos ideológicos de Estado, que sin embargo insiste de un modo más acentuado sobre el elemento «imaginario» que substancia las representaciones ideológicas).

Las ideologías no son construcciones consistentes y deliberadas, sino «estructuras» que «se imponen sobre la mayor parte de los hombres sin pasar a través de su “conciencia” ». En otras palabras, representan «objetos culturales percibidos-aceptados-sufridos que actúan sobre los hombres a través de un proceso que se les escapa» (PM, p. 208). Como tales, las ideologías forman parte orgánica de cualquier totalidad social. En efecto, puntualiza nuestro autor, «el hombre es por naturaleza un

ani-mal ideológico” » (Ideologia ed apparati ideologici di Stato, cit., p. 108) y «Las sociedades humanas diferencian la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable para su respiración, para su vida his-tórica» (PM, p. 207). Solamente una concepción ideológica de lo real, añade Althusser, ha podido imaginar sociedades sin ideologías y admitir la idea de un mundo en el cual la ideología, y no esta o aquella ideolo-gía, desapareciera sin dejar huella, para ser substituida por la ciencia (Ib.). En cambio, según Althusser, ni siquiera una sociedad comunista puede dejar de tener una ideología, puesto que esta última, bien lejos de ser «una aberración o una excrecencia contingente de la historia» (PM, p. 208), constituye al igual que la economía o la política, un hecho neces-a-rio en toda formación social. En efecto, con una tesis que según algunos estudiosos «se aleja de un modo considerable de Marx y Engels» y de su convicción de la «suprimibilidad» de las ideologías (cfr. por ejemplo A. Schmidt, Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte, Frank-furt dM. 1969, trad. ital., La negazione della Storia. Strutturalismo e marxismo in Althusser e Lévi-Strauss, Milán, 1972, p. 16), Althusser de-clara, sin términos medios, que «no es pensable que el comunismo, nue-vo modo de produccion, que implica determinadas fuerzas y determina-

472

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 473

das relaciones de producción, pueda dejar de tener una organización so-cial de la producción y de sus correspondientes formas ideológicas» (PM, p. 208). La diferencia entre una sociedad clasista y una sin clases reside simplemente en el hecho de que «En una sociedad clasista la ideología es el relé a través del cual, y el elemento en el cual, la relación entre los hombres y sus condiciones de existencia se regula en beneficio de la clase dominante» mientras que «En una sociedad sin clases la ideología es el relé a través del cual, y el elemento en el cual, la relación entre los hom-bres y sus condiciones de existencia es vivida en beneficio de todos los hombres» (PM, p. 211). Esta teoría de la ideología forma el entramado sobre el cual ha traba-jado Althusser en los escritos sucesivos a Per Marx, aportando a ella una serie compleja de investigaciones teóricas que implican temas y proble-mas diversos – como por ejemplo, «la ideología de las ideologías» los usos aún inadecuados del concepto de ideología presentes en el mismo Marx, las relaciones ideología-ciencia, las «tendencias» y las «razones ideológicas», las conexiones entre la ideología y la categoría de «suje-to», etc. Entre las diversas ramificaciones del discurso althusseriano so-bre la ideología la más importante es la relativa a los aparatos ideológicoS del Estado. Según el filósofo francés, cualquier formación social, para existir, debe, al mismo tiempo en que produce, reproducir las condicio-nes de su producción, o sea: las fuerzas productoras y las relaciones de producción (Ideologia ed apparati ideologici di Stato, cit., p. 66). En par-ticular, la reproducción de la fuerza-trabajo, centro propulsor de la so-ciedad, no requiere solamente una reproducción de su cualificación téc-nica, sino al mismo tiempo una reproducción de su sumisión a las reglas del orden constituido (Ib., p. 70). Ahora bien, en la reproducción de tal sumisión piensan sobre todo el Estado y sus aparatos. Proponiéndose «añadir algo a la teoría marxista clásica del Estado (Ib., p. 78), Althus-ser, además de diferenciar entre el poder del Estado (y su posesión) y el aparato del Estado, subdivide este último en dos cuerpos: «el cuerpo de las instituciones que representan el aparato represivo de

Estado por una parte, y el cuerpo de las instituciones que representan los aparatos ideológicos del Estado por otra (Ib., p. 85).

El aparato represivo del Estado comprende el gobierno, la administración, el ejército, la policía, los tribunales, las prisiones, etc. Los aparatos ideológicos del Estado comprenden la Iglesia, la escuela, la familia, los partidos políticos, los sindicatos, la información, la cultura, etc. El aparato represivo del Estado (que a partir de ahora llamaremos: ARE) se diferencia de los aparatos ideológicos del Estado (que a partir de ahora llamamos: AIE) no sólo por el hecho de que si existe un ARE existen múltiples AIE, o por el hecho de que si el ARE es parte integrante de la esfera pública, la mayor parte de los AIE forman parte de la esfera

privada, sino sobre todo por su distinta relación con la represión y la ideología. Según Althusser, «todos los aparatos del Estado funcionan a un tiempo con la represión y con la ideología, con la diferencia de que el aparato (represivo) del Estado funciona predominantemente con la represión, mientras que los aparatos ideológicos del Estado funcionan predominantemente con la ideología» (Ib., p. 86). Los clásicos del marxismo, observa nuestro autor, han insistido justamente sobre el ARE, pero no tanto sobre los AIE. En consecuencia, ha llegado el momento de ocuparse adecuadamente de ellos, recorriendo hasta el final el camino trazado por el autor de los Cuadernos de cárcel: «Gramsci, por lo que sabemos, es el único que se ha adentrado por el camino que nosotros indicamos. Ha tenido esta idea “singular”: que el Estado no se reduce al aparato (represivo) del Estado, sino que comprende, como decía, un cierto número de instituciones de la “sociedad civil”: la Iglesia, la escuela, los sindicatos, etc. Gramsci desafortunadamente no ha sistematizado estas instituciones, que se han quedado en la fase de apuntes agudos pero parciales» (Ib., p. 80, nota 6).

En efecto, puesto que los AIE forman parte orgánica del dominio de clase, y representan una de las condiciones de fondo de la reproducción misma del capitalismo, todo análisis auténticamente marxista de la sociedad no puede dejar de tomarlos en consideración. Tanto más cuanto el concepto de AIE «es científico y materialístico» en cuanto «permite un análisis no ideológico de las ideologías» que son consideradas «a partir de su modo de intervención en la práctica social» (S. Karsz, *Théorie et politique*. Louis Althusser, cit., p. 232). En el mundo precapitalista el aparato ideológico del Estado «nº. 1», afirma Althusser, era la Iglesia, que ejercía su dominio sobre la familia, sobre la escuela y en buena parte sobre la información y la cultura. Tanto es así que toda la lucha ideológica que va desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII ha acabado por concretarse en una batalla anticlerical y antirreligiosa, a través de la cual la burguesía ha intentado arrancar a la Iglesia el monopolio sobre los aparatos ideológicos, en particular sobre la familia y sobre la escuela. En realidad, observa nuestro autor, a veces se cree que el aparato ideológico dominante en las formaciones sociales capitalistas no es la escuela, sino el aparato ideológico político, es decir el régimen de democracia parlamentaria basado en el sufragio universal y en las luchas de los partidos. En cambio, la historia pasada y presente enseña que la burguesía ha podido y puede muy bien contentarse con aparatos de Estado distintos de la democracia parlamentaria, mientras que no puede dejar de ejercer su hegemonía sobre la escuela, que es por lo tanto el verdadero «aparato ideológico nº. 1» de la burguesía (*Ideologia ed apparati ideologici di Stato*, cit., ps. 90-91). En efecto, «ningún aparato ideológico del Estado como éste, dispone por otros tantos años de una atención obligato-



ria (y sería lo de menos: gratuito), de cinco o seis días sobre siete por ocho horas al día, por parte de todos los chicos que están sometidos a la formación social capitalista» (Ib., p. 93). En consecuencia, si bien la escuela se presenta a sí misma como ambiente neutro, sin ideología, en realidad los profesores son unos puros y simples transmisores de la ideología dominante. La contestación actual de la escuela, paralela a la de la familia, asume por lo tanto un sentido abiertamente «político» (Ib., ps. 94-95). El sabor «sesentayochesco» de estas afirmaciones, testimonia cómo Althusser, aun habiendo defendido la interpretación del Mayo francés dada por la dirección del Partido y por la “Confédération générale du travail” (cfr. M. A. Macciocchi, *Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser*, Milán, 1969), acabó por ser más abierto que los otros miembros del PCF en relación con el movimiento estudiantil y su lucha. Al mismo tiempo, el análisis de Althusser sobre los aparatos ideológicos del Estado aparece como ortodoxamente y monóticamente marxista y bien lejos de las más articuladas meditaciones sobre el «poder» que en aquellos años estaba difundiendo una parte del gauchisme intelectual francés, comenzando por Foucault (\$953).

Otro núcleo temático del último Althusser, que se conecta estrechamente a su antihumanismo teórico, es el debate sobre el estalinismo (para el cual cfr. sobre todo la Réponse a John Lewis, trad. ital., en *Umanismo e stalinismo*, cit.). Althusser está persuadido de que si bien la política comunista mundial ha estado dominada durante años por líneas y por prácticas «estalinianas» falta todavía una interpretación marxista de la era de Stalin capaz de sepultar definitivamente las pseudo-explicaciones anteriores – empezando por la difundida por el XX Congreso del PC de la URSS a través de la tesis del «culto de la personalidad». Según nuestro autor, tal fórmula, por otra parte «inencontrable» en la teoría marxista, representa un «pseudo-concepto mistificante, que aun designando unos hechos reales (los «abusos», las «violaciones» de la legalidad socialista, etc.) no explica «nada» de sus condiciones y de sus causas efectivas, en cuanto se contenta con buscar las razones del estalinismo, o mejor, de aquello que Althusser prefiere llamar «desviación estaliniana», en ciertos «defectos» de las prácticas de la superestructura Jurídica, sin poner nunca en cuestión «el conjunto de los aparatos del Estado que constituyen la superestructura (el aparato represivo, los aparatos ideológicos, por lo tanto el Partido) y sobre todo sin tocar nunca la raíz: las contradicciones en el proceso hacia la construcción del socialismo, y en su línea; esto es, sin tocar las formas existentes de las relaciones de producción, las relaciones de clase, y la lucha de clases... (Umanismo e stalinismo, cit., p. 99). Por lo demás, tal como se nos ha revelado, circunscrita sólo a las violaciones de la legalidad socialista, la situación estaliniana, más allá de

las clásicas reacciones anticomunistas y antisoviéticas, podía provocar solamente, observa Althusser, dos tipos de efectos. O una crítica de izquierda, que habla de < Limitando su propia interpretación «de izquierda» a una «hipótesis» esquemática, Althusser estima que la desviación estaliniana puede ser considerada, teniendo en cuenta las diferencias debidas a la particular coyuntura rusa e internacional, como una especie de «revancha póstuma» de la Segunda Internacional y de su forma mentis «economicista» (según nuestro autor, humanismo y economicismo representarían las dos «desviaciones burguesas» típicas y complementarias del marxismo cien-

tífico). La desviación economicísta estaliniana nacería de la sobrevaloración de las fuerzas productivas respecto al cambio de las relaciones de producción, o sea a la idea (errónea) según la cual primero se deberían construir las bases materiales del socialismo, y solamente a continuación se debería poner en marcha la transformación revolucionaria de las relaciones sociales, que se habrían adecuado fácilmente a la nueva fase alcanzada por las fuerzas productivas. Puesto que, Althusser, en esta búsqueda de «una salida del estalinismo hacia la restauración de una ortodoxia marxista-leninista» (C. PIANctOLA, *Filosofía e política nel pensiero francese del dopoguerra*, cit., p. 181) toma polémicamente las distancias ante las organizaciones troskistas (cfr. Umanismo e stalinismo,

476

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 477

cit., ps. 101-02), estas últimas lo han acusado rápidamente de «explicación estalinista del estalinismo» (¿. Vv., *Contre Althusser*, París, 1974). La «hipótesis» althusseriana ha encontrado al fin un desarrollo creativo en Charles Bettelheim, el cual, en *Les luttes de classe en Urss (1974-77)*, tiene presente también la revolución china.

Otra constelación de problemas afrontados por el último Althusser se refieren a la crisis del PCF y, más en general, a la del marxismo mundial. Por cuanto se refiere al primer punto, Althusser, después de la quiebra política de unidad de las izquierdas institucionales francesas, publicó, en «Le Monde» de 1978, una serie de artículos fuertemente críticos hacia el PCF. En estos escritos, muy pronto recogidos en el volumen *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, París, 1978 (trad. ital., *Quel che deve cambiare nel partito comunista*, Milán, 1978), Althusser renunció abiertamente a los aspectos antidemocráticos, represivos y «militares» del PCF, señalando ante todo «la prohibición por parte de la dirección de abrir cualquier tribuna libre» (ob. cit., p. 7). Más allá de los numerosos análisis particulares (siempre puntuales y documentados) Althusser se muestra convencido de que el retraso de la dirección del partido en relación con las masas es debido, en definitiva, «a dos causas: por una parte al abandono de los principios marxistas del análisis concreto de las relaciones de clase, y a la influencia de la idea burguesa sobre el partido, sobre su concepción de la teoría sobre la propia práctica política por la otra» (Ib., p. 28).

A pesar de esta (amarga) polémica con el PCF, el último Althusser (por lo menos el de los documentos escritos, precedentes a la caída psíquica) siguió alimentando una confianza substancial en el socialismo y en la doctrina de Marx, aun mostrando, a diferencia de los intelectuales del período, una franca y sufrida clarividencia por lo que se refiere a la «crisis» general del marxismo en cuanto teoría – y práctica – de la revolución mundial. En la voz «marxismo» de la Enciclopedia Europea él escribe en efecto: «Ser materialistas hoy significa ante todo entender que vivimos en una situación que nos impone y nos consiente trazar un primer e incompleto balance del pensamiento de Marx, de sus lagunas, de sus contradicciones y de sus ilusiones. El gigantesco desarrollo de la lucha de la clase obrera y popular en el mundo y en nuestros países, su virtualidad sin precedentes en respuesta a la ofensiva imperialista, han hecho estallar finalmente con toda su evidencia la crisis general del marxismo, en sus contradicciones, en sus dificultades y en sus dramas: y es una crisis ideológica, política, teórica. La explosión de esta crisis ha sido bloqueada e impedida por las formas dogmáticas del Estado estaliniano, que abocaba a la condena y al aislamiento

político a aquellos que querían afrontarla. El hecho nuevo, de considerable alcance, es que las formas de este bloqueo están en proceso de desmembramiento, y que los

elementos de la crisis se vuelven, aun en su dispersión, reconocibles por las masas populares» (vol. VII, Milán, 1978; cfr. «Il Corriere della Sera», 12 noviembre 1978 y *Quel che deve cambiare nel partito comunista*, cit., ps. 107-126).

## BIBLIOGRAFÍA

935-937. Obras críticas en general: AA.VV., *Notion de structure de la connaissance*, París, 1957; R. Baudry-Lagarde (a cargo de), *Sens et usages du terme structure*, París, 1962; M. Leroy, *Les grands courants de la linguistique moderne*, París-Bruselas, 1963; AA.VV., *Entretiens sur les notions de genese et de structure*, París, La Haya, 1965; J. M. Auzias, *Clefs pour le structuralisme*, París, 1967; S. Moravia, *La crisi della generazione sartriana*, en «*Rivista di filosofia*», 1967; Id., *Filosofia e scienze umane nella cultura francese contemporanea*, en «*Belfagor*», 1968; Id., *La ragione nascosta*, Florencia, 1969; Id., *Lo strutturalismo francese*, Florencia, 1975; AA.VV., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, 1968; U. Eco, *La struttura assente*, Milán, 1968; M. Corvez, *Les structuralistes*, París, 1969; A. Schmidt, *Der strukturalische Angriff auf die Geschichte*, Frankfurt dM., 1969; AA.VV., *Structuralisme et marxisme*, París, 1970; AA.VV., *Strutturalismo filosofico*, Pádua, 1970; AA.VV., *The Structuralist Controversy*, Baltimur, 1972; H. Gardner, *The Quest for Mind. Piaget Lévi-Strauss, and the Structuralist Movement*, Nueva York, 1972; M. Glucksmann, *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought*, Londres-Boston, 1974; J. M. Benoist, *La révolution structurale*, París, 1975; M. Ferraris, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milán, 1981; A. Bolivar Botia, *El estructuralismo. De Lévi-Straus a Derrida*, Madrid, 1985.

938-941. Sobre lingüística contemporánea: F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris-Lausana, 1916; París, 1922; E. Buyssens, *Les langages et le discours*, Bruselas, 1943; Z. S. Harris, *Methods in Structural Linguistic*, Chicago, 1951; después (con distinto título); A. Martinet, *Structural Linguistics*, en «*Anthropology Today*», Chicago, 1953, ps. 576-586; Id., *Eléments de linguistique générale*, París, 1960; nueva edición revisada, París, 1969; Id., *A Functional View of Language*, Oxford, 1962; Id., *La linguistique synchronique*, París, 1965; K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behavior*, Glendale, 1954-1960; 2' edic., The Hague, 1967; N. Chomsky, *Syntactic Structures*; C. F. Hockett, *A course in Modern Linguistics*, Nueva York, 1958; A. A. Hill, *Introduction to Linguistic Structures*,

Nueva York, 1958; R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, París, 1963; J. J. Katz, *The Structure of Language. Readings in the Philosophy of Language*, Englewood Cliffs (N.J.), 1964; AA.VV., *Usi e significati del termine struttura*, Milán, 1965; M. Leroy, *Profilo storico della linguistica moderna*, Bari, 1956; L. Rosiello, *Struttura, uso e funzioni della lingua*, Florencia, 1965; AA.VV., *L'analyse structurale du récit*, París, 1966; AA.VV., *Il Circolo linguistico di Praga. Tesi del '29, a cargo de E. Garroni*, Roma-Milán, 1966; G. Lepschy, *La linguistica strutturale*, Turín, 1966; AA.VV., *Problemes du langage*, París, 1966; E. Benveniste, *Problemes de linguistique générale*, París, 1966; U. Eco, *La struttura assente*, cit.; Id., *Segno*, Milán, 1973; Id., *Trattato di semiotica generale*, Milán, 1975; O. Ducrot, *Le structuralisme en linguistique*, en AA.VV., *Qu'est-ce que le structuralisme*, París, 1968; J. Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics*, Londres, 1968; AA.VV., *Isistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, a cargo de U. Eco y R. Faccani, Milán, 1969; J. A. Greimas, *Semantica strutturale*, Milán, 1969; C. Segre, *I segni e la critica. Fra strutturalismo e semiologia*, Turin, 1969, 1974; E. Coseriu, *Teoria del linguaggio e linguistica generale*, Bari, 1971; G. Mounin, *F. De Saussure*, Milán, 1971; D' A. S. Avalle, *L'ontologia del segno in Saussure*, Turín, 1973; G. Graffi, *Struttura, forma e sostanza in Hjelmslev*, Boionia, 1974; L. Heilmann-E. Rigotti (a cargo de), *La linguistica: aspetti e problemi*, Bolonia, 1974; F. Ravazzoli, *Linguistica*, Milán, 1975; G. P. Caprettini, *La semiologia. Elementi per un'introduzione*, Turín, 1976; Id., *Aspetti della semiotica. Principi e storia*, Turín, 1980; E. Rigotti, *Principi di teoria linguistica*, Brescia, 1979; B. Malmberg, *L'analisi del linguaggio nel XX secolo (1983)*, Bolonia, 1985.

942-947. *Principales obras de Lévi-Strauss : La vie familiale et sociale des indiens Nambikwava*, París, 1948; *Les structures élémentaires de la parenté*, París, 1949; *Race et histoire*, París, 1952; *Tristes Tropiques*, París, 1955; *Anthropologie structurale*, París, 1958; *Le totémisme aujourd'hui*, París, 1962; *La pensée sauvage*, París, 1962; *Mythologiques*, París, 1964-1971, 4 vol. (I. *Le cru et le cuit*; II. *Du miel aux cendres*; III. *L'origine des manieres de table*; IV. *L'home nu*); *Anthropologie structurale deux*, París, 1973.

*Escritos críticos: Y. Simonis, C. Lévi-Strauss, ou la passion de l'inceste*, París, 1968; S. Moravia, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia in C. Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Florencia, 1973; P. Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milán, 1969; AA.VV., *C. Lévi-Strauss: the Anthropologist as Hero*, a cargo de E. N. Hayes y T. Hayes, Cambridge (Mass.), 1970; F. Remotti, *Lévi-Strauss. Storia e strut-*

tura, Turín, 1971; O. Caldiron, Lévi-Strauss. I fundamenti teorici dell'antropologia strutturale, Florencia, 1975;  
S. Nanpini, Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss, Bologna, 1981;

478

FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS: «EL ESTRUCTURALISMO» 479

948-954. Obras de Foucault: *Maladie mentale et psychologie*, París, 1954; *Folie et déraison. Histoire de la folie a l'age classique*, París, 1961; 2ª ed. ampliada, *ivi* (pero de otro editor), 1972; Raymond Roussel, París, 1963; *Naissance de la clinique*, París, 1963; *Les mots et les choses*, París, 1966; *L'archéologie du savoir*, París, 1969; *L'ordre du discours*, 1970; *Scritti letterari*, trad. itai., Milán, 1971; *Moi, Pierre Riviere, ayant égorgé ma mere, ma soeur et mon frere...*, París, 1973; *Surveillier et punir. Naissance de la prison*, París, 1975; *La volonté desavoir*, París, 1976; *L'usage des plaisirs*, París, 1984; *Le souci de soi*, París, 1984.

Crítica: J. Derrida, *Cogito et histoire de (a folie, en «Revue de Métaphisique et de Morale»*, 1963: después en *Id.*, *L'écriture et la différence*, París, 1967; AA.VV., *Entretiens sur Foucault*, en «*La Pensée*», 1968; M. Blanchot, *L'entretien infini*, París, 1969; P. Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Milán, 1969; A. Guédez, *Foucault*, París, 1972; A. Kremer-Marietti, *Michel Foucault. Archéologie et généologie*, París, 1974; nueva edic. revisada y ampliada, *ivi*, 1985; AA.VV., *Il dispositivo Foucault*, a cargo de F. Rella, Venecia, 1977; G. Nocoli, *Archeologia del discorso e escienza della storia*, Roma, 1977; J. Baudrillard, *Dimenticare Foucault (1977)*; E. Corradi, *Filosofia della «morte del l'uomo». Saggio sul pensiero di Michel Foucault*, Milán, 1977; V. Cotesta, *Linguaggio, potere, individuo. Saggio su M. Foucault*, Bari, 1979; S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milán, 1981, ps. 135-166; *Id.*, *Vita buona vita felice. Scritti di etica e di politica*, Milán, 1990, ps. 66-97; D. Trombadori, *Cou'ouqui con Foucault*, Roma, 1981; H. L. Dreyfus-P. Rabinow, *M. Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, 1982; I. G. Merquior, *Foucault*, Londres-Glasgow, 1985; AA.VV., *Effetto Foucault*, Milán, 1986; G. Deleuze, *Michel Foucault*, París, 1986; AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, París, 1989; E. Didier, *Michel Foucault*, París, 1989. – Bibliografía en M. Clark, *Michel Foucault. An Annotated Bibliography*, Nueva York-Londres, 1983.

955-956. Principales obras de Lacan: *De la psychose paranoique dans se rapport avec la personnalité, se-guido de: Premiers écrits sur la paranoia*, París, 1975; *Fetischism': The Symbolic, the Imaginary and the Real* (en colaboración con W. Granoff), en AA.VV., *Perversions: Psychodynamics and Therapy*, a cargo de S. Lo-rand y M. Balint, Nueva York, 1956; después, Londres, 1965, ps. 265-276; *Ouvrages*, París, 1966; *Ecrits*, París, 1966; *La cosa freudiana e altri scritti*, Turín, 1972; *Lacan in Italia*, Milán, 1978; *Seminari di L Lacan (1956-1959) raccolti e redatti da L B. Pontalis*, con una bibliografía de Michel De Wolf, Parma, 1979. – Por lo que se refiere a los textos del seminario, elegimos seguidamente los títulos originales de los volumenes: *Livre I. Les écrits techniques de Freud. 1953-1954*; *Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. 1954-1955*; *Livre III. Les psychoses. 1955-1956*; *Livre IV. La relation d'objet et les structures freudiennes. 1956-1957*; *Livre V. Les formations de l'inconscient. 1957-1958*; *Livre VI. Le désir et son in-terprétation. 1958-1959*; *Livre VII. L'éthique de la psychanalyse. 1959-1960*;

Livre VIII. Le transfert. 1960-1961; Livre IX. L'identification. 1961-1962; Livre X. L'angoisse. 1962-1963; Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. 1963-1964; Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse. 1964-1965; Livre XIII. L'objet de la psychanalyse. 1965-1966; Livre XIV. La logique du fantasme. 1966-1967; Livre XV. L'acte psychanalytique. 1967-1968; Livre XVI. D'un autre à l'autre. 1968-1969; Livre XVII. L'invers de la psychanalyse. 1969-1970; Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant. 1970-1971; Livre XIX. p...ou pire. 1971-1972; Livre XX. Encore. 1972-1973; Livre XXI. Les nommes errent. 1973-1974; Livre XXII. R.S.I. 1974-1975; Livre XXIII. Le sinthome. 1975-1976; Livre XXIV. L'insu que sait et de l'une bévue s'aile à mourir. 1976-1977; Livre XXV. Le moment de conclure. 1977-1978; Livre XXVI. L'apathologie et le temps. 1978-1979.

Escritos críticos: J. Deschamps, *Psychanalyse et structuralisme*, en «La pensée», 1967; C. Melli, *Lacan: psicoanalisi e linguistica*, en «Lingua e stile», III, 1968, 3, ps. 295-305; J. M. Palmier, *Lacan*, París, 1969; A. Rifflet-Lemaire, *Jacques Lacan*, Bruselas, 1970; J.-B. Fages, *Comprendre Jacques Lacan*, París, 1971; M. Francioni, *Psicoanalisi, linguistica ed epistemologia in Jacques Lacan*, Turín, 1973; Id., *La psicolinguistica freudiana secondo Lacan*, en «Filosofia», XXIX, 1973, 1, ps. 35-52; H. Lang, *Die Sprache und das Unbewusste. J. Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*, Frankfurt d.M., 1973; J. P. Muller-W. Richardson, *Lacan and Language. A Reader's Guide to «Ecrits»*, Nueva York, 1982; M. Gensabella, *L'oggetto perduto. Desiderio e verità in Jacques Lacan*, Nápoles, 1985.

1960-1964. Principales obras de Althusser: *Montesquieu. La politique et l'histoire*, París, 1959, 1969; *Freud e Lacan*, en «La Nouvelle critique», 1964, 161-162; *Pour Marx*, París, 1965; *Lire Le Capital* (con J. Rancière, P. Macherey, E. Balibar y R. Establet), París, 1965, 2 vol.; *Lénine et la philosophie*, París, 1969; *Réponse à John Lewis*, París, 1973; *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, París, 1974, 2 vol. (se trata de un curso de filosofía dado en 1967); *Elements d'autocritique*, París, 1974; *Positions*, París, 1976; *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, París, 1978.

Escritos críticos: G. Besse, *Deux questions sur un article de Louis Althusser*, en «La pensée», 107, febrero 1963, ps. 52-62; M. Dufrenne, *Pour l'homme*, París, 1965; E. Bottigelli, *En lisant Althusser*, en «Raison présente», 1967, 2, después AA.VV., *Structuralisme et marxisme*, a cargo de V. Leduc, París, 1970, ps. 39-66; A. Glucksmann, *Un structuralisme ventriloque*, en «Les Temps modernes», 1967, 250, ps. 1557-1598; H. Le-fevre, *Sur une interprétation du marxisme*, en «L'homme et la société», 1967, 4, ps. 3-22; Id., *Les paradoxes d'Althusser*, ibi, 1970, 13, ps. 3-37; G. Mantovani, *Sul marxismo strutturalista di Althusser*, en «Rivista di

filosofia neoscolastica», 1967, 6, ps. 726-751; J. Hyppolite, *Le «scientifique» et l'«idéologique» dans une perspective marxiste*, en «Diogene», 1968, 64, ps. 33-34; G. Vacca, *Althusser, materialismo storico e materialismo dialettico*, en «Angelus Novus», 12-13, 1968, ps. 24-26; R. Aron, *D'une sainte famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires. Sartre et Althusser*, París, 1969; M. Barale, *Sul rapporto di scienza e ideologia in Althusser*, en «Aut-Aut», 1969, 111, ps. 26 - 39; F. George, *Lire Althusser*, en «Les Temps modernes», 1969, 275, ps. 1921-1962; A. Schmidt, *Der Strukturalistische Angriff auf die Geschichte*, Frankfurt d.M., 1969; M. Godelier-L. Seve, *Marxismo e strutturalismo*, Turín, 1970; P. Vaquero, *Althusser o el estructuralismo marxista. Estudio de una polémica entre marxistas*, Algorta, 1970; número monográfico de «Aut-Aut», 1971, 121 (participación de E. Paci, P. A. Rovatti, M. Barale, P. Piccone); F. Paris, *Pratica teorica e pratica politica: il nesso*

teoria-prassi in L. Althusser, en «Aut-Aut», 1971, 122, ps. 69-93; C. Prado Junior, Estructuralismo de Lévi Strauss y marxismo de L. Althusser, Sao Paulo, 1971; A. Roies, Lectura de Marx por Althusser, Bar-celona, 1971; J. D. Robert, Rapports de l'idéologique, du scientijique et du philosophique chez Althusser, d'apres ses écrits les plus récents, en «Tijdschrift voor Phiiosophie», 1971, ps. 279-3S2; Id., Autour d'Althusser, en «Archives de philosophie» 1972, ps. 127-147 y 611-648; M. Montanari, Althusser, la filosofia e la rivolozione proletaria, en «Classe», 6, noviembre 1972, ps. 381-416; F. Fistetti, Politica, filosofia, scienza. Note su L. Althusser, en «Classe», 6, noviembre 1972, ps. 417-441; A. Prontera, Il naufragio della liberta. Saggio su Althusser, Manduria, 1972; C. Zanchettin, L'epistemologis marxista di L. Althusser, en «Il Mulino» 1972, 220, ps. 257-279; A. Lipietz, D'Althusser a Mao, en «Les Temps modernes» 1973; P. A. Rovatti, Filosofia e politica. Il caso Althusser, en «Aut-Aut», 1974, 142-143, ps. 61-69; S. Karsz, Théorie politique: L. Althusser, París, 1974; F. Botturi, Struttura e soggettivita. Saggio su Bachelard e Althusser, Miián, 1976; P. Latorre, Scienza e ideologia. La sfida antistoricistica e antiumanista di L. Althusser, Roma, 1976; A. Segura Naya, El estructuralismo de Althusser, Barcelona, 1976; F. Azzaro, Althusser e la critica, Roma, 1979; P. D'Alessan-dro, Darstellung e soggettivita. Saggio su Althusser, Florencia, 1980; F. A. Cappelletti, Una teoria per la poli-tica. Althusser nella cultura francese contemporanea, Pisa, 1980; AA.VV., La cognizione della crisi, Milán, 1986.

NICOLÁS ABBAGNANO

HISTORIA DE LA  
FILOSOFÍA

Volumen 4

La Filosofia Contemporánea

tomo segundo de

GIOVANNI FORNERO

con la colaboración de  
Luigi Lentini y Franco Restaino

Traducción de Carlos Garriga

Manuela Pinotti

H+¿BA, s.¿.

B A R (' E L O i V A

VII

Versión española de la edición italiana correspondiente al volumen IV tomo primero de la HISTORIA DE LA FILOSOFIA de Nicolás Abbgnano, publicado por UTET (Unione Tipografico-Editrice Torinese).

PARTE OCTAVA

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

## FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA

### 965. DESARROLLOS HISTÓRICOS DE LA HERMENÉUTICA: DP. LA TÉCNICA DE INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS A PROBLEMA FILOSÓFICO UNIVERSAL.

Una de las características más notables de la cultura moderna y con-temporánea es el progresivo aumento de la importancia del problema «hermenéutico». Esta tesis no implica, obviamente, que sólo en época reciente la humanidad se haya encontrado frente a cuestiones de naturaleza interpretativa. En efecto, si se aceptan las indicaciones de la hermenéutica actual, según la cual «existir es interpretar», no se puede dejar de reconocer la presencia, en cualquier época, del esfuerzo hermenéutico. Por lo demás, los hombres, durante los siglos de su historia, siempre se han encontrado con problemas interpretativos. Preguntas de este tipo: «¿Qué quiere decir esta inscripción?», «¿cuál es el sentido de este pasaje sagrado?», «¿cuál ha sido la intención del autor de este escrito poético?», «¿cómo se interpreta esta normativa jurídica?» – son otros tantos ejemplos de situaciones problemáticas (puesto que «in claris non fit interpretatio») que muestran la imprescindible y constante necesidad: a) de remitir determinados signos a su significado; b) poner en acto una metodología o teoría de comprobación, aunque sea elemental, de los significados oscuros de un mensaje humano cualquiera (que es, en efecto, la acepción general del término «hermenéutica»).

Sin embargo, si por hermenéutica, rigurosamente hablando, entendemos: 1) no el simple hecho, sino la conciencia explícita de éste, o sea el saberse teóricamente pensamiento interpretante; 2) no una metodología o una teoría embrionaria, sino una metodología o una teoría elaborada y reflexionada, o sea plenamente consciente de sí misma y de los problemas pertenecientes a la praxis interpretativa, hasta el punto de desembocar en una verdadera «filosofía» de la interpretación, entonces no se puede dejar de ver, en la hermenéutica, un típico parto de la modernidad: «Su estación – escribe Gadamer esforzándose en fijar de un modo preciso su peculiar espacio histórico – fue la edad moderna» (Aa. Vv., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, trad. ital., Brescia, 1979, p. 76; curso 506 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

sivas nuestras). En efecto, es solamente en los últimos siglos cuando ha procedido a organizarse como disciplina autónoma y como teoría filosófica general. Esto lo atestigua la historia misma de la hermenéutica. Una historia que es re-escrita y ampliada continuamente en base a nuevas investigaciones o a nuevas ópticas críticas, y de la que nos limitamos a mencionar algunos momentos esenciales.

El nombre «hermenéutica» es de origen griego y deriva de hermenéia, término afín al latín sermo, que indica originariamente «la eficacia de la expresión lingüística» (cfr. K. KERÉNYI, *Hermeneia und Hermeneutik. Ursprung und Sinn der Hermeneutik*, en *Griechische Grundbegriffe*, Zurich, 1964, ps. 42-52). Si bien la derivación de Hermes, el mensajero de los dioses y el mediador de mensajes entre los celestes y los mortales, es el fruto de una reconstrucción a posteriori, en cuanto el vocablo en cuestión no presenta ninguna relación lingüístico-semántica, si no es por un parecido sonoro, con Hermes (Ib.), al principio la hermenéutica estuvo unida efectivamente a



la experiencia de transmitir mensa-jes: «hermenéuein no significa primariamente la interpretación, sino an-tes de esto, el llevar mensaje y anuncio» (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, trad. ital., Milán, 1973, p. 105). En efecto, la hermenéutica na-ció en Grecia bajo la forma del arte de los poetas y de los oráculos, que son portavoces (sin entender su sentido) de las embajadas de los dioses, y se ensan- chó rápidamente hasta la interpretación de los documentos li-terarios, religiosos, jurídicos, etc. que tenían valor «canónico» para la comunidad (cfr. M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milán, 1988, p. 6 y sgs.).

Sin embargo, a pesar de su importancia de hecho, la  $\epsilon\kappa\ \rho\eta\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}\ \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta$ , en el mundo antiguo, tuvo un escaso relieve temático y no entró en la enciclopedia del saber de los filósofos más importantes. En Platón, por ejemplo, la hermenéutica se configura como una sub-ciencia o una pseudo-ciencia que no transmite auténtica verdad y sabiduría: «conoce sólo aquello que se ha dicho. Y si es verdad no lo ha aprendido» (cfr. *Epinomide* 975 c, *Simposio* 202 e, *Ione* 534 e, *Politico*, 260 e). Aristóte-les, en el conocido *De interpretatione*, desarrolla los problemas lógicos de una teoría del significado que no presenta conexiones directas (sino sólo indirectas) con la hermenéutica en el sentido específico y disciplinar del término. Más perteneciente a la problemática hermenéutica (o a su «protohistoria») son en cambio las reflexiones de los filósofos alejandri-nos y sus investigaciones sobre los múltiples sentidos de un escrito – codificadas luego por la doctrina de los cuatro significados de un texto (literal, alegórico, moral y anagógico), que los medievales sintetizarán con el verso mnemotécnico «*Littera gesta docet, quid credas allegoria; Moralis quid agas, quo tendas anagogia*» (cfr. H. De Lubac, *Exégese médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, París, 1959-64).

í

## FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 507

A pesar de la asidua frecuentación de los textos sacros, que lleva por ejemplo a Sto. Tomás a hablar de la interpretación como una puesta en claro de los significados oscuros de un escrito (*Summa Theologiae*, II-II ae, q. 120, art. 1, ad. 3; y q. 176, art. 2, ad. 4) y a pesar de los sutiles análisis sobre la relación signo-significado, realizados en el ám-bito de la discusión sobre los universales, el medioevo cristiano y esco-lástico no dieron «un impulso de tipo disciplinar al problema herme-néutico como tal» (L. Geldsetzer, *Che cos'è l'ermeneutica?*, en «*Rivista di filosofia neoscolastica*», 75, 1983, ps. 594-622). Hermenéu-ticamente más interesantes son, en cambio, los esfuer-zos interpretativos llevados a cabo por los Padres de la Iglesia sobre la Biblia, incluso si para ellos, como se ha advertido, no constituye problema el texto como tal (dado a priori como verdadero) sino sólo el acercamiento del hom-bre pecador a él (para la hermenéutica teológica cfr. G. EaEuNG, *Her-meneutik, en Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, Tubinga, 1959, col. 242-62).

Es sólo a partir del Renacimiento y de la Reforma protestante, en el ámbito de la nueva situación cultural consecuente a un período histórico de transición y de ruptura con el pasado, cuando la hermenéutica, a tra-vés de toda una serie de autores que solamente desde hace poco han de-jado de ser un continente inexplorado (como la importante figura de Mat-tia Flacio Illirico, 1520-75), comienza lentamente y progresivamente a surgir como disciplina particular frente a formas de saber afines, como la gramática, la lógica, la retórica, la jurisprudencia, etc. A pesar de los progresos realizados en este período, la hermenéutica, sin embargo, si-gue estando durante mucho tiempo, estrechamente ligada a la exégesis y al estudio de los textos sagrados. En efecto, es solamente en el sete-cientos, en el cuadro de la nueva cultura

racionalística, cuando se produce el llamado «giro universalístico» de la hermenéutica, o sea aquel salto de cualidad gracias al cual la teoría de la interpretación pasó, de un modo explícito y definitivo, del campo restringido de la exégesis bíblica al del análisis de todo tipo de textos. Preparado por una gran cantidad de autores anteriores (como por ejemplo Heinrich Alsted, J. Conrad Dannhauer, Hermann von der Hardt, etc.), dicho giro encuentra sus representantes más brillantes en Johan Chladenius (autor de una Guida alla retta interpretazione di scritti ragionevoli, 1742), en Georg Friedrich Meier (1718-77) y, sobre todo, en Friedrich Schleiermacher (1768-1834), el precursor romántico de la hermenéutica actual. En efecto, con este estudioso la interpretación viene a identificarse con la comprensión de todo texto cuyo sentido no sea inmediatamente evidente y constituya un problema – subrayando por alguna distancia (histórica, psicológica, lingüística, etc.) que se interpone entre nosotros y el documento (cfr. G. Vattimo, Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione, Milán, 1968).

#### 508 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

En el ámbito de este planteamiento, Schleiermacher ha dejado en herencia, a la hermenéutica posterior, algunos principios que, por aceptación o por rechazo, han incidido fuertemente sobre su problemática. Tal es el conocido precepto «entender el discurso ante todo tan bien o mejor de cuanto lo hubiera entendido el autor mismo» (recordemos que ya Kant, en la Crítica de la razón pura, había observado, incidentalmente, que «no hay nada insólito... en el hecho de entender al autor en cuestión quizás mejor de cuanto él se entiende a sí mismo» B 370, trad. ital., Turín, 1967, p. 314). Precepto o fórmula que después de Schleiermacher «se ha repetido siempre y en cuyas distintas interpretaciones se refleja toda la historia de la hermenéutica moderna» (H. G. GAOAMER, Verità e metodo, trad. ital., Milán, 1983, p. 232). En efecto, incluso cuando la hermenéutica posterior ha dejado caer esta prescripción, no ha podido dejar de basarse en el problema correlativo: o sea hasta qué punto la interpretación aporta conocimientos nuevos respecto a los textos y a las intenciones de los autores. En Schleiermacher encontramos además: a) la idea del continuo y siempre abierto, reenvío «circular» entre parte y todo (palabra y frase, frase y contexto, contexto y obra, obra y autor, autor y ambiente histórico, etc.) ; b) la concepción de la hermenéutica como re-producción creativa del pasado, dirigida a revivir de un modo interior y simpatético el universo espiritual de una obra; c) la tesis del carácter interpretativo del saber histórico en general; d) la doctrina de la lingüística del comprender, en virtud de la cual «en la hermenéutica hay un solo presupuesto: el lenguaje».

Otra piedra miliar de la historia de la hermenéutica está representada por Wilhelm Dilthey (1833-1911), uno de los fundadores de la epistemología de las ciencias del espíritu. Como es sabido (§736), según Dilthey el comprender se identifica con el método mismo de las Geisteswissenschaften, consideradas en su autonomía respecto a las naturales, y alcanza su punto culminante «en relación con los restos de la existencia humana contenidos en el escrito» (Piano per la prosecuzione della costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito, I, 2, par. 6). A la universalización del campo de la hermenéutica que se extiende a la totalidad del conocimiento histórico-espiritual, corresponde por lo tanto una limitación de su ámbito específico a los textos escritos. A pesar de la explícita separación entre ciencias de la «naturaleza» y ciencias del «espíritu», Dilthey opina que la comprensión histórica debe mirar, aunque sea según modalidades propias, a la misma objetividad y universalidad reivindicada por las ciencias naturales. De ahí su proyecto de «fundar teóricamente, contra la continua intrusión del arbitrio romántico y de su

subjetivismo en el campo de la historia, la validez universal de la interpretación, en la cual se basa toda certeza histórica» (Le origini dell'ermeneutica, en Ermeneutica e religione, trad. ital., Bolonia, 1970,  
I FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 509

p. 76). En otros términos, como puntualiza Gadamer, su reflexión está «dirigida a justificar el conocimiento de la historia, aunque esté históricamente condicionado, como un conocimiento científico objetivo» (VM, p. 274). Por este motivo, él puede ser considerado como el principal jefe de filas de la llamada tendencia metodológica y objetivística de la hermenéutica moderna.

Otro giro decisivo de la historia de la hermenéutica – Ricoeur habla de una «revolución copernicana» – lo constituye Martin Heidegger, con el cual el ya acaecido proceso de universalización de la hermenéutica (= de las hermenéuticas regionales a la hermenéutica general) está acompañado de un proceso concomitante de radicalización de la misma (= de la hermenéutica como problema metodológico y epistemológico a la hermenéutica como problema filosófico y ontológico). En efecto, en Heidegger, el comprender se configura como un modo de ser del ser, cuyo ser-en-el-mundo está ligado desde siempre a una comprensión o pre-comprensión del mundo mismo, en el cual se encuentra «puesto» y del cual dispone lingüísticamente. Tesis que Heidegger desarrolla en el conocido párrafo 32 de Ser y Tiempo, que constituye una de las bases del pensamiento hermenéutico actual, en cuanto afirma que la interpretación es la articulación o el desarrollo interior de la comprensión, a través del cual «la comprensión, comprendiendo, se apropia de aquello que ha comprendido» (trad. ital., Turín, 1969, p.244; para una profundización de las tesis heideggerianas remitimos al §969 de este mismo capítulo). Este movimiento de radicalización ontológica del fenómeno interpretativo, que acaba siendo indentificado con la estructura misma de la existencia y que desemboca en una filosofización ulterior del mismo discurso hermenéutico, encuentra en Gadamer – la mayor figura de la hermenéutica actual – su heredero más representativo (§§966-979).

Paralelamente a la obra de Gadamer, y a veces en directo diálogo crítico con ella, la hermenéutica, en sus diversas corrientes y expresiones (§§980-984), ha extendido progresivamente su área de influencia, hasta ser una especie de «koine filosófica del pensamiento occidental» (G. Vattimo, Postilla 1983 a VM., p. XxXv), o sea un «idioma» o un «fondo común» de la filosofía y de la cultura de Occidente, casi «con el mismo título con que lo fueron, aunque de modos distintos, el marxismo en los años cincuenta-sesenta y el estructuralismo en los años setenta» (Io., Pre-sentazione a *¿*. Vv., Il pensiero ermeneutico, Turín, 1986, p. vn). Obviamente, precisa Vattimo, «no “se prueba” ni que en los decenios a

(1) El principio (de origen diltheyano) según el cual la historia de la hermenéutica procedería desde la base “regional” a un horizonte “universal” ha encontrado, en la historiografía más reciente, algún indicio de contestación: No hay que... olvidar – escribe por ejemplo M. Ferraris – que ya en otros tiempos de su historia... la hermenéutica había presentado bajo varias formas una pretensión de universalidad. Los ámbitos “regionales” de la hermenéutica nunca fueron puramente sectoriales... (ob. cit., p. 7). Nos parece sin embargo que puntualizaciones de este tipo tienen (o intentan tener) una función más integrativa que auténticamente alternativa respecto a la interpretación tradicional y más difundida.

510 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

los cuales nos hemos referido “hubiese” una hegemonía marxista y estructuralista; ni

que hoy “haya” una hegemonía hermenéutica. La afirmación sobre la hermenéutica como *koine* sostiene sólo desde el punto de vista de la descripción factual, que, así como en el pasado gran parte de las discusiones filosóficas o de crítica literaria o de metodología de las ciencias humanas contaban con el marxismo y el estructuralismo, a menudo sin aceptar sus tesis, también hoy esta posición central parece haber sido asumida por la hermenéutica» (Io., *Il senso della parole*, en «aut-aut» ns. 217-18, enero-abril 1987, p. 3). En otros términos, la hermenéutica, hoy en día, no es «una teoría hegemónica en cuanto comparada por todos, sino un término de referencia con el que cualquiera que trabaje en el terreno de las ciencias humanas, y quizás también las ciencias positivas, no puede dejar de medirse» (Io., *Tempo d'interpretazione* en «La Stampa», 2 de abril de 1989, p. 3).

Uno de los aspectos más llamativos de esta atmósfera de creciente popularidad de la hermenéutica, que ha empujado a J. Greisch a titular su trabajo *L'age herméneutique de la raison* (París, 1985), es: a) la confirmación de la perspectiva hermenéutica en los más diversos campos de la reflexión y del saber (incluidos aquellos sectores – como la medicina, la psicología, la arquitectura, etc. – que buscan nuevas conexiones con la filosofía); b) el debate interno entre las diferentes tradiciones del pensamiento interpretativo, sobre todo entre hermenéuticas «ontológicas» y hermenéuticas «metodológicas»; c) el renovado encuentro entre hermenéutica general y disciplinas particulares o regionales (§984), como testimonio de un camino histórico que «desde las hermenéuticas particulares, a través de las etapas del afirmarse de la conciencia de la universalidad de la interpretación, llega a la necesidad de su autofundación filosófica y de aquí nuevamente, pero en un plano nuevo, al problema de su relación con las disciplinas particulares» (M. Ravera, *Introducción a Aa. Vv., Il pensiero ermeneutico*, cit., p. 15).

El hecho de que la hermenéutica haya llegado a ser cada vez más influyente y que de metodología de la lectura de textos se haya organizado en filosofía general es también el fruto de precisas circunstancias históricas, sociales y culturales ligadas a la fisonomía del mundo moderno. En efecto, si la hermenéutica es una tentativa de clarificar los significados oscuros, que presuponen una situación de crítica incómoda (parece en general – opina Gadamer en *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., p. 75 – que aquello que caracteriza el surgir del problema hermenéutico es la necesidad de colmar una distancia, de superar una extrañeza) ella estará destinada a florecer especialmente (aunque no exclusivamente) en los momentos de crisis de visiones consolidadas y de estructuras «fuertes» consideradas sea como fuere (metafísicas, sociales, políticas, éticas, etc.). En otras palabras, podremos decir que si el hombre es un

1

## FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 511

animal interpretante, lo es mucho más cuando su experiencia del mundo se hace problemática y compleja, esto es, que pertenece a la esencia misma de la hermenéutica el hecho de que ella haga fortuna sobre todo en particulares circunstancias históricas. Tal es efectivamente la situación de la modernidad en general, que presupone en su base – desde el Renacimiento y desde la Reforma protestante – «rupturas de tradición» explícitas y llamativas «ocasos de certezas», que derivan de la caída de determinadas visiones totalizantes del mundo (desde el cristianismo universal del medioevo a la filosofía absoluta del idealismo hegeliano). Tal es en efecto la situación de la civilización actual, que ahora ya ha llegado a ser un gigantesco sistema hermenéutico, caracterizado en todos los niveles (piénsese en los

media) por un multiplicarse desordenado de mensajeros en competencia entre sí: «En un mundo donde la experiencia de la “realidad” es cada vez mayor, y cada vez más conscientemente, experiencia de mensaje, de comunicaciones, de recogida, organización y transmisión de información, es fatal que también la filosofía se concentre de un modo preponderante sobre temas de la interpretación» (G. Vattimo, *Tempo d'interpretare*, cit., p. 3).

De este destino histórico de la hermenéutica (que comprende lo moderno y, aún más, lo post-moderno), como de la conciencia adquirida de la imposibilidad humana de relacionarse con el mundo y no sólo con los textos escritos – directa e inmediatamente – sin pasar a través de la mediación interpretativa, ha sido, a su modo, precursor emblemático y «profeta» Friedrich Nietzsche. En efecto, si bien su posición en la historia de la hermenéutica es todavía ahora objeto de debate, es innegable que él ha sido uno de los filósofos en que se ha expresado del modo más radical (e inquietante) el carácter interpretativo de la existencia humana y del mundo en general, o sea la conciencia reflejada por el dato según el cual todo anuncio de verdad no es otra cosa que la asunción de la verdad misma dentro del horizonte específico y limitado de una «perspectiva» (Perspektive) particular: «Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos: “solamente hay hechos” – diría: no, los hechos propiamente no están, sino sólo interpretaciones» («Gerade Tatsache gibt es nicht, nur Interpretationen», en *Frammenti postumi*, 7 [60], VIII, 1, página 299).

#### 966. GADAMER: EL PROBLEMA DE UNA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA.

Hans Georg Gadamer nace en Marburgo en 1900. De formación predominantemente humanística, cultivador de los clásicos y de la filología, estudia filosofía con los neokantianos Natorp, Hartmann, Heineke. En 1922 consigue el doctorado en filosofía con Natorp y conoce

#### 512 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

a Scheler, el cual lo dirige hacia la fenomenología, que él, en Friburgo, tiene ocasión de aprender de viva voz de Husserl y de Heidegger. Al mismo tiempo estudia filosofía con Friedlander y frecuenta las lecciones de Otto y de Bultmann, interesándose también por la «teología dialéctica». En 1928-29 consigue la habilitación en filosofía con Heidegger y enseña en Marburgo (cfr. H. G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt dM., 1977). Un decenio más tarde es profesor en Leipzig, aunque sin hacer concesiones al nazismo: «Gracias al Tercer Reich – escribe Gadamer en una carta a Grossner – he sido durante más de diez años contratado como profesor, puesto que no pertenecía a ninguna organización de partido... En el mismo Leipzig encontré esencialmente una atmósfera de trabajo objetiva y científica; puesto que a causa de mis vínculos políticos insuficientes no se me tomaba en consideración para los cargos y cosas parecidas» (cfr. C. Crossner, *I filosofi tedeschi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo critico*, trad. ital., Roma, 1980, p. 287). En la postguerra, precisamente por no haber participado en ninguna organización nacionalsocialista, es elegido primer rector de la Universidad libre de Leipzig (1946-47), con la momentánea aprobación de las fuerzas soviéticas. Desde 1947 a 1949 enseña en Frankfurt. En 1949 es llamado a Heidelberg, al puesto de Karl Jaspers, y llega a ser una de las figuras más influyentes de la vida universitaria de la República Federal (a él se debe la vuelta de Horkheimer y Adorno de América y la confirmación académica de Habermas). Director de la «Philosophische Rundschau» (de 1953); presidente de la «Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland» y de la «Heidelberg Akademie der Wissenschaften»;

miembro de varias sociedades y academias, en los últimos decenios Gadamer ha continuado incesantemente su actividad de estudio y de conferenciante, hasta cualificarse como una de las figuras más importantes y significativas del pensamiento actual.

La obra principal de Gadamer (y la más sistemática) es *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960). De las demás obras – que recogen lecciones, artículos y intervenciones varias – recordamos: *Platos dialektische Ethik* (1931, 1968), *Le probleme de la conscience historique* (1963), *Aleine Schriften I-V* (1967-77), *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien* (1971), *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze* (1976), *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau* (1977), *Die Aktualität des Schönen* (1977), *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (1978), *Das Erbe Hegels* (1979), *Heideggers Wege* (1983). El editor Mohr las tiene en curso de publicación en las *Gesammelte Werke*, en 10 volúmenes. Puesto que *Verdad y método* constituye una auténtica «summa» del pensamiento hermenéutico de Gadamer (tanto es así que muchos de los demás escritos no hacen más que ilustrar o profundizar los temas presentes en ella), en nuestra exposición

#### FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 513

nos basaremos sobre todo en la misma, aun teniendo presente la totalidad de la producción del filósofo (empezando por los estudios sobre Platón y Hegel, hasta los ensayos que tratan de las implicaciones éticas de la hermenéutica).

*Verdad y método* representa el resultado de un personalísimo itinerario de pensamiento, que a través de un encaramiento incesante con problemas del arte y de la historia, y a través de un diálogo asiduo con filósofos como Dilthey, Husserl y Heidegger (a lo cual se debe añadir la frecuentación ininterrumpida de Platón y Hegel) ha llegado a interrogarse críticamente sobre las modalidades del entender. En *Philosophische Lehrjahre*, recordando la génesis de su obra maestra, Gadamer escribe: «La síntesis de mis estudios sobre la hermenéutica filosófica... concluía un lento y a menudo interrumpido proceso de crecimiento. Los estudios sobre la estética, sobre la historia de la hermenéutica y sobre la filosofía de la historia, después de Dilthey, Husserl y Heidegger, debían encontrar al final una unidad en un resumen filosófico, que no quería ser una construcción homogénea, sino que extraía su documentación de los amplios campos de la experiencia hermenéutica...» (trad. ital., en *Maestri e compagni nel cammino del pensiero*, cit., p. 147). Que este original recorrido especulativo presupone, a sus espaldas, el específico clima cultural (heredado de los debates de fin de siglo) constituido por el encuentro-choque entre la tradición «humanística» y el moderno concepto de «ciencia» – es algo claramente evidente a la luz del modo mismo con el cual nuestro autor plantea su problema.

El programa gadameriano de una hermenéutica filosófica – como se observa en el Prólogo a la edición italiana de *Verità e metodo* (1971), en el Prefacio a la segunda edición alemana (1965) y en la Introducción de 1960 – puede articularse en los puntos siguientes. En primer lugar, Gadamer declara abiertamente el intento filosófico, y no metodológico, de su investigación: «Este es un libro filosófico y no quiere ser una metodología de las ciencias de la interpretación» (*Verità e metodo*, cit., p. XLIII; de ahora en adelante abreviaremos con VM). Con esta afirmación perentoria e inequívoca, repetida a once años vista de la primera edición alemana de su obra maestra, Gadamer intenta decir que el objeto de su investigación no es de ningún modo fijar una serie de normas técnicas del proceso interpretativo: «“Una doctrina técnica de la comprensión” como la hermenéutica más antigua siempre quiso ser, estaba del todo fuera de mis intenciones. No me había propuesto desarrollar un

sistema de reglas técnicas, ni de describir o incluso proporcionar las normas del procedimiento de las ciencias del espíritu» (Ib., p. 6). El objeto declarado del análisis gadameriano es más bien el de sacar a la luz las estructuras transcendentales del comprender, o sea, clarificar los modos de ser en que se concretiza el fenómeno interpretativo. Particularmente ilumina-

514 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

nadora es, a este propósito, la comparación con Kant. En efecto, así como Kant no había tenido la intención de «prescribir» a la ciencia las normas de su procedimiento, sino que se había limitado a plantear el problema filosófico de las condiciones que hacen posible el conocimiento y la ciencia, también Gadamer no se propone ni exhibir una metodología normativa para las Geisteswissenschaften, ni renovar la antigua disputa entre estas ciencias y las ciencias naturales, sino sólo suscitar un debate filosófico respecto a las condiciones de posibilidad de la comprensión: «También nuestra intervención plantea un problema filosófico en este sentido... Para expresarnos kantianamente, ella se pregunta cómo es posible el comprender» («Wie ist Verstehen möglich» Ib., p. 8; WM ed. 1975, p. xvii); «mi objetivo era y es ante todo un objetivo filosófico: aquello que constituye mi problema no es aquello que hacemos o aquello que deberíamos hacer, sino aquello que, más allá de nuestro querer y del nuestro hacer, sucede en ellos y con ellos» (Ib., p. 6). Convicción que encontramos repetida en una carta a Betti, el día después de la aparición de Verdad y método: «En el fondo yo no propongo ningún método, sino que describo aquello que es» (carta del 18-II-1961).

En segundo lugar, con su obra, Gadamer intenta demostrar cómo la hermenéutica no indica sólo el procedimiento de algunas ciencias, o el problema de una «recta interpretación de lo comprendido», sino que se refiere a algo que concierne a la existencia en su totalidad, siendo la comprensión, «el carácter ontológico originario de la vida humana misma» (VM, p. 307) que «deja su impronta en todas las relaciones del hombre con el mundo» (Ib., p. 19). Remitiéndose a Ser y Tiempo, donde el Verstehen es descrito como «lo existencial fundamental» del Ser en cuanto ser-en-el-mundo, Gadamer puntualiza en efecto que «El análisis heideggeriano de la temporalidad de la existencia humana ha mostrado... de modo convincente que el comprender no es una de las posibles actitudes del sujeto, sino el modo de ser de la existencia misma como tal. En este sentido se ha utilizado aquí el término “hermenéutica”. Este término indica el movimiento fundamental de la existencia, que la constituye en su finitud y en su historicidad y que abarca de este modo todo el conjunto de su experiencia del mundo» (Ib., p. 8). Análogamente, en el curso de un coloquio con C. Grossner, afirma: «Hermenéutica es una expresión o un concepto que en un primer momento tenía un sentido muy específico: el arte de la interpretación de los textos. Mis trabajos han intentado mostrar que el modelo de interpretación de los textos es en realidad el modelo de nuestra experiencia del mundo en general. En este sentido la hermenéutica tiene una función filosófica auténtica, universal» (C. Grossner, *Il filosofi tedeschi contemporanei*, cit., p. 267).

En tercer lugar, Verdad y método se propone ilustrar cómo en el «comprender» se realiza una experiencia de verdad y de sentido irreductible

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 515

al «método» del pensamiento científico moderno, o sea a aquel tipo de saber que, de Galileo en adelante, ha perseguido el ideal de un conocimiento «exacto» y «objetivo» del mundo, en el cual un «sujeto» se encuentra investigando neutralmente, o sea fuera de cualquier implicación existencial, un «objeto» que tiene enfrente. En otros

términos, como su-giere el mismo título de su obra maestra, que tiene un valor indudable-mente «polémico», en cuanto expresa una relación de «tensión» o de oposición (aunque sea «no absoluta») entre los dos términos que lo componen, Gadamer opina que el concepto moderno de ciencia, y el co-rrespondiente concepto de método, «no pueden ser suficientes», esto es, son insuficientes para explicar el comprender propio de las ciencias del espíritu. De ahí el esfuerzo por «entender el universo del comprender me-joy de cuanto parece posible en el ámbito del concepto de conocimiento de la ciencia moderna» (VM, p. 21). Oponiéndose a las pretensiones de universal dominio de la metodología científica moderna» (VM, p. 19), la cual reconoce como verdadero sólo aquello que entra en los raíles de su método, Gadamer cree, en efecto, poder demostrar – y justificar – la existencia de zonas específicas de verdad, que aun situándose fuera del área cognoscitiva de la ciencia, resultan fundamentales para el hom-bre (la experiencia artística, histórica, filosófica, jurídica, etc.). En sín-tesis, el hecho de que algunos dominios fundamentales de la actividad humana se substraigan estructuralmente a las intromisiones del «méto-do», el cual, frente a ellos, se revela substancialmente impotente y erró-neo – como lo demuestran los múltiples y fallidos intentos de modelar las ciencias del espíritu sobre las naturales – no significa todavía, según Gadamer, que el filósofo, en relación con ellos, tenga que «callar», olvi-dando cómo en estos sectores se anuncian formas espectficas de verdad que él, más allá de cualquier acrítico prejuicio cientifista, tiene el deber profesional de aclarar. Obviamente, la ilustración de estas experiencias «extrametódicas» de verdad, que coinciden con el estudio de las estruc-turas del comprender, forma un todo con el intento de alcanzar un acuer-do «sobre aquello que las ciencias del espíritu son en realidad, más allá de su autoconsciencia metodológica, y sobre aquello que las une a una totalidad de nuestra experiencia del mundo» (VM, p. 20) Como vere-mos, la ejecución de este programa conducirá a Gadamer a afrontar el problema del lenguaje y a delinear una «ontología lingüística» capaz de fundamentar concluyentemente su análisis sobre el comprender y sobre la «verdad» (concepto que en efecto resultará claro sólo al final de la obra).

El discurso seguido por Gadamer en Verdad y método resulta objeti-vamente complejo, y a veces «áspero», no sólo desde el punto de vista continuístico, sino también desde el expositivo-formal, puesto que «no procede de premisas o conclusiones planteando y resolviendo problemas

#### 516 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

hasta una conclusión definitiva, sino más bien a lo largo de círculos que se van ensanchando poco a poco en cuyo interior se trata de arrojar luz» (G. Vattimo, Estetita ed ermeneutica en H. G. Gadamer, «Rivista di Estetica», 1963, ps. 117-30). Una línea expositiva de este tipo comunica inevitablemente un sentido de «repetitividad» que puede resultar epidér-micamente «fastidiosa». En realidad, gracias a este procedimiento «en círculos concéntricos», Gadamer consigue desentrañar mejor, y en pro-fundidad, toda una serie de temáticas interrelacionadas.

#### 967. GADAMER: LA CRÍTICA DE LA «CONCIENCIA ESTÉTICA» MODERNA.

Verdad y método se divide en tres secciones, tituladas respectivamen-te: a) «Aclaración del problema de la verdad en base a la experiencia del arte» (VM, ps. 23-207); b) «El problema de la verdad y las ciencias del espíritu» (Ib., ps. 209-437) ; c) «De la hermenéutica a la ontología. El hilo conductor del lenguaje» (Ib., ps. 439-559). El hecho de que la primera sección esté dedicada al arte no es en ab-soluto casual o sorprendente, como podría parecer a primera vista, si se piensa: 1) que el arte, para



Gadamer, representa una típica experiencia extra-metódica de verdad; 2) que la ejecución y la fruición de la obra de arte plantean problemas hermenéuticos específicos de «interpretación»;

3) que algunos conceptos de fondo empleados por Gadamer para describir la experiencia estética («el juego», «la autorrepresentación», etc.) resultan decisivos, como veremos, también para describir la estructura de la comprensión, del lenguaje y de la verdad. En consecuencia, de acuerdo con Vattimo (cfr. la Introducción a VM, ps. I-xxx, y el artículo Estética y hermenéutica in M G. Gadamer, cit.), que cree ver, en esta sección, la estructura que contiene la llave maestra de todo el posterior análisis gadameriano (de distinto parecer es en cambio P. Ricoeur, según el cual «la teoría del conocimiento histórico constituye el microcosmos de toda la obra», *Merméutique et critique des idéologies* en «Archivio di filosofia», Pádua, 1973, p. 28), a ella le dedicaremos un adecuado espacio. La primera operación filosófica de Gadamer en relación con el arte es el llamado «trascendimiento de la dimensión estética», o sea la crítica y la polémica contra la manera moderna de entender el arte como hecho «separado» y «autónomo» de la vida total del hombre. En efecto, observa Gadamer, paralelamente a la aparición de un ideal de conocimiento basado en el método de las ciencias de la naturaleza, en la conciencia europea ha ido difundándose progresivamente una mentalidad «esteticista» que intenta relegar el hecho artístico a una zona segregada y aséptica del espíritu, que no tiene nada que ver con la realidad de la vida y con las cuestiones de lo verdadero y de lo falso.

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 517

Privada así de todo valor «veritativo» respecto a la existencia, el arte se configura pues, entre los modernos, como un mundo de «apariencias» antitético al mundo del «conocimiento» y de la ciencia: «La reducción del status ontológico de la esteticidad al plano de la apariencia estética encuentra... su raíz teórica en el hecho de que el dominio del modelo cognoscitivo de las ciencias naturales conduce a desacreditar toda posibilidad de conocimiento que se sitúe fuera de este nuevo ámbito metodológico» (VM, p. 113). Según Gadamer este modo de pensar el arte ha encontrado su justificación filosófica más intensa en la moderna estética kantiana y post-kantiana, de la cual él, a través de una amplia reseña histórica, traza sus líneas notables (Ib., ps. 67-110). En este excursus, y en el párrafo siguiente, «Problematicidad de la cultura estética» (Ib., ps. 110-18), Gadamer insiste sobre todo en Kant y en Schiller. En el filósofo de la Crítica del Juicio y de la «pureza trascendental de la esteticidad», Gadamer ve el principal responsable de la «subjetivización de la estética moderna» y de la reducción del arte a objeto de fruición ateorética y apráctica. En Schiller ve en cambio el principal teórico del arte como «apariencia bella», o sea como mundo autónomo y distinto, que se contrapone a la relación de positiva complementariedad que define, desde los tiempos antiguos, la relación entre arte y naturaleza (Ib., p. 111). Quemando todo resto de conexión con la realidad y reduciéndose a «efímero resplandor transfigurante» el arte, con Schiller, deviene en efecto un evanescente «reino ideal» existente más allá de cualquier relación y limitación (Ib.). De este modo, observa Gadamer, «de una educación a través del arte se pasa a una educación en el arte. El puesto de la verdadera libertad moral y política, a la cual el arte debía preparar, es ocupado por un “estado estético”, una sociedad culta interesada en el arte» (Ib., ps. 111-12).

Al arte como «bella experiencia» Gadamer hace corresponder la «conciencia estética», cuya operación típica es la de poner en marcha aquel proceso abstrayente, bautizado como «diferenciación estética» (*ästhetische Unterscheidung*), que consiste: 1) en la separación de la obra de su contexto original; 2) en la fruición de su puro

valor estético: «En cuanto se prescinde de todo aquello en lo que una obra se arraiga como en su contexto vital original, de toda función religiosa o profana en la cual ella se basaba y en la cual tenía su significado, la obra se hace visible como “pura obra de arte”. La abstracción obrada por la misma conciencia estética tiene por lo tanto un significado positivo para la obra misma. Hace aparecer en su subsistencia autónoma aquello que la pura obra de arte es» (Ib., p. 114). El criterio que dirige esta operación abstractiva es «la cualidad estética como tal». En base a ella, la conciencia realiza un acto de diferenciación de cuanto hay en la obra, de estético y de extra-estético, y que parece simplemente adherido de modo exterior

#### 518 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

a ella: objeto, función, significados, diferenciando así «la cualidad estética de una obra de todos los elementos continuísticos que requieren de nosotros una posición en el plano del contenido, en el plano moral o en el religioso» (Ib., p. 115). Paralelamente a este acto de diferenciación, la conciencia estética adquiere un carácter «soberano», puesto que llega a ser el centro de una experiencia viva, en base a la cual se mide todo aquello que es estéticamente válido. La soberanía de la conciencia está acompañada de su «simultaneidad», o sea de su capacidad de gozar de cualquier «cualidad» estética reconocida como tal. Cualidad que, al ser separada de su mundo original, resulta atemporalmente y ahistóricamente disfrutable (esta simultaneidad, como veremos, es bien distinta de aquella «integración de los tiempos» que es propia de la auténtica comprensión hermenéutica). Según Gadamer, la manifestación «externa» de la diferenciación estética y de sus pretensiones de universalidad viene dada por aquellas características instituciones sociales modernas que son la «biblioteca universal», el «museo», el «teatro», la «sala de conciertos», etc. El museo, por ejemplo, en cuanto «recogida de recogidas» de obras desarraigadas de su mundo histórico original y ofrecidas a la atención universal de una atemporal conciencia estética, constituye, en el mundo moderno, la más típica de estas «sedes de la simultaneidad» (Ib., p. 116). El fenómeno de la diferenciación estética no se manifiesta sólo en la separación de la obra de su contexto, sino también en el «desarraigo» social del artista, el cual adquiere los caracteres de un outsider, cuyas maneras de vida ya no se miden por el rasero corriente: «El concepto de bohème, que nace en el siglo XIX, refleja este proceso. La patria de los nómadas se convierte en el concepto general que define el modo de vida del artista» (Ib., p. 117). Pero al mismo tiempo el artista, que es considerado «libre como los pájaros o los peces», es cargado ambigüamente con una misión que hace de él, por ejemplo, un «redentor terrenal» (Immermann), cuyas producciones «deben obrar aquella salvación de la ruina y de la corrupción en la cual espera el mundo ya perdido» (Ib.). Pero el proceso que en el siglo XVIII condujo al culto del genio y en el siglo XIX a la sacralización del artista aparece ya consumado. Hoy, continúa Gadamer, asistimos más bien a una especie de «crepúsculo del genio». La misma idea de la «inconsciencia sonámbula» en la cual el genio produce, se manifiesta como una «romantiquería inaceptable» (Ib., p. 123). Reconocida como inexistente en el campo de la producción – puesto que incluso donde el espectador busca energía inspiradora, misterio y significados arcaicos, el artista ve más bien «posibilidades de producción y problemas de técnica» – la omnipotencia genial de la creación no puede tampoco transferirse al lector y al intérprete, como parece sugerir por ejemplo Valéry, cuando proclama que «Mes vers ont le sens qu’ on leur prete» (Variété III, Commentaires des Charmes), pro-

#### FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 519

poniendo una especie de solución destinada a desembocar en un «insostenible

nihilismo hermenéutico» (VM, p. 125).

Las facultades parecidas se encuentran cuando, en vez de partir del concepto de genio, se procede desde la doctrina del Erlebnis estético, que disuelve la unidad del objeto artístico en la multiplicidad fragmentaria y puntual de los Erlebnisse, suprimiendo, al mismo tiempo, «la unidad de la obra, la identidad del artista consigo mismo y la identidad del intérprete o del receptor» (Ib., p. 126). Remitiéndose a Kierkegaard, y a su crítica de la vida estética, que si bien conducida desde un punto de vista moralístico-existencial vale también en relación con el fenómeno de la discontinuidad de la experiencia estética, Gadamer defiende más bien el principio de la continuidad hermenéutica que forma nuestra existencia (Ib., p. 127). Coherentemente con su discurso sobre la «transcendencia de la dimensión estética», Gadamer declara en efecto querer en-contrar, en relación con lo bello y el arte, una posición que no mire a la inmediatez del Erlebnis, sino que corresponda a la «realidad histórica del hombre» y a la «reivindicación de la verdad» de sus obras. En efecto, si es claro que «El Panteón del arte no es el reino de una presencia atemporal que se ofrece al puro conocimiento estético, sino el resultado de la actividad de un espíritu que se extiende y se contrae históricamente» (Ib., p. 127), es también evidente que «En la medida en que encontramos en el mundo la obra de arte y en la obra un mundo, ella no es para nosotros un universo extraño, dentro del cual estamos atraídos mágicamente y a momentos. Al contrario, en ella aprendemos a comprendernos a nosotros mismos, que significa superarnos la falta de continuidad y puntualidad del Erlebnis en la continuidad de nuestra experiencia» (Ib.). En otras palabras, decir que el arte no puede encerrarse dentro del círculo efímero del conocimiento estético, para Gadamer significa decir que «el arte es conocimiento» y que «la experiencia estética hace partícipes de dicho conocimiento», o sea que «la experiencia estética es un modo de la autocomprensión» (Ib.).

Esta tesis de la validez cognoscitiva de la actividad estética, que enlaza explícitamente con Heidegger y su doctrina del alcance ontológico y revelador del arte, es evidenciada por Gadamer con una serie de preguntas «retóricas» que, por la manera misma con que se han formulado, traicionan ya la respuesta de su autor. En contra del subjetivismo estético kantiano y post-kantiano Gadamer se pregunta, en efecto: «¿El arte no tiene nada que ver con el conocimiento? ¿No hay en la experiencia del arte una reivindicación de verdad, distinta ciertamente de la de la ciencia, pero también ciertamente no subordinada a ella? Y la tarea de la estética ¿no es precisamente la de fundar teóricamente el hecho de que la experiencia del arte es un modo de conocimiento sui generis, distinto, bien entendido, de aquel conocimiento sensible que proporciona a la cien-

## 520 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

cia datos sobre cuya base ella construye el conocimiento de la naturaleza, distinto también de todo conocimiento moral de la razón y en general de todo conocimiento conceptual, pero todavía conocimiento, o sea participación de la verdad?» (Ib., p. 128). Obviamente, puntualiza Gadamer, para responder adecuadamente a tales interrogantes «es necesario pensar el concepto de experiencia de una manera más amplia de lo que hizo Kant». Para tal operación, añade nuestro autor, «podemos remitirnos a las admirables lecciones de estética de Hegel», en las cuales, en antítesis a la corriente dominante de la estética moderna, «el contenido de la verdad que se encuentra en toda experiencia del arte es reconocida magistralmente y puesta en relación con el conocimiento histórico. La estética se convierte así en una historia de las Weltanschauungen, o sea una historia de la verdad tal y como ella se revela en el espejo del arte» (Ib., p. 128).

Aun habiendo tenido el mérito de reconocer el carácter verdadero del arte, visto como un modo mediante el cual el Espíritu toma conocimiento de sí mismo en el ámbito de la historia total del mundo, Hegel, en opinión de Gadamer, tiene todavía el demérito de haber «suprimido el arte en la filosofía» (Ib., p. 127), proponiendo su separación «en el saber conceptual de la filosofía» (Ib., p. 129). En este punto, Gadamer se encuentra substancialmente ante dos exigencias. La primera es la de mantener el carácter veritativo del arte, evitando al mismo tiempo toda resolución de él en cualquier forma de saber absoluto. La segunda es la de mantener el principio de que el arte no es un suceso onírico, sino una experiencia del mundo y en el mundo, que «modifica radicalmente a quien lo hace» (Ib., p. 131), o sea, como dirá a continuación, «una experiencia que se experimenta realmente y es ella misma real» (Ib., p. 401). La ilustración y la justificación de estas dos exigencias se concretizan en el proyecto de una ontología de la obra de arte capaz de sacar a la luz sus estructuras efectivas: «nosotros no preguntamos a la experiencia del arte cómo se piensa a sí misma, sino qué es en realidad y cuál sea su verdad, incluso si ella no sabe qué es y no sabe decir aquello que sabe» (Ib., página 131).

#### 968. GADAMER: LA ONTOLOGÍA DE LA OBRA DE ARTE.

La ontología gadameriana del arte, que es una de las partes más elaboradas y originales de Verdad y método, gira alrededor de una serie de conceptos-guía estrechamente ligados entre sí: las nociones de «juego» (Spiel), de «auto-representación» (Selbstdarstellung), de «transmutación en forma» (Verwandlung ins Gebilde), de «mimesis» y de «representación» (Darstellung).

#### FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 521

Para describir el ser de la obra de arte, Gadamer parte de la idea de «juego», destinada a revelarse (g979) como una de las categorías-clave de su estética y de su hermenéutica: «el concepto juego – advierte el filósofo desde el principio – tiene para nosotros una gran importancia» (VM, p. 132). En su análisis del «juego» Gadamer prescinde programáticamente de los significados subjetivísticos que dicha noción tiene en Kant y Schiller y, tras sus huellas, en la estética y la antropología de los modernos. En efecto, aquello que importa a nuestro autor no es la ciencia subjetiva del jugar, sino el ser objetivo del juego: «Nuestro problema sobre la esencia del juego no puede por lo tanto encontrar una solución en base a la reflexión del jugador sobre su jugar. No es esta reflexión lo que nos interesa, sino el modo de ser propio del juego como tal» (Ib., p. 133). Una primera característica ontológica del juego es que su protagonista efectivo no son los jugadores, sino el juego mismo, el cual se produce a través de los jugadores (Ib.). En otras palabras, el juego representa una totalidad de significado que tiene una dinámica propia, la cual trasciende a los jugadores individuales. Esta especie de «primacía del juego sobre los jugadores» resulta claro apenas se piensa que cada jugador es, en el fondo, un ser-jugador, y que la fascinación del juego, la atracción que ejerce sobre sus participantes, consiste en el hecho de que el juego tiende a configurarse como «señor» del jugador, hasta el punto de que el «auténtico sujeto del juego – como es particularmente evidente en los juegos en que el jugador es uno solo – no es el jugador, sino el juego mismo» (Ib., p. 138). En conclusión: no es tanto el jugador quien dispone del juego, cuanto el juego quien dispone del jugador: «Es el juego quien tiene en su poder al jugador, lo enreda en el juego, hace que esté por el juego» (Ib.).

Una segunda característica ontológica del juego es la llamada Selbst-darstellung, o sea literalmente, «la auto-presentación» o «la auto-representación». Con este término

Gadamer pretende decir que el jue-go, en su autónomo «ir y volver» (tanto es verdad que incluso se habla, por analogía, de «juego de luces», de «juego de ondas», etc.) representa una actividad no-finalizada, que tiene como único objeto la auto-presentación o la auto-representación de sí misma. Todas ellas, fórmulas para decir que la esencia del juego está en el juego mismo, o sea en el proceso mismo del jugar. Obviamente, esta auto-representación (= automanifestación) del juego se realiza a través del juego de los jugadores, los cuales llegan a autorrepresentarse ellos mismos en la medida en que juegan a..., o sea representan, alguna cosa (Ib.). Una tercera característica ontológica del juego se da por el hecho de que éste, además de ser un representar algo a través de alguien es también, potencialmente, un representar algo para alguien: «Toda representación, según sus posibilidades, es un representar para alguien» (Ib., p. 140). En otras pa-

522 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

labras, el juego tiene como su posibilidad esencial la de ser «representación para un espectador». Es más, sólo en este último caso se realiza verdaderamente: «los jugadores cumplen con su parte cada uno, y así el juego es representado, pero el juego mismo es total sólo con jugadores y espectadores» (Ib., p. 141).

Gadamer aclara y profundiza las analogías estructurales entre el jue-go y el arte mediante la idea de «transmutación en forma». Con esta expresión, que alude a una «mutación», en la cual el juego humano alcanza su perfección, que consiste en hacer arte» (Ib., p. 142), Gadamer quiere decir que el «juego» del arte desemboca en una estructura completa y definida» (la «forma»: tal como se personifica en la estatua, en el cuadro, en el cuento, etc.), la cual representa un mundo totalmente nuevo y autónomo, sea respecto a quien la ha producido, sea respecto a la realidad en la cual estamos acostumbrados a vivir. En efecto, si respecto al artista la obra de arte adquiere una consistencia propia, que domina y hace innecesaria la subjetividad de quien la ha producido, en cuanto «los jugadores (o los poetas) ya no existen, lo que existe es sólo aquello que es “jugado por ellos” (Ib., p. 143), respecto a la realidad cotidiana, o sea no-transmutada, ella lleva a cabo una auténtica «transmutación», puesto que mientras el mundo habitual es algo caótico e imperfecto, cualificado por una serie de posibilidades indefinidas o no realizadas, el mundo del arte constituye una totalidad ordenada y completa, que encuentra en sí misma – precisamente en cuanto «forma» – su propia medida y perfección.

Para Gadamer la transmutación en forma equivale a una «transmutación en la verdad» y a un «reencuentro del verdadero ser» de las cosas (Ib., p. 144), o sea a una experiencia cognoscitiva de lo real. Para justificar esta tesis de fondo de su estética (ya enunciada anteriormente, pero aún no fundamentada especulativamente) Gadamer vuelve al antiguo concepto de mimesis (imitación), entendida aristotélicamente no como una copia servil de lo real, sino como una «representación» capaz de «iluminar» con luz nueva la cosa conocida, haciendo emerger – más allá de los aspectos superficiales y contingentes en los cuales ella se presenta por lo general en la vida cotidiana – la esencia o la estructura profunda: «La relación mimética originaria... no implica por lo tanto solamente que lo representado está presente en él, sino que la cosa representada sale a la luz de un modo más auténtico y propio. Imitación y representación no son solamente repetición y copia, sino conocimiento de la esencia» (Ib., p. 147). En vez de funcionar como «depotenciación» de la realidad, la imitación representa pues, respecto a la experiencia diaria, un «acrecen-tamiento», en cuanto, en virtud de ella, «se conoce más de lo que ya se conocía» (Ib., p. 146). Por ejemplo, hablando de la tragedia, Gadamer escribe que «el espectador se reconoce a sí mismo y a su propio ser finito

en relación con la potencia del destino. Aquello que les sucede a los héroes tiene su significado ejemplar. La aceptación que caracteriza la tristeza trágica no se dirige al curso trágico de los acontecimientos en cuanto tales, ni a la justicia del destino que se bate sobre el héroe, sino que mira a un orden metafísico del ser que vale para todos. El “así es” del espectador es una especie de reconocimiento de sí mismo que él hace, saliendo con esta consciencia de las ilusiones en medio de las cuales, como todos, comunemente vive. La afirmación trágica es inteligencia de lo verdadero, en virtud de la continuidad de sentido en la cual el espectador mismo se vuelve a situar (Ib., p. 166). Gadamer observa que este significado cognoscitivo del arte ha sido históricamente indiscutido hasta que se ha admitido que el conocimiento de lo verdadero es la conciencia de la esencia. En cambio «para el nominalismo de la ciencia moderna y para su concepto de la realidad, del cual Kant ha sacado las consecuencias agnósticas que implica para la estética, el concepto de mimesis ha perdido su carácter de base de la filosofía del arte» (Ib., ps. 147-48) abriendo las puertas a una visión del arte como fantasía surreal privada de cualquier alcance verdadero.

Retomando el paralelismo arte-juego, Gadamer sostiene que, tal como la esencia del juego está en el juego, también la esencia del arte está en ser jugado, o sea ejecutado e interpretado. En efecto, argumenta nuestro autor, si es verdad que el juego es forma, en cuanto «es un todo significativo que como tal puede ser representado repetidamente» también es verdad que la forma es juego, en cuanto «alcanza su ser pleno sólo en las representaciones singulares, en el ser una y otra vez “jugado” » (Ib., p. 149). En consecuencia, para Gadamer la obra, más allá de toda «diferenciación estética» entre poesía y ejecución, «se da» concretamente sólo en sus ejecuciones e interpretaciones, que para ella no son algo accidental, sino coesencial, en cuanto se configuran como aquello a través de lo que el juego del arte vive en el tiempo: «la obra que exige para sí misma la automanifestación, postula la mediación de las interpretaciones: la música no está en la partitura, sino en el ser ejecutada» (G. Ripanti, Gadamer, Assis, 1978, p. 35). A la cuestión, genuinamente hermenéutica, de cómo debe ser pensada la identidad de la obra «en el cambiar de los tiempos y de las condiciones, Gadamer responde que las diversas interpretaciones no son unas superposiciones subjetivas o unos aludidos extrínsecos a la identidad verdadera de la obra de arte, sino que son «contemporáneas» a ella (concepto que Gadamer extrae de Kierkegaard, trasladándolo del plano teológico-existencial al hermenéutico) en cuanto expresan «posibles modos de ser propios de la obra misma, la cual en un cierto sentido, se interpreta a sí misma en la variedad de sus aspectos» (VM, p. 150). En este punto, el paralelismo entre el modo de ser del juego y el modo de ser del arte resulta claro y puede ser compendiado esquemáticamente

#### 524 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

en los puntos siguientes. La primacía del juego sobre los jugadores encuentra su contrapartida estética en la primacía de la obra de arte respecto a sus autores y receptores, en cuanto ella, una vez producida, vive con vida propia y adquiere una realidad y consistencia autónomas, que trasciende la subjetividad de sus «jugadores». El concepto del juego como «autorrepresentación» encuentra su contrapartida estética en el hecho de que el arte es un juego, que, como todos los juegos, se realiza o manifiesta a sí mismo en el proceso mismo del juego (de la producción y de la interpretación-fruición). Que el juego tenga su plena realización en el espectador encuentra su contrapartida estética en el hecho de que «la representación del arte está

esencialmente constituída por este su di-rigirse a alguien, incluso cuando de hecho no hay nadie que esté mirando o escuchando» (Ib.; p. 142). Que el juego sea forma, o sea «un todo significativo, que como tal puede ser representado repetidamente», encuentra su contrapartida estética en el hecho de que la obra de arte es un juego que puede ser jugado indefinidamente por una multiplicidad inagotable de jugadores, ejecutores y receptores.

En el posterior examen político de la diversas formas de arte (de la pintura a la escultura, de la arquitectura al arte decorativo y a la literatura) Gadamer no hace más que articular, en los diversos dominios, los principios de fondo de su ontología estética, que ve en el arte no una fuga onírica del mundo, sino una experiencia cognoscitiva-reveladora de la realidad, que coincide con la automanifestación del ser a sí mismo. En efecto, de acuerdo con los presupuestos heideggerianos de su discurso, él considera que el arte, en cuanto experiencia extrametódica de verdad, es un «acontecimiento» del cual el artista, el ejecutor, el intérprete, el receptor no son los creadores, sino los participantes, puesto que «en la representación, a cualquier nivel, sale a la luz, o sea se muestra aquello que es» (G. Vattimo, Introducción a VM, p. x). Tanto es así que Gadamer define la «representación» como un «universal momento estructural ontológico de la esteticidad», llegando a la conclusión de que «la presencialidad peculiar de la obra de arte es un llegar a la-representación del ser» (VM, p. 197). Además, puesto que la dimensión estética, como hemos visto (§967), es una especie de experiencia que «modifica radicalmente a quien la hace», en cuanto actúa sobre el modo de ver y de relacionarse con el mundo por parte del individuo, podemos sintetizar el discurso gadameriano sobre el arte afirmando que él, en polémica con el subjetivismo estético moderno, concibe el arte como un evento de lo real que tiene repercusión sobre lo real – y del cual lo real mismo, aunque sea a través del artista y de los intérpretes, resulta, en definitiva, el verdadero «sujeto».

Una vez sentado que el arte es, por excelencia, una forma extrametódica de verdad y que la obra es un «juego» que «vive» en las diferentes

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 525

interpretaciones de aquél, nace inevitablemente el problema del encuentro o de la «mediación» entre el mundo originario de la obra y el mundo del intérprete-receptor. Escribiendo que «la estética debe resolverse en la hermenéutica» («Die Ästhetik muß in der Hermeneutik aufgehen». VM, p. 202; WM, p. 157), nuestro autor pretende en efecto evidenciar cómo la fruición de la obra de arte comporta, en un cierto punto, el problema más general de la interpretación, o sea la puesta a la luz, para el presente, del significado propio del pasado. Un problema que presupone a su vez un ensanchamiento de la noción de hermenéutica, la cual, trascendiendo el significado restringido de disciplina auxiliar de la filosofía, debe ser capaz de hacer justicia a cualquier manifestación del pasado transmitido: «No sólo la tradición literaria es espíritu extrañado y necesitado de una nueva, más correcta apropiación, sino que todo aquello que no está inmediatamente en el propio mundo, que en este mundo y a este mundo no se expresa y no habla, y por lo tanto toda tradición, tanto las obras de arte como cualquier otro producto espiritual del pasado – derecho, religión, filosofía, etc.– todo esto, en su sentido originario, extrañado y tiene necesidad del espíritu discursivo y mediador que nosotros denominamos remitiéndonos con los Griegos a Hermes, el mensajero de los dioses» (Ib., p. 203). Para mostrar cómo la estética, planteando el problema de la mediación histórica, nos introduce en el corazón de la hermenéutica, Gadamer, anticipando algunas ideas de fondo de su teoría general de la interpretación, menciona dos maneras distintas de entender la relación pasado-presente: la reconstrucción (Schleiermacher) y la integración (Hegel).

Aun partiendo de la conciencia común de que el arte y la literatura han «perdido» su mundo primordial, estos dos modelos, según Gadamer, se sitúan en los polos opuestos de la hermenéutica, puesto que su-gieren, frente al pasado, tomas de posición «diametralmente opuestas» (Ib., p. 204). En efecto, según Schleiermacher, que encarna histórica-mente la primera alternativa, el problema hermenéutico de base se iden-tifica con la reproducción del mundo originario al cual la obra pertene-ce, o sea con una especie de trabajo que evitando cualquier indebida actualización llega a re-construir la atmósfera de una cierta época en to-dos sus aspectos (modos de vida, mentalidad, gustos, etc.). En otros tér-minos, Schleiermacher acaba viendo, en el trabajo hermenéutico, una «reproducción de la producción originaria» (Ib., p. 205). Sin embargo, observa Gadamer, «desde el punto de vista de la historicidad de nuestro ser, la reconstrucción de las condiciones originarias, como cualquier otro tipo de restauración, se revela como una empresa destinada al jaque. La vida que es restaurada, recuperada de su estado de extrañeidad, no es ya la vida originaria» (Ib.). De esta imposibilidad de «recuperación» del pasado parte en efecto la segunda alternativa hermenéutica, representa-

## 526 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

da históricamente por Hegel, el cual, en referencia al ocaso del mundo antiguo y de su religión del arte, en un pasaje que Gadamer cita, escribe que las de las Musas «son ahora aquellas que son para nosotros – bellos frutos arrancados del árbol: un destino amigo nos las ofrece, como una joven suele presentarlos; no existe la vida efectiva de su existencia, ni el árbol que los produce, ni la tierra ni los elementos que constituyeron su substancia, ni el clima que constituyó su determinación, ni el suceder-se de las estaciones que dominaron el proceso de su devenir –. Así el des-tino con las obras de aquel arte no nos da su mundo, no nos da la prima-vera y el verano de la vida ética donde florecieron y maduraron, sino solamente la velada reminiscencia de esta realidad» (Fenomenología de-llo Spirito, trad. ital., Florencia, 1963, II, p. 256).

Pero si las obras del pasado son semejantes a frutos arrancados del árbol, el único modo de establecer una relación vital con ellas, según He-gel, no es ir a la búsqueda de lo originario perdido, esforzándonos en ponernos entre paréntesis a nosotros mismos, sino pensar su significado transcurrido sobre la base de nuestra situación presente, a través de una «mediación» dialéctica y especulativa de aquello que ha sido con aque-llo que es. De este modo, fundando el modelo integracionístico, «Hegel anuncia aquí una verdad decisiva, en cuanto la esencia del espí-ritu histó-rico no consiste en la restitución del pasado, sino en la mediación, obra-da por el pensamiento, con la vida presente» (Ib., p. 207). La ilustración adecuada de esta tesis estructural de la hermenéutica está contenida en la segunda sección de la obra gadameriana.

## 969. GADAMER: EL «CÍRCULO HERMENÉUTICO» Y EL DESCUBRIMIENTO HEIDEGGERIANO DE LA PRECOMPRESIÓN.

En la segunda parte de Verdad y método («El problema de la verdad y las ciencias del espí-ritu») Gadamer afronta directamente el tema de la comprensión, elaborando su teoría específica de la experiencia herme-néutica. La sección está dividida en dos subsecciones, tituladas respecti-vamente «Preparación histórica» (VM, ps. 211-311) y «Elementos de una teoría hermenéutica» (VM, ps. 312-437).

En la primera subsección, que tiene una función «preparatoria», Ga-damer ofrece una gran reconstrucción histórica y crítica de la hermenéu-tica romántica e historicista, o



sea de la línea de pensamiento que va des-de Schleiermacher a Dilthey y de los últimos epígonos del movimiento historicista. Más allá de los análisis particulares (véase por ejemplo las consideraciones sobre Dilthey, ps. 260-87), Gadamer acusa a esta corriente de ideas de haber sido esclava, en su conjunto, del modelo metodológico de las ciencias naturales, persiguiendo el mito de una objetividad iluso-FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 527

ria que implica «el épico olvido de sí mismo» de Ranke, o sea el ideal de un saber impersonal e incorpóreo, ajeno a todo interés e intervención del sujeto. Convicción que ha llevado a la «conciencia histórica» (el aná-logo, en el campo histórico, de la «conciencia estética» puesto que am-bos son efectos del moderno cientifismo post-galileiano) a concebir la comprensión historiográfica como un problema de «método» y el obje-to historiográfico como algo para “comprobarse” a modo de un dato experimental: «como si aquello que nos ha sido transmitido histórica-mente – escribe Gadamer en el Prefacio a la segunda edición alemana de su obra – fuera algo tan extraño e incomprensible, desde el punto de vista humano, como el objeto de la física» (VM, p. 12).

Además, el historicismo moderno – esta es quizás la acusación más grave – aun habiendo atribuido un valor autónomo a las épocas pasa-das, rechazando las intromisiones de la razón intemporal y tribunicia del iluminismo, ha seguido creyendo, iluminísticamente, en un conocimien-to objetivo del mundo histórico, limpio de prejuicios y condicionamien-tos temporales. En otros términos, aun habiendo defendido la historici-dad del objeto historiográfico, el historicismo ha descuidado paradójicamente la historicidad del sujeto historiográfico, pretendien-do más bien, en homenaje al ideal de la cientificidad objetiva, deshisto-ricizar el mismo proceso interpretativo, confiriendo a la ciencia históri-ca un carácter absoluto capaz de «separarse» completamente de sus propios límites cronológicos y de «transportarse» en cada época y en cada personalidad (Ib., p. 278). Contra el historicismo Gadamer reivindica en cambio la peculiaridad (extra-metódica) de un saber histórico cons-ciente de su propia historicidad y no sólo de la ajena. En este punto, el discurso hermenéutico de Verdad y método se vuelve a remitir explícita-mente a la especulación de Heidegger, que aun no habiendo desarrolla-do, como los autores anteriores, una metodología hermenéutica aplica-ble al análisis de los textos, ha tenido el mérito de haber examinado las estructuras esenciales del fenómeno del comprender, estableciendo, de un modo filosóficamente riguroso, gracias a la decisiva tematización de la pre-comprensión, la historicidad radical del comprender humano. Volviendo al párrafo 32 de Ser y Tiempo, en el cual se sostiene que la interpretación es la articulación y el desarrollo interior de una precom-prensión originaria, a través de la cual «la comprensión, comprendien-do se apropia de aquello que ha comprendido» (trad. ital., Turín, 1969, p. 244), Gadamer afirma que la originalidad de Heidegger no reside tan-to en la individuación del llamado «círculo hermenéutico» sino en haber sacado a la luz: a) su alcance ontológico; b) su función cognoscitiva. En efecto, yendo más allá del significado metodológico del círculo, para el cual cada una de las partes de un discurso o de un texto son compren-didas a partir del todo y viceversa (fenómeno ya localizado por las anti-528 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

guas escuelas de retórica y de la tradición hermenéutica), Heidegger ha llegado a ver, en Zirkel des Verstehens, la estructura ontológica misma ' de la comprensión, la cual presuponiendo necesariamente un Vorvers-tandnis preliminar de la realidad, constituido «por las convicciones or-dinarias de los hombres y del mundo en el cual

viven» (Essere e Tempo, cit., p. 249), se mueve desde siempre en una situación circular en la cual aquello que se debe comprender es ya, de algún modo, comprendido. Situación gracias a la cual nadie puede pretender relacionarse con la existencia virgen de presupuestos y de prejuicios, los cuales atestiguan la pertenencia originaria de los individuos al pasado, o sea su histórico encontrarse en un cierto mundo social y cultural. En otras palabras, en virtud del círculo, nada es dado como inmediato, sino que todo se encuentra insertado en un aparato de pre-conceptos que sirven de Vor-struktur, o sea de presuposiciones indispensables, de toda aventura experimental y cognoscitiva.

El descubrimiento del alcance ontológico, y por lo tanto ineliminable, del círculo hermenéutico, ha hecho que Heidegger haya individuado su alcance gnoseológico positivo, percibiendo en él, no ya un «inconveniente» o un «límite» metodológico, sino la condición misma, heurísticamente eficaz, de todo auténtico conocimiento. Como demuestra el pasaje decisivo del párrafo en cuestión de Ser y Tiempo, que Gadamer menciona con aprobación: «El círculo no debe ser degradado a círculo vitiosus y tampoco considerado un inconveniente ineliminable. En él se esconde una posibilidad positiva del conocer más originario, posibilidad que es aferrada de una manera genuina sólo si la interpretación ha comprendido que su deber primero, duradero y último, es no dejarse nunca imponer pre-disponibilidad, pre-visión y pre-cognición por parte del azar o de las opiniones comunes, sino hacerlas surgir de las cosas mismas, garantizándose así la científicidad del propio tema» (ob. cit., p. 250). En consecuencia, también para Gadamer, el problema no es salir del círculo, empresa por lo demás imposible, sino estar dentro de un modo adecuado, adquiriendo conciencia de nuestros prejuicios y poniéndolos «a prueba» en relación con los textos. En efecto, puntualiza Gadamer, quien se pone a interpretar un texto traza preliminarmente, sobre la base de los propios pre-conceptos y las propias expectativas de sentido, un significado del todo. En segundo lugar «en relación con el texto pone a prueba la legitimidad, es decir, el origen y la validez, de tales pre-suposiciones» (VM, p. 314), mostrándose dispuesto, frente al «choque» (amstop) que brota del encuentro entre el esbozo interpretativo de partida y la concreción de los textos, a renovar y a revisar sus propias pre-suposiciones: «quien trata de comprender, está expuesto a los errores derivados de pre-suposiciones que no encuentran confirmación en el objeto. Deber permanente de la comprensión es la elaboración de los proyectos» (VM, p. 316).

tos corregidos adecuados, los cuales, como proyectos, son anticipaciones que pueden convalidarse sólo en relación con el objeto... ¿Qué es lo que distingue a las pre-suposiciones inadecuadas sino el hecho de que, al desarrollarse, ellas se revelan incapaces de subsistir?» (Ib.).

Todo esto significa que no son los prejuicios en cuanto tales los que nos desvían de la voz de los textos, sino los prejuicios de los cuales no tenemos conocimiento y que actúan casualmente e irreflexivamente en nosotros. Desarrollando las notas heideggerianas de Sein und Zeit Gadamer escribe en efecto: «Quien quiera comprender un texto debe estar preparado a dejarse decir alguna cosa por él. Por esta razón una conciencia hermenéuticamente educada debe ser previamente sensible a la alteridad del texto. Tal sensibilidad no presupone ni una “neutralidad” objetiva ni un olvido de sí mismo, sino que implica una precisa toma de conciencia de las propias pre-suposiciones y de los propios prejuicios. Hay que ser consciente de las propias prevenciones para que el texto se presente en su alteridad y tenga concretamente la posibilidad de hacer valer su contenido de verdad en relación con las presuposiciones del intérprete» (VM, p. 316). Este análisis de la dinámica de la comprensión

prejudicial como progresiva destrucción de los prejuicios inadecuados a favor de los adecuados, para ser entendido adecuadamente necesita ser integrado con aquello que Gadamer dirá a continuación a propósito de la <

El discurso gadameriano sobre el «choque» texto-intérprete puede traer a la mente esquemas epistemológicos de tipo popperiano (véase, a este propósito, el interesante paralelismo que Dario Antiseri establece entre el «método falsificacionista» por prueba u error, de Popper, y el «circulo hermenéutico» de Gadamer, en *A proposito dei nuovi aspetti della filosofia della storia della filosofia*, en *La filosofia della storia della filosofia*, «Archivio di Filosofia», Pádua, 1974, n. 1, ps. 264-71). La existencia de estas posibles concordancias objetivas entre ambos filósofos, que van más allá de sus intenciones explícitas, no excluye sin embargo la explícita tendencia filosófico-transcendental, antes que epistemológico-metodológica, de la hermenéutica de Verdad y método. En efecto, Gadamer exhibe sus condiciones como la simple «radicalización de un modo de proceder que de hecho siempre realizamos cuando comprendemos»

### 530 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

(VM, p. 314). Procedimiento que, a su parecer, debería resultar «transparente a cualquiera que se dedique a la interpretación sabiendo lo que hace» (Ib., p. 313).

### 970. GADAMER: EL PREJUICIO ILUMINÍSTICO CONTRA EL PREJUICIO Y SUS CONSECUENCIAS EN EL HISTORICISMO.

El haber sacado a la luz la inherencia estructural de los prejuicios a la razón – lo que hace que ésta, más que «tabula rasa» sea «tabula plana» – implica, como hemos visto, la revalorización hermenéutica de los prejuicios, que son privados del significado negativo asuido en la Aufklärung del setecientos y, por reflejo, en la cultura posterior. En efecto, observa Gadamer, un análisis de historia de los conceptos demuestra que sólo en el iluminismo la noción de prejuicio adquiere el acento peroyativo que ahora habitualmente se le añade, puesto que, de por sí, prejuicio significa sólo un juicio que es preanunciado antes de un examen completo y definitivo de todos los elementos objetivamente relevantes (VM, ps 317-18). Por lo cual, en cuanto esbozo anticipado de juicio, el pre-juicio no implica necesariamente un juicio falso. Al contrario, junto a juicios falsos e ilegítimos, pueden muy bien existir prejuicios verdaderos y legítimos. En cambio, las palabras modernas que denotan el prejuicio, como el alemán *Vorurteil* y el francés *préjugé* han acabado por asumir el significado polémico de «juicio infundado». En síntesis, el iluminismo se rige por un prejuicio fundamental y constitutivo: esto es «el prejuicio contra los prejuicios» (Ib., p. 317).

Según Gadamer, este modo de pensar ha arraigado tan sólidamente en la cultura moderna, que ha llegado a influir todo el historicismo posterior, empezando por el Romanticismo. Por ejemplo, «que entre los pre-juicios a los que está atado quien acepta las auctoritates pueda haber también algunos verdaderos... es algo que a Schleiermacher ni siquiera le pasa por la cabeza» (Ib., p. 327). A su vez, el ideal neutralístico de conocimiento – la *vorurteilslose Wissenschaft* – que el historicismo objetivístico y «ocular» del ochocientos ha cultivado desde siempre, proponiéndose construir una ciencia histórica análoga a la ciencia de la naturaleza, o sea un tipo de saber que implica la completa puesta entre paréntesis del sujeto historiográfico y de sus prejuicios en favor del objeto historiográfico, no es más que el último fruto del iluminismo (Ib., ps. 323-24) y del prejuicio científico que es típico de la modernidad (cfr. *Il problema della coscienza storica*, trad. ital., Nápoles, 1969, p. 59). El rechazo de los prejuicios, observa Gadamer, presupone un implícito y acrítico

desconocimiento de la finitud histórica del individuo, que nace del hecho de que su razón no es una entidad autocreadora, sino un pro-  
FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 531

yecto que se encuentra operando, desde el principio, en un determinado mundo histórico-social, del cual sufre originariamente condicionamientos e influjos: «el ideal de una razón absoluta no constituye una posibilidad para la humanidad histórica. La razón existe para nosotros sólo como razón real e histórica; lo cual significa que ella no es dueña de sí misma, sino que siempre está subordinada a las situaciones dadas dentro de las cuales actúa» (Ib., p. 324). Por ello, cuando nuestro autor escribe que «que los prejuicios del individuo son constitutivos de la realidad histórica más de cuanto lo son sus juicios» (Ib., p. 325), puesto que «mucho antes de llegar a una auto-comprensión a través de la reflexión explícita nosotros nos comprendemos según esquemas irreflexivos en la familia, en la sociedad, en el Estado en el cual vivimos» (Ib., ps. 324-25), hasta el punto de que «no tanto nuestros juicios cuanto nuestros prejuicios constituyen nuestro ser» (L'universalita del problema ermeneutico, en Ermeneutica e metodica universale, trad. ital., Turín, 1973, p. 81), él no hace más que insistir en la «dejación» del hombre, en virtud de la cual no es tanto «la historia que nos pertenece, sino que nosotros pertenecemos a la historia» (In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr», VM, p. 324; WM, p. 261).

#### 971. GADAMER: AUTORIDAD Y RAZÓN. TRADICIÓN E HISTORIOGRAFÍA.

La recuperación de los prejuicios, en el sentido precisado, está acompañada, en Gadamer, de una «rehabilitación explícita – como él mismo escribe – de la autoridad y de la tradición.

La doctrina iluminística distingue dos clases fundamentales de prejuicios: aquellos que derivan de nuestra precipitación personal y aquellos que derivan del respeto para con otros y su autoridad. En efecto, «que la autoridad es fuente de prejuicios es una idea conforme al conocido principio del iluminismo, según la formulación que aún encuentra en Kant: ten el coraje de servirte de tu propio intelecto» (VM, p. 319). A la base de esta subdivisión, que está acompañada de la idea según la cual una utilización metodicamente disciplinada de la razón puede salvarnos del error, está pues, observa Gadamer, «una alternativa absoluta entre autoridad y razón» (Ib., p. 325).

Prejudicialmente convencido de que la autoridad no puede ser fuente de lo verdadero, el iluminismo tiende a excluir a priori eventuales notas de racionalidad presentes en ella. De este modo, su indiscriminada difamación de la autoridad conduce a una substancial deformación de esta última, que es reducida despreciadamente al «opuesto puro y simple de la razón y de la libertad», o sea a la <

#### 532 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

y abdicación sistemática a la razón y a la libertad. Humanamente y positivamente entendida, o sea como vínculo entre personas razonables (y no como relaciones entre brutos violentos) la autoridad reside más bien en «un acto de reconocimiento y de conocimiento, esto es, en el acto en el cual se reconoce que el otro nos es superior en juicio e inteligencia, por lo cual su juicio tiene preeminencia, es decir, está por encima de nuestro propio prejuicio» (Ib., p. 328).

Rectamente concebida, la autoridad se basa por lo tanto en un acto consciente y racionalmente motivado de «reconocimiento», y por lo tanto en una libre acción de la razón misma, que, concedora de sus límites, otorga confianza al mejor juicio ajeno

(Ib.). De este modo, continúa Ga-damer, «el reconocimiento de la autoridad está siempre unido a la idea de que aquello que la autoridad dice no tiene carácter de arbitrio irracional, sino que puede ser, en principio, comprendido. La esencia de la autoridad que reivindica el educador, el superior, el especialista, consiste precisamente en esto» (Ib.). En pocas palabras, según Verdad y método, tal como está escrito lapidariamente en una nota, «la verdadera autoridad no tiene necesidad de afirmarse de un modo autoritario» (Ib.). Sobre la base de estas clarificaciones respecto al concepto de autoridad, Ga-damer se propone tomar en consideración «una forma de autoridad que ha sido particularmente defendida por el romanticismo: la de tradición» (Ib., p. 329). Sosteniendo que «nuestra finitud histórica está definida precisamente por el hecho de que también la autoridad de aquello que ha sido transmitido... ejerce siempre un influjo sobre nuestras acciones y sobre nuestros comportamientos» (Ib., p. 239), Gadamer no pretende sin embargo volver al tradicionalismo romántico. A este efecto los textos son explícitos: «sea la crítica iluminística a la tradición, sea su rehabilitación romántica, no captan la verdad de su esencia histórica» (Ib., p. 330).

En efecto, la manera romántica de entender la tradición es vista por Gadamer como una simple, e igualmente inaceptable, inversión del iluminismo, que parte de la misma premisa de una incompatibilidad entre tradición y razón: «El romanticismo piensa la tradición en oposición a la libertad de la razón, y ve en ella una dualidad análoga a la de la naturaleza... puesto que su validez no necesita de ningún motivo racional, sino que nos determina de un modo firme y no problemático» (Ib., ps. 329-30), «otro tanto cargada de prejuicios y, en substancia, profundamente iluminística es la fe romántica en las “tradiciones arraigadas”, ante las cuales la razón sólo debería callar» (Ib., p. 330) ; «A mí me parece... que entre tradición y razón no existe tal contraste absoluto... Lo cierto es que la tradición es siempre un momento de la libertad y de la historia misma» (Ib.).

En otros términos, procediendo más allá del Iluminismo, pero también del Romanticismo, Gadamer rechaza ver en la tradición un proceso  
FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 533

automático e inconsciente, percibiendo en ella más bien un acto de apropiación libre y racional, renovador de aquello que ha sido: «Incluso la más auténtica y sólida de las tradiciones no se desarrolla naturalmente en virtud de la fuerza de persistencia de aquello que alguna vez se ha comprobado, sino que tiene necesidad de ser aceptada, de ser adoptada y cultivada. Ella es substancialmente conservación, aquella misma conservación que está trabajando al lado y dentro de cada cambio histórico. Pero la conservación es un acto de la razón, por más que sea un acto caracterizado por el hecho de no ser visible. Por ello la renovación, el proyecto de lo nuevo parece el único modo de obrar de la razón. Pero sólo es una apariencia. Incluso donde la vida se modifica de un modo tormentoso, como en las épocas de revolución, en el pretendido cambio de todas las cosas se conserva del pasado mucho más de lo que nadie se imagina, y se une a lo nuevo adquiriendo una validez renovada. En todo caso, la conservación es un acto de la libertad no menor de cuanto lo son la subversión y la renovación» (Ib.).

Si bien Gadamer ha tratado de diferenciar su propia posición de romántico, su tradicionalismo anti-iluminístico ha sido acusado, desde varios lados, de conservadurismo. En particular, según algunos estudiosos, desconocería la capacidad emancipadora de la reflexión crítica, la cual, desde el punto de vista de Verdad y método, no sería capaz de sacudir y rechazar los modos de vida y de pensar establecidos, sino sólo de re-conocer y de re-confirmar la substancia histórica de la

tradición (cfr. las intervenciones K. O. Apel, C. von Bormann y J. Habermas en Aa. Vv., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit.; cfr., además J. Ha-BERMAS, *Logica delle scienze sociali*, trad. ital., Bolonia, 1970, ps. 218 y sgs., y H. At.BERT, *Traktat über die kritische Vernunft*, Tübinga, 1969, que tachan a Gadamer de «descriptivismo conservador» y de «tenden-cias anti-iluminísticas»). A este tipo de acusaciones Gadamer ha respon-dido con una enésima defensa de la primacía de la tradición sobre la re-flexión, aun declarando no pertenecer a la «facción obscurantística» y no oponerse a la voluntad de cambio (cfr. *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, trad. ital., en *Ermeneutica e metodo universale*, cit., ps. 46-73, y la Replik contenida en Aa. Vv., *Ermeneutica e critica dell'ideo-logia*, cit., ps. 284-315). En Italia, perplejidades críticas respecto al con-cepto gadameriano de tradición han sido formuladas por ejemplo por G. Cambiano, el cual ha subrayado como tradición y lenguaje, para Ga-damer, no son «campos de posibilidad, sino hechos ineliminables y por lo tanto valores», escribe: «Gadamer tiene un concepto monolítico, po-sitivo y irénico de tradición. En su presentación ella no aparece nunca atravesada por alternativas, conflictos, ramas muertas o abandonadas o reaparecidas: ella es el pasado que se ha impuesto y continúa impo-niéndose, se asume en singular más que en plural, no es un campo de

#### 534 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

selecciones posibles... Pero subrayar los aspectos de la pluralidad, del conflicto y de la selectividad habría significado abrir las puertas a una perspectiva iluminística. La posición de Gadamer puede ser en efecto des-crita como un tradicionalismo radicalmente antiiluminístico: su objeto, bien lejos de mirar a una liberación de los obstáculos de la tradición, como pretenden las diferentes formas de iluminismo, es una cultura de la tradición... para Gadamer es ilusorio querer abstraer fuerza a la tradición, que por definición es fuerza; en realidad prejuicio y autoridad dominan y deben ser acogidos y reconocidos positivamente» (II neoclas-sicismo animístico de Gadamer, en «Belfagor», 3, 1985, p. 268 y 267). Según otros estudiosos, cualquier suerte de contraposición «frontal» en-tre la posición iluminística y la gadameriana no sería, en cambio, del todo fundada, puesto que nuestro autor, como hemos visto, estaría siempre obligado – como ha observado C. von Bormann – a hacer unas conce-siones a la crítica iluminística y a reconocer que no todos los prejuicios son igualmente legítimos y válidos (cfr. G. SANSoNETn, *Il pensiero di Gadamer*, Brescia, 1988, ps. 185-86).

Sea cual fuere la valoración crítica que quiere expresar a este propó-sito, lo cierto es que la doctrina gadameriana de la tradición (no falta de ambigüedad) tiene, en el interior de la economía de Verdad y méto-do, un papel «estratégico», en cuanto sirve para demostrar que el hom-bre no puede llegar a ser «dueño de sí mismo», en el sentido de estar libre «de toda atadura con el pasado» (VM, p. 329). En efecto, sentada la imposibilidad, por parte de los individuos, de prescindir del propio pasado, nuestro autor se propone defender la relevancia de la tradición en el ámbito de la ciencias del espíritu, en particular de la historiografía: «Se trata, en otras palabras, de reconocer la tradición como momento constitutivo de la actitud historiográfica y de investigar la fecundidad hermenéutica» (Ib., p. 332). A este objeto, Gadamer instituye un análi-sis del concepto de «clásico» – entendido como «una especie de presen-te fuera del tiempo, que es contemporáneo a cada presente» (Ib., p. 337) – a través del cual llega a una definición general de la historicidad como esfuerzo de «conservación en el carácter destructivo del tiempo» (Ib., ps. 338-39). Un esfuerzo en cuyo ámbito se produce aquella mediación supra-individual del pasado con el presente que está en la base de todo saber histórico: «La comprensión no es entendida tanto como una ac-

ción del sujeto (eine Mandlung der Subjektivität) cuanto como el inser-tarse en el centro de un proceso de transmisión histórica, en el cual pasado y presente se sintetizan continuamente» (Ib., p. 340). En conclusión, para Gadamer la actividad histórica no nace en el espacio vacío de una subjetividad abstracta o en el cuadro enrarecido de una conciencia ex-traña al pasado, sino en el horizonte temporal concreto de aquella me-diación histórica viviente entre pasado y presente que está representada

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 535

por la «gran cadena de la tradición» (Uomo e linguaggio, en Ermeneutica e metodica universale, cit., p. 114).

972. GADAMER: LOS CONCEPTOS CENTRALES DE LA HERMENÉUTICA: «LA LEJANÍA TEMPORAL», «LA HISTORIA DE LOS EFECTOS», «LA CONCIENCIA DE LA DETERMINACIÓN HISTÓRICA» Y «LA FUSIÓN DE LOS HORIZONTES».

Sentada la importancia de la tradición para las ciencias del espíritu, Gadamer se pregunta cómo se configura, en concreto, «el trabajo hermenéutico» y qué consecuencias tiene, para la comprensión, «la condición hermenéutica de la pertenencia a una tradición» (VM, p. 340). La respuesta a estos interrogantes coincide, de hecho, con el enfoque de los conceptos básicos de la teoría gadameriana de la interpretación: «la lejanía» temporal (Zeitenabstand), «la historia de los efectos» (Wirkungsgeschichte), «el conocimiento de la determinación histórica» (Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) y «la fusión de los horizontes» (Horizontverschmelzung).

Como sabemos, la primera entre todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión, que se determina en una serie de prejuicios, los cuales atestiguan nuestro pertenecer a una tradición, que ate interpretante e interpretado en un mismo proceso histórico: «La hermenéutica debe partir del hecho de que quien se pone a interpretar tiene un vínculo con la cosa que es objeto de transmisión histórica y tiene o adquiere una relación con la tradición que en dicha transmisión se expresa» (VM, p. 345). En otras palabras, interpretar, para Gadamer, quiere decir «estar en relación, a un tiempo, con la “cosa misma” que se manifiesta a través de la tradición, y con una tradición a partir de la cual la “cosa” pueda hablarme» (Il problema della coscienza storica, trad. ital., Nápoles, 1969, p. 88). Relación o vínculo que fundamenta la posibilidad y la validez de la precomprensión que está en la base del trabajo hermenéutico. En efecto, como explica Vattimo, «el intérprete tiene una precomprensión fundada de la cosa porque pertenece existencialmente a una historia constituida y codeterminada por la cosa misma que se le da para interpretar (Introducción a VM, p. Xvnt). Esta cercanía del texto al intérprete, debida a la tradición, no excluye sin embargo su simultáneo alejamiento, debido a la alteridad encarnada por él: «la conciencia hermenéutica sabe que no puede haber, en relación con el objeto, un vínculo inmediatamente válido e indiscutido» (VM, p. 345). En efecto, nota aún Vattimo, «si se acentúa de modo exclusivo la no extrañidad del intérprete a la cosa, se corre el riesgo de no entender el esfuerzo real que la interpretación siempre requiere; mientras que si se confiere demasiada

536 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

importancia a este esfuerzo, no se puede dejar de volver al metodologismo que parte precisamente de un esquema no correcto de contraposición radical entre sujeto y

objeto» (Introducción a VM, ps. xvnr-xix). Gadamer resuelve el problema con la doctrina de la «polaridad de familiaridad y extrañidad» del dato hermenéutico (VM, p. 345), o sea con la tesis de la simultánea proximidad y distancia del interpretandum respecto al interpretante – dividido este último – entre su pertenencia a una tradición y su distancia respecto a los objetos que son el tema de su investigación» (Il problema della coscienza storica, cit., p. 88).

Retomando, en este cuadro, su propio discurso sobre los prejuicios (§969), Gadamer afirma que las pre-suposiciones no son algo de lo que el individuo pueda disponer libremente, en cuanto él no resulta capaz de separar anticipadamente los prejuicios fecundos y positivos, que hacen posible la comprensión, de los infecundos y negativos, que la estorban y la llevan al malentendido: «Esta distinción sólo puede suceder en el proceso productivo mismo, y la hermenéutica debe preguntarse cómo esto es posible» (VM, p. 345). Esto significa poner en primer plano aquello que en la hermenéutica del pasado ha quedado como un problema marginal, o sea la cuestión de la lejanía temporal y de sus efectos para la comprensión (Ib.). Después de haber aclarado, en contraste con los románticos, sometidos al optimismo iluminístico, que la hermenéutica, a través de los tiempos, no realiza un entender mejor (los textos) sino un simple entender diferente, puesto que «cada época interpreta necesariamente todo texto a su propia manera» (Ib., p. 346, cursivas nuestras), Gadamer sostiene que la distancia temporal entre intérprete e interpretado no representa un obstáculo a derribar, o sea algo negativo que se deba superar (según la ingenua presuposición del historicismo objetivístico y de su vano esfuerzo por hacerse «contemporáneos» al autor y a la obra estudiada) sino una condición propicia para el comprender mismo. En efecto, puesto que el tiempo «es en realidad, el terreno que comporta el devenir y es aquello en lo cual el presente echa sus raíces» (Il problema della coscienza storica, cit., p. 88), el intervalo temporal no es un precipicio vacío, sino un espacio colmado por la tradición, que sirve de puente o de cordón umbilical entre los dos términos o mundos lejanos, de la relación hermenéutica: «se trata de reconocer en la distancia temporal una posibilidad positiva y productiva del comprender. Esta distancia no es un abismo desmesurado delante de nosotros, sino que está colmado por la transmisión y por la tradición, a cuya luz se muestra todo aquello que es objeto de comunicación histórica (VM, p. 347).

Una prueba de la fecundidad hermenéutica de la lejanía temporal nos la ha ofrecido la característica impotencia de nuestro juicio para tomar una posición fecunda sobre fenómenos cercanos o contemporáneos. Por ejemplo, el juicio sobre el arte contemporáneo, observa Gadamer, es bastante problemático, puesto que nos acercamos a él con prejuicios incontrolables, o sea con unas presuposiciones que nos son demasiado conaturales para que podamos ser conscientes de ellas, y que nos hacen correr el riesgo de atribuir a la producción artística actual una excesiva resonancia, que no corresponde a su auténtico significado. Al contrario, una cierta distancia cronológica, capaz de eliminar los prejuicios de naturaleza particularista y de hacer emerger aquellos que pueden favorecer una comprensión eficaz, nos permite establecer de un modo más adecuado si se trata de obras de arte o no» (VM, p. 347; cfr. también Il problema della coscienza storica, cit., p. 89). En consecuencia, concluye nuestro autor, es sólo el fenómeno de la distancia temporal lo que hace posible la solución del específico problema crítico de la hermenéutica, o sea el de la distinción entre prejuicios verdaderos, que nos permiten conocer adecuadamente, y prejuicios falsos que nos desencaminan (o «ciegan», como se dice en Il problema della coscienza storica, cit., p.



89). En efecto, sostiene Gadamer, completando un discurso ya iniciado anteriormente (§969), la conciencia hermenéutica experta será «aquella que incluye en sí una conciencia histórica. Ella hará conscientes los prejuicios que guían la propia comprensión, de modo que el texto por interpretar, por su parte, se defina netamente por contraste como opinión de otros y como tal se haga valer. Poner en evidencia un prejuicio en cuanto tal quiere decir, obviamente, suspender su validez. Mientras un cierto prejuicio nos domina, en efecto, nosotros no lo reconocemos como juicio. ¿Cómo, pues, se pone en evidencia en cuanto tal? Poner frente a sí un prejuicio propio es cosa que no puede conseguirse mientras este prejuicio funciona de modo subrepticio e inobservado, sino sólo cuando, por así decir, se hurga en él. Ahora, esto sucede precisamente en virtud del encuentro con aquello que es objeto de transmisión histórica» (VM, p. 349; cursivas nuestras).

Esta «suspensión» de los prejuicios, para Gadamer, tiene el carácter de la pregunta (§ 973). La esencia de la pregunta es dejar y mantener abiertas las posibilidades. Ahora, si un prejuicio se pone en cuestión, en base a aquello que un texto dice, no significa simplemente que deba ser dejado de lado y que otro o cualquier otra cosa tenga que tomar su puesto, según la imperdonable ingenuidad del objetivismo histórico, el cual opina que se puede prescindir, de este modo, de uno mismo: «En realidad, el prejuicio propio juega auténticamente como propio en cuanto él mismo está puesto en-juego, en cuestión. Solamente en la medida en que se pone en juego, puede entender la pretensión de verdad de lo otro y le hace posible ponerse a su vez en juego» (Ib.). El discurso sobre la distancia temporal y sobre los prejuicios, por lo tanto, ha conducido a nuestro autor al punto clave de su hermenéutica: aquella por la cual un pensamiento histórico también debe, y en primer lugar, ser consciente de su propia historicidad (Ib., p. 350). Un punto que se profundiza con el

538 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

principio de la *Wirkungsgeschichte* (literalmente: historia de los efectos), uno de los fundamentos de la hermenéutica gadameriana.

Como todos los conceptos de este filósofo, la noción de *Wirkungsgeschichte* no tiene una única acepción, sino que reviste una multiplicidad compleja de significados interdependientes. Significados que no se pueden dar por descontados (como a veces sucede), sino que hay que esforzarse por articular y aclarar, teniendo presente no sólo los textos, sino también las aportaciones de algunos de los mayores estudiosos de Gadamer. El principio de la «historia de los efectos» significa, literalmente, «que el trabajo histórico, en la descripción de un acontecimiento, debe tener siempre presentes las consecuencias, incluso las más remotas, de él; por ejemplo, en el caso de un texto literario, de su fortuna en varias épocas y ambientes. Y esto para garantizar que el acontecimiento no sea aislado y abstraído de su concreción temporal, sino captado en el curso de la historia a la que pertenece» (G. VATTIMO, *Estética ed ermenéutica* en H. G. Gadamer, cit., p. 125). En efecto, escribe Gadamer, «que el interés histórico no se dirija solamente al fenómeno histórico como tal o a la obra transmitida por la historia aisladamente entendida, sino también, en una tematización secundaria, a su “fortuna” y a sus efectos en la historia... es algo que se admite generalmente en términos de simple realización del planteamiento de un problema histórico... En estos términos, aquello que he llamado historia de los efectos no es nada nuevo. Pero decir que esta historia de los efectos es siempre indiscutible cuando se quiere sacar a plena luz el significado de una obra o de un dato histórico... esto es realmente algo nuevo, la enunciación de una exigencia... que deriva como resultado necesario de la reflexión sobre la conciencia histórica» (VM, p. 350).

Sin embargo, de acuerdo con el planteamiento transcendental y no metodológico de su

investigación, a Gadamer no le interesa el aspecto operativo de dicho principio, o sea aquel aspecto en el que, por ejemplo, piensa Eugenio Garin, cuando escribe: «Sin metáforas, entra en la historia de Vico todo el viquismo, y una conciencia historiográfica madura no volverá desnuda a Vico, sino que tendrá presente la historia de las interpretaciones viquinianas y captará sus razones y sentido: y situará a Vico en este horizonte más amplio» (La filosofía como sapere storico, Bari, 1959, p. 120; cfr. F. Bianco, *Storicismo ed ermeneutica*, Roma, 1974, p. 252); o bien aquel aspecto en el que por ejemplo piensan los estudiosos de la metodología didáctica, los cuales, tras las huellas del pensamiento histórico-hermenéutico, consideran que para ayudar a los discentes a comprender mejor un acontecimiento o un autor es necesario ilustrarles sus «efectos» y la «fortuna» que los mismos han tenido en la posteridad. A nuestro autor le interesa más bien el valor «teorético» (como él mismo lo llama) de dicho concepto. Valor que se identifica como

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 539

la conciencia reflejada por el hecho de que la historia de los efectos está actuando desde siempre, sobre nosotros, que, frente a un dato histórico, como hemos visto, nos encontramos en una situación de virginal inmediatez más que de pre-comprensión prejudicial y parcial familiaridad con la obra o el acontecimiento.

En consecuencia, con la noción de *Wirkungsgeschichte* Gadamer intenta decir, en primer lugar, que el intérprete puede ceñirse a la tarea interpretativa sólo en un contexto de interpretaciones ya dadas, que actúan sobre él de un modo determinante, más allá de su propia conciencia, sirviendo de pre-condición necesaria de su comprensión: «La conciencia histórica debe tomar conciencia del hecho de que en la pretendida inmediatez con la cual ella se enfrenta a la obra o al dato histórico, actúa también siempre, aunque inconsciente y por lo tanto no controlada, esta estructura de la historia de los efectos» (VM, ps. 350-51). Dicho con los términos incisivos de Habermas: «La *Wirkungsgeschichte* es solamente la cadena de las interpretaciones pasadas, a través de la cual la precomprensión del intérprete es objetivamente, e incluso sin que éste lo sepa, mediada con su objeto» (Zur Logik der Sozialwissenschaften, en «*Philosophische Rundschau*», n. 5, 1967, p. 161).

Observemos desde ahora cómo Gadamer, aun admitiendo que «esta forma de conciencia de la historia de los efectos es urgente precisamente en cuanto es una exigencia esencial para la conciencia científica» (VM, p. 351), niega sin embargo que el problema suscitado por ella pueda ser resuelto de una vez por todas de un modo unívoco: «Que de la historia de los efectos se pueda llegar a ser conscientes de una vez por todas de modo completo es una afirmación híbrida como la pretensión hegeliana del saber absoluto» (Ib., página 352).

En segundo lugar, y consecuentemente, con la noción de historia de los efectos, Gadamer intenta insistir en cómo el intérprete se encuentra desde siempre en alguna relación con el objeto a interpretar, que determina y toca, con sus efectos, también al intérprete. Como puntualiza Vatimo: «aquello que toda teoría hermenéutica debe poner a su propia base es la pertenencia del intérprete a la historia. Lo cual quiere decir: yo me pongo frente a un acontecimiento a interpretar, pero mi posición y la estructura de mis hipótesis están ya parcialmente determinadas por el acontecimiento mismo, que actúa de algún modo sobre mí antes aún de que me preste a interpretarlo. La posibilidad de la interpretación de un texto o de un acontecimiento histórico consiste en el hecho de que texto e intérprete pertenecen originariamente a un “horizonte” histórico que los trasciende y los rige» (Estética ed ermeneutica in H; G. Gadamer, cit., p. 125). Globalmente entendida, la historia de los efectos aparece por lo tanto como aquella «continua mediación de pasado y presente que comprende

impulso e influjo continuados» (J. Bleicher, *L'ermeneutica contemporanea*, trad. ital., Bolonia, 1986, p. 326). En conclusión, se puede decir, la *Wirkungsgeschichte*, en sus múltiples facetas, coincide con la historia misma, concebida como fuerza en acto o acción determinante (*W'irkung*) respecto a los sujetos que viven y operan en ella. A la *Wirkungsgeschichte* corresponde en efecto la *Wirkungsgeschichte Bewusstsein* («la conciencia de la determinación histórica»). Este concepto, como hace notar el propio Gadamer en el Prefacio a la segunda edición alemana de *Verdad y método*, no está libre de una «cierta ambigüedad», puesto que por un lado indica la determinación de la historia sobre la conciencia; por otra, el conocimiento, por parte de la conciencia, de esta determinación (VM, p. 12). Pasando del alemán a las otras lenguas las dificultades se complican ulteriormente (cfr. R. Dottori, *Ermeneutica e critica dell'ideologia tra Gadamer e Habermas*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1976, p. 560), puesto que los traductores están obligados a dar explícitamente sólo una acepción u otra, insistiendo sobre la determinación de la conciencia o sobre la conciencia de la determinación (cfr. las observaciones de A. Da Re, *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, Rimini, 1982, ps. 23-24, nota). Por ejemplo Ricoeur, traduciendo «conscience exposée aux effets de l'histoire», evidencia la pasividad de la conciencia, o sea la determinación que la historia ejerce sobre ella. Lo mismo hacen aquellos traductores italianos (ver por ejemplo: *Ermeneutica e metodica universale*, cit.) que utilizan la expresión «conciencia insertada en el proceso histórico». Vattimo, traduciendo con «conciencia de la determinación histórica» parece subrayar en cambio la segunda acepción. Los estudiosos anglosajones oscilan también entre las dos versiones posibles, traduciendo por un lado, por ejemplo, «the consciousness that is effected by history» (D. E. Linge), «consciousness in which history is ever at work» (G. B. Hess y R. E. Palmer) y «authentically historical consciousness» (R. E. Palmer). Y puesto que la conciencia de la determinación histórica es una conciencia que no sólo se reconoce expuesta a los efectos de la historia, sino que consciente de los efectos históricos producidos por ella, existen también versiones que insisten sobre la actividad, más que sobre la pasividad, de la conciencia histórica, traduciendo por ejemplo (A. Babolin) con «conciencia dotada de eficacia operadora» (cfr. GAOAMER, *La universalidad del problema hermenéutico*, en Aa. Vv., *Filosofia tedeschi d'oggi*, trad. ital., Bolonia, 1967, p. 117).

En la dificultad de ofrecer una traducción mejor, aquí haremos uso de la traducción de Vattimo, que además declara (Introducción a VM, p. xxi) haber traducido el término a propuesta del propio Gadamer, aunque esforzándose por tener mentalmente presente la duplicidad de significados de la expresión. En efecto, con la locución «conciencia de la de-

#### FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 541

terminación histórica» entenderemos siempre un tipo de conciencia que es, y al mismo tiempo se sabe, expuesta a los efectos de la historia; o sea un tipo de conciencia que viviéndose como determinada históricamente ha tomado teóricamente en serio, en antítesis a la insuficiente «conciencia histórica» (*historisches Bewusstsein*) de los historicistas, la influencia que la historia ejerce sobre ella bajo la forma de tradiciones y de prejuicios (aunque sin olvidar, por otro lado, que ella misma es «formadora de historia»).

Otro concepto fundamental de la hermenéutica de Gadamer ligado estructuralmente a

aquello que se ha dicho hasta ahora, es el de la «fu-sión de los horizontes». Una vez sentado que el comprender histórico no nace de un punto meta-histórico, sino de una situación determinada por el flujo de los acontecimientos de la tradición, y establecido que estar-en-situación significa encontrarse dentro de un «horizonte», o sea en un «círculo que abarca y comprende todo aquello que es visible desde un cierto punto» (Ib., p. 352), Gadamer, en polémica con la metodología historicista, según la cual el intérprete debería olvidar el horizonte de su propio presente, para transferirse en bloque en el horizonte del presente ajeno, se plantea algunos interrogantes. «¿Es verdad que hay dos hori-zontes distintos, aquél en el cual vive el intérprete y el horizonte históri-co particular en el cual él se traslada? ¿El arte de la comprensión históri-ca consiste de verdad en la capacidad de trasladarse a horizontes distintos del propio? ¿Se puede, en general, hablar de distintos horizontes cerra-dos, en este sentido?» (Ib., p. 354). A la primera pregunta Gadamer res-ponde que no hay dos horizontes separados, sino un horizonte único, grande e íntimamente móvil «dentro del cual la vida humana vive y que la define como proceder y transmitirse» (Ib., p. 355). A la segunda res-ponde que el arte de la comprensión no implica un imposible e infecun-do olvido de sí, sino un trasladarse (trans-ferre) a sí mismo a otro lugar temporal del pasado: ¿Qué significa, en efecto, trasladarse, situarse? Cier-tamente no significa simplemente prescindir de sí mismo. Obviamente también hay necesidad de esto, en cuanto es necesario ponerse delante de los ojos efectivamente la otra situación. Pero en esta otra situación lo que es necesario es ponerse a sí mismo... Si nos ponemos en la situa-ción de otro, lo entenderemos, o sea tomaremos conciencia de la alteri-dad, de la irreductible individualidad del otro precisamente en cuanto nos pondremos a nosotros mismos en su situación» (Ib., p. 355).

A la tercera pregunta Gadamer, en armonía con cuanto se ha dicho, responde que no existen horizontes concluidos y fijados de un modo in-movil, puesto que esto iría contra la movilidad histórica de la existencia humana, o sea el hecho de que «el horizonte es algo dentro de lo cual nosotros nos movemos y que se mueve con nosotros» (Ib.). Y esto es válido para el presente, para el pasado, y para su mediación concreta:

#### 542 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

«La comprensión... es siempre el proceso de fusión de estos horizontes que se consideran independientes entre sí» (Ib., p. 356). Pero si no exis-ten tales horizontes independientes, ¿por qué, desde el punto de vista de Gadamer, se habla de una fusión de horizontes y no simplemente de la construcción de un único horizonte? La respuesta ya la conocemos: el dato histórico nos es familiar y extraño al mismo tiempo, de modo que, aunque sea en el ámbito de un cuadro substancialmente unitario, sigue subsistiendo aquella distinción y alteridad entre interpretante e interpre-tado, que si por un lado impide a la comprensión de ser una identifica-ción ingenua con su objeto, por otro lado le impide reducirse a una pura explicitación de prejuicios subjetivos: «Todo encuentro con el dato his-tórico que se efectúe con una explícita conciencia historiográfica, expe-rimenta en sí la tensión entre texto a interpretar y presente del intérpre-te. La tarea de la hermenéutica consiste en no dejar que esta tensión sea cubierta y olvidada en un torpe acto de nivelación de los dos momentos, sino que sea a su vez conscientemente explicada» (Ib., p. 357).

973. GADAMER: ARTICULACIONES ESENCIALES DE LA HERMENÉUTICA: «LA EXPLICACIÓN» Y LA DIALÉCTICA DIALÓGICA DE «PREGUNTA Y RESPUESTA».

La última parte de la segunda sección de Verdad y método se divide en tres subsecciones. La primera está dedicada al problema hermenéutico de la aplicación. La segunda al análisis de la conciencia de la determinación histórica y de las relaciones existentes entre experiencia histórica y saber. La tercera al desarrollo de la lógica hermenéutica de pregunta y respuesta.

En la tradición más antigua, recuerda Gadamer, el problema hermenéutico se articulaba en las fases de la «comprensión» (*subtilitas intelli-gendi*, de la «explicación» (*subtilitas explicandi*) y de la «aplicación» (*subtilitas applicandi*). Comprender-explicar-aplicar representan los tres momentos estructurales sucesivos del trabajo hermenéutico: «Es característico, añade Gadamer, que los tres sean llamados *subtilitas*, lo cual significa que no son entendidos como métodos de los cuales disponer, sino más bien como una facultad que exige una particular finura de espíritu» (VM, p. 358). Más tarde, con el Romanticismo, se reconoció la íntima unidad de *intelligere* y de *explicare*, en cuanto la explicación ya no fue concebida como un acto sucesivo y accidentalmente añadido a la comprensión, sino como «la forma explícita del comprender (Ib.). Esta fusión de comprensión y de explicación tuvo sin embargo la consecuencia de excluir completamente del ámbito de la hermenéutica el que era el tercer momento de la interpretación, o sea la aplicación. Pareció, en efecto,

#### FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 543

que la aplicación edificante, como por ejemplo se hacía de la Sagrada Escritura en la enseñanza y en la predicación cristiana, era algo totalmente presente de la comprensión histórica y teológica de la Escritura misma (Ib., ps. 358-59). Convencido de que toda realidad del pasado, para ser interpretada, comporta alguna relación vital con el presente, Gadamer opina en cambio, contra la metodología historiográfica romántica y post-romántica, que en la comprensión se verifica siempre un tipo de aplicación del texto por interpretar a la situación actual del intérprete: «Debemos por lo tanto dar un paso más allá de los resultados de la hermenéutica romántica incluyendo en el proceso interpretativo unitario no sólo la comprensión y la explicación, sino también la aplicación. Con esto no pretendemos volver a la distinción tradicional de las tres *subtilitates* de la que habla el pietista.

Contrariamente a esta distinción, nosotros opinamos en efecto que la aplicación constituye, como la comprensión y la explicación, un aspecto constitutivo del acto interpretativo entendido como unidad» (Ib., p. 359).

En consecuencia, para Gadamer, la aplicación deja de ser un momento sucesivo y ocasional del comprender, como sucedía en la hermenéutica tradicional, donde el sentido, ya comprendido, de un texto, se adaptaba en un segundo momento a la situación concreta del intérprete, para llegar a ser algo que condetermina el comprender mismo desde el principio y en la substancia (cfr. R. Garaventa, *Rileggendo «Wahrheit und Methode» de Hans-Georg Gadamer*, en *Miscellanea filosofica* 1978, Florencia, 1979, ps. 204-05). Gadamer hace aparecer esta tesis calificadora de su hermenéutica a través de un denso análisis histórico-crítico de la ética aristotélica y de la polémica que en esta obra se hace contra el concepto platónico del bien en sí (VM, ps. 363-76), y mediante una comparación con la hermenéutica jurídica (Ib., ps. 376-95). «En la hermenéutica, como en Aristóteles – escribe Gadamer en *El problema de la conciencia histórica*, sintetizando su punto de vista sobre esta cuestión – la aplicación no puede nunca significar una operación subsidiaria, que se añade “por hechos consumados” a la comprensión: aquello a lo que debemos “aplicar” determinada desde el principio, y en su totalidad, el contenido efectivo y concreto de la comprensión hermenéutica. “Aplicar” no es adaptar alguna

cosa en general, dada anticipadamente, para iluminar, después, una situación particular» (ob. cit., p. 77). La aplicación comporta por lo tanto una actualización inevitable del pasado sobre la base de las expectativas y de las preocupaciones del presente. Una actualización que presupone siempre la posibilidad de nuevas actualizaciones, puesto que un texto es comprendido en cada momento, o sea en cada situación concreta, de una manera nueva y diferente (VM, p. 360). Por ejemplo, aludiendo a la historia de los esquimales de norteamérica, Gadamer escribe: «Quien lea dentro de cincuenta o cien años una historia de estas tribus

544 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

escrita hoy, no encontrará esta historia envejecida sólo porque en ese tiempo él dispone de más noticias o interpreta las fuentes de un modo más adecuado; deberá reconocer que, en mil novecientos sesenta se leían las fuentes de un modo distinto porque estábamos preocupados por otros problemas, por otros prejuicios y por otros intereses» (Ib., p. 10). En síntesis, la aplicación es «aquello que asegura nueva vida a los datos del pasado, no solamente porque los hace revivir en la perspectiva del presente, sino que los convierte, al mismo tiempo, en fuente de nuevas aperturas e interrogantes, que es lo que hace de la comprensión un proceso infinito» (G. Sansonetti, *Il pensiero di Gadamer*, cit., p. 195).

El principio gadameriano de la aplicación ha sido entendido diversamente por los críticos. Por ejemplo, mientras Habermas ha subrayado la originalidad de dicho concepto, viendo en él una explicitación de la necesaria e inevitable conexión existente entre el comprender hermenéutico y la praxis humana en el mundo (*La logica delle scienze sociali*, cit., p. 245), Emilio Betti lo ha sometido a una dura crítica, viendo en él un procedimiento destinado a abrir de par en par las puertas «al arbitrio subjetivo» y a «esconder la verdad de la historia» (*Die hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, trad. ital., Roma, 1987, páginas 97-98).

En la parte dedicada al análisis de la conciencia de la determinación histórica (VM, ps. 395-418) Gadamer se interroga sobre uno de los problemas de fondo de su propia filosofía hermenéutica, o sea sobre la relación existente entre experiencia histórica y saber. Problema que en concreto se identifica con la actitud a asumir frente a la «filosofía de la reflexión» y al concepto hegeliano de un saber absoluto: «Al hablar de conciencia de la determinación histórica, ¿no nos encontramos inmediatamente prisioneros de la ley inmanente de la reflexividad, en base a la cual la reflexión resuelve y disuelve toda inmediatez que se le contraponga... Esto es, no estamos obligados a dar la razón a Hegel y a ver la mediación absoluta de historia y verdad como el fundamento de la hermenéutica?» (Ib., p. 396). Obviamente, este tipo de preguntas, a la luz de todo cuanto se ha dicho hasta ahora, contiene ya una respuesta implícita negativa (que el filósofo ilustra a continuación), o sea el rechazo de resolver la experiencia abierta a nuestro ser histórico y finito en el mundo en un saber cerrado de naturaleza absoluta y totalizante. Sin embargo, puesto que la cuestión de la relación verdad-historia se vuelve a repetir en la tercera sección de Verdad y método, por razones de funcionalidad expositiva hemos preferido reagrupar en un único párrafo el importante tema de las relaciones Gadamer-Hegel (§976). La dialéctica de pregunta y respuesta, a la cual está dedicada la última parte de la segunda sección de Verdad y método, representa la articulación definitiva del proceso her-

menéutico descrito por Gadamer. Las bases genéticas de esta dialéctica hermenéutica, que encuentra un antecedente en Bultmann, residen en la FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 545

asidua frecuentación gadameriana de los diálogos platónicos y de los textos de Hegel. En efecto, como resalta Ripanti, «las páginas de Verdad y método, que tratan de la dialéctica de pregunta y respuesta, no son otra cosa que la aplicación en el ámbito de la hermenéutica de los resultados de estos estudios» (ob. cit., p. 94).

Después de haber anticipado que para sacar a la luz el particular modo con que se actúa la experiencia hermenéutica, resulta indispensable profundizar en «el estudio de la esencia de la pregunta» (Ib., p. 419), Gadamer observa cómo a esta última le es intrínseco el hecho de tener un «sentido» o sea una «dirección», en la cual solamente se puede encontrar una respuesta. En efecto, la pregunta «actúa» sobre su sujeto, o mejor lo «fuerza», dislocándolo en una determinada perspectiva y poniéndolo en la «apertura» de su problemática» (Ib., p. 420). Por este motivo, según la gran intuición del Sócrates platónico, preguntar resulta mucho más difícil que contestar. La apertura de la pregunta implica sin embargo una delimitación causada por la pregunta misma (Ib., p. 420). Ahora, si es mediante el preguntar como se pone en marcha la dialéctica de pregunta y respuesta, es también mediante el preguntar como se llega al saber, porque en la pregunta está ya implícito el acto discriminante del juicio. Una vez sentado que «el saber es en su esencia dialéctico», en cuanto «sólo puede tener saber quien tiene preguntas» (Ib., p. 422) y aclarado que «el arte del preguntar es el arte del preguntar todavía, o sea el arte mismo del pensar», que «se llama dialéctico porque es el arte de sostener un verdadero diálogo, Gadamer pasa a la descripción de la dinámica propia del diálogo, contemplado en su socrática capacidad de producir, más allá de las mentes individuales, verdades meta-subjetivas y comunes, produciendo de este modo una fusión dialéctica entre los espíritus: «Aquello que sale a la luz en su verdad es el logos mismo que no es ni mio ni tuyo, y por lo tanto está más allá de cualquier opinar subjetivo de los interlocutores» (Ib., p. 425).

También la experiencia hermenéutica es una forma de diálogo, o sea un específico «entrar en diálogo con el texto» (Ib., p. 425), basado en una relación espiritual entre interpretante e interpretado y en una dialéctica viviente de pregunta y respuesta. Esta «dialéctica», que para nuestro autor se identifica con la lógica concreta del trabajo hermenéutico, tiene una fisonomía compleja, que puede ser resumida de este modo. Acercarse a un texto significa reconstruir la pregunta originaria de la cual él es la respuesta, más allá de las intenciones conscientes del autor: «Como el acontecer de la historia en general no manifiesta ningún acuerdo con las representaciones subjetivas de quien vive y actúa en la historia, del mismo modo las tendencias de significado de un texto, en general trascienden con mucho aquello que el autor tenía en mente» (Ib., p. 43). Este trabajo de reconstrucción de la pregunta originaria que está detrás del

#### 546 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

texto implica por lo tanto un nuestro preguntar sobre el texto. Pero este preguntar es ya, a su vez, solicitado por el texto mismo, que en el interior de una determinada tradición, nos hace determinadas preguntas. Nuestra pregunta sobre el texto es por lo tanto la respuesta a una pregunta precedente, que el texto mismo nos dirige. Por lo cual, antes de ser y ponerse como el interrogante, el intérprete, desde el punto de vista de Gadamer, resulta ser de hecho, el interrogado. En substancia, la relación dialógica entre intérprete y texto se articula en tres fases interrelacionadas, que, vistas en su orden lógico de sucesión efectivo (cfr. Ib., p. 431), son las siguientes: 1) en principio

hay la pregunta que el texto nos hace, o sea nuestro ser directamente llamados por la palabra de la tradición, concebida como el conjunto de las voces de los difuntos, rjue siguen hablando a los vivos lanzándoles llamadas: «Es cierto que un tex-to no nos habla como nos habla el tú. Somos nosotros quienes debemos llevarlo a hablarnos. Pero... este acto por parte del intérprete no.es nun-ca iniciativa arbitraria, sino que, como pregunta, está a su vez ligado a la respuesta que se espera del texto. La espera de una respuesta presu-pone ya, por su parte, que quien pregunta es tocado e interrogado por la tradición. Esta es la verdad de la conciencia de la determinación histó-rica» (Ib., p. 436) ; 2) Para responder a estas llamadas del pasado es ne-cesario que el intérprete transformándose de interrogado, en interogan-te, empieza a su vez a hacer preguntas al texto; 3) Estas preguntas pretenden reconstruir la pregunta originaria de la cual el texto sería la res-puesta, a través de una operación que va necesariamente más allá del ho-rizonte histórico del texto, en cuanto la pregunta re-cosntruida no puede nunca estar dentro de su horizonte originario: «el horizonte que se deli-nea en la reconstrucción no es un verdadero horizonte que circunscriba; él mismo es a su vez incluido en el horizonte que nos abarca a nosotros cuando preguntamos y somos interpelados por la palabra del pasado» (Ib., p. 432). Como podemos notar, la dialéctica de pregunta y respuesta, con-cebida como estructura transcendental del proceso hermenéutico y como encuentro de subjetividades diversas que se median entre sí, acaba por identificarse con el principio general de la fusión de los horizontes (§972).

#### 974. GADAMER: LA LINGÜISTICIDAD DEL OBJETO Y DEL ACTO HERMENÉUTICO. PENSAMIENTO, PALABRA Y OBRA.

La tercera sección de Verdad y método («De la hermenéutica a la on-tología. El hilo conductor del lenguaje») está dedicada al estudio del len-guaje, a través de un itinerario que va desde la puesta a la luz de la lin-güisticidad esencial del fenómeno hermenéutico a la delineación de una ontología centrada en el lenguaje como modo de ser en general.

#### FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 547

Esta sección, la más árdua de la obra y sobre la cual los críticos no siempre se han detenido adecuadamente, constituye, al contrario, «el ver-dadero centro del discurso filosófico de Gadamer» (cfr. G. RtvANTI, ob. cit., p. 99, el cual declara haber sido confirmado en tal idea por el mis-mo Gadamer, Ib., nota 1). Que el problema del lenguaje salga finalmen-te a un primer plano no es ciertamente nada fortuito, puesto que repre-senta la consecuencia explícita de un dato que, desde el principio, ha sido evidente: esto es, que todos los caracteres de la experiencia hermenéuti-ca examinados sucesivamente viven, y son posibles, sólo en virtud del lenguaje y en el lenguaje («En la hermenéutica» afirma Gadamer con Schleiermacher, «hay un solo presupuesto: el lenguaje»). En efecto, «el lenguaje es el medium en el cual los interlocutores se comprenden y en el cual se verifica el acuerdo sobre la cosa» (VM, p. 442). El mismo diá-logo hermenéutico, como lo demuestra el caso límite de las traduccio-nes, resulta posible sólo gracias a la elaboración de un lenguaje común, que une intérprete e interpretado. Por lo demás, ya al final de la sección anterior, Gadamer había observado que «la fusión de horizontes que se sucede en la comprensión es obra específica del lenguaje» (Ib., p. 436). Esta tesis de la lingüisticidad esencial e ineliminable del comprender («el lenguaje es el medio universal en el cual se efectúa la comprensión mis-ma») y de la interpretación («puesto que el modo de efectuarse la com-prensión en la interpretación») toma cuerpo en la demostración de la lin-



güisticidad constitutiva del objeto hermenéutico (Ib., ps. 448-55) y del acto hermenéutico (Ib., ps. 445-65).

Según Gadamer la esencia de la transmisión histórica que forma el objeto hermenéutico por excelencia, es algo lingüístico, puesto que aquello que es transmitido en el lenguaje posee, respecto a cualquier otro tipo de transmisión histórica, una peculiar situación de privilegio. En efecto, aquello que se nos presenta en la tradición en palabras no es un simple resto, sino algo que nos es «transmitido», confiado, o sea algo que nos viene comunicado: sea en la forma de la transmisión directa, en la cual viven el mito, los usos y las costumbres de un pueblo, sea en la forma de la transmisión escrita, cuyos signos están en función de cada lector al que le sea posible leerlos (Ib., p. 448). Sin embargo, mientras la tradición oral mezcla las noticias del pasado y del presente, la tradición escrita tiene la capacidad de reflejar más fácilmente el mundo histórico que la ha producido. Tanto más cuanto una tradición escrita no nos hace reconocer sólo algo particular, sino que nos hace presente «una entera humanidad histórica con su relación general con el mundo» (Ib., p. 449) ; hasta el punto de que nuestra comprensión del pasado se hace particularmente incierta y fragmentada cuando de una determinada civilización no poseemos documentos lingüísticos, sino sólo monumentos mudos: «un conjunto tal de noticias del pasado no lo llamamos ni siquiera historia»

#### 548 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

(Ib.). Además, el escrito comunica un significado – y por lo tanto un mensaje – que no sólo es independiente «de cualquier aspecto emocional de la expresión y de la comunicación directa» (Ib., p. 451), sino que tiene la capacidad de trascender su propio tiempo, para hacerse «contemporáneo de cualquier presente» (Ib., p. 448), en cuanto «aquello que está fijado por escrito se ha levantado por así decir delante de los ojos de todos en una esfera superior de sentido, de la cual cualquiera puede participar con la sola condición de saber leer» (Ib., p. 451). En virtud de estas propiedades el escrito realiza, más que cualquier otra expresión del espíritu, aquella continuidad de la memoria y aquel deseo de permanencia y de duración con los cuales Hegel hacía coincidir el inicio de la historia.

Es pues frente a los textos escritos donde se sitúa la auténtica tarea hermenéutica. En efecto, puesto que el escrito es una forma de autoex-trañamiento «la superación de él, o sea la lectura del texto, es la tarea más alta de la comprensión» (Ib., p. 449). Una tarea que consiste en «transformar el texto en lenguaje vivo» (Ib.) y en penetrar en el sentido más allá de toda relación contingente con la «intención originaria del autor» y con el llamado «lector originario». En polémica contra la hermenéutica romántica, y contra toda forma de hermenéutica psicológica, Gadamer afirma en efecto que «un texto no quiere ser entendido como una expresión de la vida, sino sólo en aquello que dice» (Ib., p. 451). Así como la obra de arte se impone por sí misma, más allá de las interpretaciones del artista, también un escrito se impone por aquello que dice y no por las «intenciones» de quien lo ha compuesto. En otros términos, los textos escritos, para Gadamer, no quieren ser comprendidos como expresiones de la subjetividad de sus autores, sino por los mensajes de verdad que custodian en ellos mismos: «Aquello que está fijado por escrito ya se ha liberado de la contingencia de su propio origen y de su propio autor» (Ib., ps. 454-55). Incluso el concepto de «lector originario» presenta, desde el punto de vista de Gadamer, una discutible validez crítica: «¿Qué significa, en efecto, contemporaneidad? A los oyentes de antaño y de pasado mañana se les puede contar igualmente entre los contemporáneos a los cuales uno se dirige. ¿Dónde se deberá fijar el límite temporal que separa los destinatarios originales de los otros? ¿Quiénes son los contemporáneos, y qué es la pretensión de

verdad de un texto, respecto a este vario mezclarse del ayer y del mañana?» (Ib., p. 454). En realidad, concluye nuestro autor, contestando al fundamento de aquel «canon histórico-hermenéutico más bien grosero que es el principio del “lector originario”, quien escribe y transmite se crea él mismo sus propios contemporáneos» (Ib.), puesto que «en la forma del escrito», como sabemos, «todo aquello que es transmitido llega a ser contemporáneo de cualquier presente» (Ib., p. 448).

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 549

Según Gadamer, la lingüisticidad no es sólo una característica del «objeto» hermenéutico. En efecto, como se ha visto, (Gadamer vuelve varias veces sobre este punto) la interpretación puede producirse sólo mediante una fusión entre el lenguaje del texto y el lenguaje del intérprete, a la luz de un lenguaje común. En consecuencia, el acto hermenéutico se desenvuelve en el ámbito de un trenzado estructural entre comprensión, interpretación y lenguaje, puesto que comprender algo quiere decir interpretarlo, e interpretarlo significa articularlo en palabras: «la interpretación en forma lingüística es la forma de toda interpretación en general» (Ib., p. 458). Esta «preeminencia fundamental del lenguaje» no es desmentida ni siquiera allá donde las palabras parecen incapaces de expresar aquello que sentimos interiormente. Si a veces nuestras posibilidades cognoscitivas parecen más precisas e individuadas que las posibilidades expresivas que el lenguaje ofrece (como sucede frente a la presencia imponente de las obras de arte) esto es debido al hecho de que en el lenguaje hay una tendencia a la nivelación y a la sedimentación, que constriñen nuestra comprensión en esquemas que nosotros sentimos como límites y a los cuales tratamos de abstraernos con una actitud crítica (Ib., p. 461). Pero la crítica que nosotros ejercemos en relación con el esquematismo de las formulaciones lingüísticas no se dirige a las convenciones de la expresión lingüística en cuanto tal, sino a las opiniones convencionales que han cristalizado en el lenguaje. En consecuencia, esta crítica no dice nada decisivo contra la unión entre comprensión y lenguaje. Al contrario, ella misma confirma esta unión, puesto que toda crítica al lenguaje está obligada, a su vez, a realizarse en forma lingüística. En síntesis: «el lenguaje siempre está más allá de toda crítica de sus límites» y «su universalidad va pareja con la universalidad de la razón» (Ib.). Esta tesis nace de un modo consecuencial del ya mencionado trenzado entre comprensión, interpretación y lenguaje. En efecto, «si toda comprensión está en una esencial relación de equivalencia con su posible interpretación y si, por otra parte, la comprensión no tiene fundamentalmente límites, es necesario que también el lenguaje dentro del cual la interpretación se formula tenga en sí una infinidad capaz de sobrepasar todos los límites» (Ib.).

La evidenciación de la lingüisticidad del acto interpretativo y de la universalidad del lenguaje introduce a Gadamer en el problema de la relación entre pensamiento y palabra y entre palabra y cosa, que él hace emerger de una reseña histórica del concepto de lenguaje en el ámbito del pensamiento occidental. Una reseña que se concreta, de hecho, en una recuperación crítica del pensamiento griego (por lo que concierne al nexo palabra-cosa) y del pensamiento medieval (por lo que se refiere a la relación pensamiento-lenguaje). Tomando en examen el Crátilo platónico «texto fundamental de la reflexión griega sobre el lenguaje» (Ib.,

550 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

p. 466), Gadamer, después de una ilustración histórica y analítica de las diferentes alternativas de la filosofía del lenguaje presentes en dicha obra, llega a su tesis teórica de fondo según la cual «la palabra es siempre significado» (Ib., p. 479) queriendo decir, con esta expresión, que no existe en principio, una experiencia sin-palabras, que

en un segundo momento, se subordinaría al lenguaje, concebido a la manera de simple fonema, o sea una manifestación exterior de una experiencia interior originaria: «Es, en cambio, constitutivo de la experiencia misma buscar y encontrar las palabras que sepan expresarlo. Se busca la palabra justa, o sea la palabra que es apropiada verdaderamente a la cosa, de modo que la cosa misma se exprese en ella. Incluso si excluimos explícitamente que esto indique una simple relación de reproducción imitativa, sigue siendo verdad que la palabra “pertenece” de algún modo a la cosa misma, y no es algo como un signo accidental ligado exteriormente a la cosa» (Ib.). En otros términos, la experiencia humana está siempre estructurada lingüísticamente, en cuanto «la forma del concepto de la cosa, la búsqueda de la palabra justa para una cierta experiencia no son esfuerzos por registrar experiencias ya hechas, por fijarlas o comunicarlas, sino que constituyen la experiencia misma» (G. VATnMo, Introducción a VM, p. xxv). Tanto es así, advierte Gadamer, que «no hay cosa donde no hay lenguaje» (VM, p. 558).

La filosofía griega, según Gadamer, se mostró, por lo general, alejada de esta conciencia de la indisoluble unidad de palabra y cosa, puesto que siguió oscilando entre una concepción del lenguaje como «imagen» (de la realidad) y una concepción del lenguaje como «signo» (convencional), presuponiendo, en todo caso, la abstracta y falsa idea de un conocimiento pre-lingüístico del mundo, del cual los nombres serían solamente «imágenes» o «signos» añadidos en un segundo momento – como si fuera posible, para el hombre, tener experiencia de una realidad cualquiera antes de expresarla con palabras: «El lenguaje no está delante de nosotros como un instrumento al cual nosotros recorrimos... Ambas interpretaciones de la palabra suponen las palabras como ya existentes y las cosas como ya conocidas. Parten, pues, demasiado tarde» (Ib., p. 467). Por lo cual, «constreñido en la alternativa entre imagen y signo» el ser del lenguaje, en la evolución del pensamiento occidental, «sólo podía acabar siendo rebajado al nivel de puro signo» (Ib., p. 480). Tanto es así que la crítica de la exactitud de los nombres llevada a cabo en el Crátilo representa ya el primer paso en una dirección al término de la cual está la moderna teoría instrumentalística del lenguaje y el ideal de un sistema simbólico de la razón» (Ib., para otros aspectos de la crítica gadameriana del lenguaje; cfr. también §976 y §977).

Según Gadamer, el hecho de que la filosofía griega, a pesar de alguna indicación platónica y aristotélica, haya sido tan reacia a tener en cuenta

#### FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 551

la indivisible conexión entre hablar y pensar, entre palabra y cosa, deriva de la necesidad, por parte de la nascente especulación filosófica, de defenderse «de la estrecha unión entre palabra y cosa en la cual el hombre hablante vive originariamente» (Ib., p. 479). En efecto el dominio ejercido sobre el pensamiento por parte de este lenguaje, «el más hablable de todos» (Nietzsche), era tan grande que la filosofía tenía que poner todo su esfuerzo para liberarse de él, combatiendo, en los nombres, un elemento de confusión y de desviación cognoscitiva (Ib.). Aunque el pensamiento griego no haya penetrado adecuadamente en la esencia del lenguaje, también es verdad, según Gadamer, que «el olvido de dicha esencia que se observa en el pensamiento occidental no debe considerarse absoluto» (Ib., p. 480), puesto que el cristianismo, en virtud de su doctrina de la encarnación y del misterio trinitario, ha conseguido pensar, aunque sea de un modo indirecto y analógico, el enigma del lenguaje en su estrecha relación con el pensamiento: «Es por lo tanto preferible que nos remitamos al pensamiento cristiano de la Edad Media, que pensó radicalmente de un modo nuevo, partiendo de un interés dogmático y teológico, el misterio de esta unidad» (Ib., p. 465). A través de un complejo excursus sobre la teología trinitaria de

la edad media y sobre la correspondiente problemática del verbum, que constituye un verdadero ensayo de erudición histórica y de reflexión crítica (Ib., ps. 480-90), Gadamer repite, en efecto, «la íntima unidad de pensar y hablar» y el carácter «eventual» o de «suceso» del lenguaje, que se explica en una relación entre el significado universal de la palabra y el continuo proceso de formación de los conceptos (v. ps. 490-502).

El alcance de estas referencias de Verdad y método a la filosofía y a la teología de la Edad Media no se debe, con todo, sobrevalorar o amplificar más de la cuenta, ni en un sentido filo-teológico, como cuando se insiste sobre las bases “cristianas” de la hermenéutica de Gadamer, ni en sentido anti-teológico, como cuando se dice, con Hans Albert, que la hermenéutica sería una «continuación de la teología» con otros dioses, o incluso una «capitulación... frente a la teología» (Traktat über Kritische Vernunft, cit.; trad. ital., Per un razionalismo critico, Bolonia, 1973, p. 164). Por ejemplo en Hombre y lenguaje, redimensionando su (presunto) “medievalismo” Gadamer proclama explícitamente que «en el pensamiento filosófico occidental no se ha comprendido de ningún modo el alcance esencial del lenguaje» (ob. cit., p. 108). Y en el curso de un «Gespräch» con Claus Grossner, a propósito de las críticas de Albert sobre el carácter “teológico” de la hermenéutica, ha respondido secamente: «Son afirmaciones emocionales contra un teólogo, cosa que yo no soy» (I filosofi tedeschi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo critico, cit., p. 268).

## 552 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

### 975. GADAMER: HOMBRE, MUNDO Y LENGUAJE.

Después del intermedio histórico-crítico sobre el pensamiento griego y cristiano, en el cual ha anticipado algunos fundamentos de su filosofía del lenguaje, Gadamer, retomando el hilo de su discurso, se propone mostrar cómo el carácter lingüístico del fenómeno hermenéutico arraiga en la más general lingüisticidad de la experiencia humana del mundo.

Pasando cuentas con la moderna filosofía del lenguaje, nuestro autor se declara de acuerdo con Humboldt en considerar la lengua como «visión del mundo» y «espejo de las peculiaridades espirituales de las naciones» aunque rechazando la diferenciación abstracta entre «forma lingüística» y «contenido que es transmitido». Además reconoce a Humboldt el mérito de haber intuido que «la esencia del lenguaje es el acto viviente del hablar» (VM, p. 506) y de haber dejado claro, contra la hipótesis de una condición muda del hombre, que «el lenguaje es un fenómeno humano originario» (Ib., p. 506), sentando así las bases de una «vasta perspectiva antropológica» centrada en la idea según la cual el lenguaje no es sólo una de las aptitudes de que dispone el hombre que vive en el mundo, sino aquello por lo cual los hombres tienen un mundo» (Ib., p. 507). Enlazando con la antropología filosófica del novecientos y su doctrina de la específica posición del hombre en el mundo (Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen, etc.), Gadamer sostiene que el hombre tiene «mundo» en un sentido distinto del de los otros seres vivos. En efecto, a diferencia de estos últimos, que «están, por así decir, clavados en su ambiente» (Ib., p. 508), el hombre presenta una característica libertad del ambiente: «Los animales pueden abandonar su ambiente de origen y vagar por toda la tierra, sin por esto llegar a liberarse de la dependencia en relación con el ambiente. El alzamiento por encima del ambiente significa en cambio, para el hombre, elevarse al mundo, y no indica un abandono del ambiente, sino una nueva posición en relación con él, una actitud libre y distanciada» (Ib., ps. 508-09).

Esta capacidad de alzarse por encima de la presión del ambiente circunstante y de

elevarse al mundo es debida al lenguaje: «Tener un mundo significa relacionarse con el mundo. Pero relacionarse al mundo requiere estar despegados de aquello que en el mundo nos viene al encuentro hasta el punto de poderlo representar tal como es. Este poder es a un tiempo tener-mundo y tener-lenguaje» (Ib., p. 508). En otros términos, en virtud de la «originaria lingüística del humano ser-en-el-mundo» (Ib., p. 507) se puede decir, según Gadamer, que «quien tiene lenguaje “tiene” el mundo» (Ib., p. 518). Esta relación lingüística con el mundo explica el antiguo «enigma» de una multiplicidad de lenguas diversas, que la historia de la Torre de Babel ha resuelto míticamente, presuponiendo una originaria unidad lingüística del género humano y una pos-

## FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 553

terior confusión de los idiomas. En realidad, filosóficamente hablando, resulta claro que «con la libertad general del hombre respecto al ambiente también es dada su libre facultad de hablar, y por lo tanto también la base de la multiplicidad histórica de los modos en que el hablar humano se relaciona con el único mundo» (Ib., p. 508). Tanto es así que mientras la manera de comunicar de los animales es un llamarse siempre igual, el lenguaje de los hombres es una «posibilidad libre y variable» de expresión (Ib., p. 509).

Gadamer considera que todas las formas de comunidad humana son comunidades lingüísticas que se basan en la comunicación, entendida como «hecho vital, en el cual una determinada comunidad vive y se mueve» (Ib., p. 510). En efecto, el lenguaje es por su propia naturaleza «diálogo», o sea algo que se realiza sólo «a través de la actuación efectiva de la comunicación» (Ib.) y el ejercicio concreto del entenderse. Por este motivo, el lenguaje no es considerado como «un simple medio de comunicación», sino como la comunicación misma en su desplegarse viviente y significativo. Esta lingüística originaria de nuestra experiencia del mundo hace que el lenguaje sea algo absoluto que «precede a todo aquello que está reconocido y enunciado como algo que es» (Ib., p. 514). Como tal, el lenguaje se indentifica con el horizonte del mundo (Welthorizont); es más, con el mundo mismo, entendido como *umfassende Ganze*, o sea como el todo circunscrito dentro del cual solamente algo resulta accesible: «Aquello que es objeto de conocimiento y de discurso está... siempre comprendido en el horizonte del lenguaje, que coincide con el mundo» (Ib., p. 515). En efecto, el mundo nos ha sido concedido sólo como lenguaje, exactamente como el lenguaje nos ha sido concedido sólo como mundo: «No solamente el mundo es mundo solamente en cuanto se expresa en el lenguaje; el lenguaje, a su vez, ha existido sólo en cuanto en él se representa el mundo» (Ib., p. 507). En consecuencia, el lenguaje no se identifica ni con el sujeto ni con el objeto. Es más bien la totalidad del yo y del mundo que todo lo abarca, es la *zusammengehörigkeit*, el recíproco pertenecerse de ambos; es aquella unidad englobadora que la tradición metafísica ha pensado con el concepto de ser: «la verdad efectiva del lenguaje... ¿no está precisamente en el hecho de que ella no es una fuerza formal y una capacidad, sino un preliminar Ser comprendido de todo el Ser a través de su posible llegar al lenguaje?» (La natura dell'oggetto e il linguaggio della cose, en *Ermeneutica e metodica universale*, cit., p. 101).

Pero si el mundo se da sólo dentro del lenguaje, existiendo en concreto, como mundo-lenguaje que encierra la totalidad de nuestras relaciones con lo real, hasta el punto de que el devenir del mundo es devenir del lenguaje y viceversa, el concepto de mundo en sí, como patrón de medida de las múltiples visiones lingüísticas del mundo, deja de tener

sentido: «el mundo no es algo distinto de las visiones dentro de las cuales se presenta» (Ib.). Tanto es así que quien se obstinara en contraponer las visiones del mundo al mundo en sí estaría obligado a pensar no teo-lógicamente, en cuanto el en sí de las cosas no le sería dado a él, sino a Dios; o de un modo luciferino, en cuanto debería pensarse él mismo como unidad divina (Ib., p. 512). En consecuencia, al no poder “salir” nunca de nuestra visión lingüística del mundo, para alcanzar el mundo extralingüístico en sí, solamente podemos «ampliar» indefinidamente nuestra visión perspectivística de las cosas, o bien ensancharla, sobre la base del común medium lingüístico, mediante las visiones ajenas: «Es cierto que los “mundos” históricos, que se suceden en el curso de la historia, son distintos entre sí y del mundo actual. Sin embargo, es siempre un mundo humano, o sea un mundo lingüístico, el que se presenta en toda tradición. En cuanto constituido lingüísticamente, cada uno de estos mundos está abierto a cada posible nueva intuición y por lo tanto a cada posible ampliación de su propia concepción del mundo, y conscientemente también accesible a los otros» (Ib., p. 511).

La originariedad y absolutez del lenguaje, en el cual estamos «puestos» desde siempre (recuérdese el heideggeriano «vivir en el lenguaje», de derivación romántica), implica también que el hombre no pueda «dis-poner» del lenguaje a su propio arbitrio. Como ya se ha mencionado (§974) la filosofía gadameriana del lenguaje está a las antípodas de la instrumentalística que ha dominado buena parte del pensamiento occidental. Esta última presupone, en efecto: 1) que el lenguaje es un conjunto de «imágenes» o de «signos» que tienen la función de designar un mundo ya pre-lingüísticamente conocido; 2) que el lenguaje es un «ins-trumento» al servicio del hombre. Contra la primera tesis, Gadamer sostiene que nuestra experiencia del mundo se produce paralelamente al lenguaje, puesto que las cosas experimentadas con-crecen con las palabras y viceversa (§974), en cuanto pertenece a las cosas, y pasa a formarlas, la experiencia lingüística que el hombre tiene progresivamente de ellas: «Nosotros crecemos, aprendemos a conocer el mundo, aprendemos a co-nocer a los hombres, y en fin a nosotros mismos, mientras aprendemos a hablar. Aprender a hablar no significa ser introducido en la descripción del mundo familiar y conocido por nosotros en el uso de un instru-mento que tenemos a mano, sino que significa adquirir conocimiento y familiaridad del mundo mismo, tal como él nos encuentra» (Uomo e lin-guaggio, cit., p. 112).

Contra la segunda tesis, Gadamer afirma que la lengua no es un libre proyecto nuestro, sino una estructura en la cual nos encontramos desde siempre y que siempre nos precede: «La verdad es que nosotros estamos siempre en casa, por lo que se refiere a la lengua» (Ib., p. 111), «Nosotros estamos siempre prevenidos en todo nuestro pensar y conocer, a tra-

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 555

vés de la interpretación lingüística del mundo, crecer en la cual significa crecer en el mundo» (Ib., ps. 112-13). Ahora, puesto que es «esencial para el instrumento que nosotros seamos dueños de su uso, esto es, que podamos tomarlo en nuestras manos y dejarlo cuando ya no sirve» (Ib., p. 110), se debe admitir, según nuestro autor, que «la lengua no es sobre todo ningún instrumento, ningún utensilio» (Ib.). «Nosotros más bien estamos cogidos por la lengua, que es propiamente nuestra, en todo nuestro propio saber, en todo el saber del mundo» (Ib., p. 111; para ulteriores profundizaciones de esta temática (977 y (078). Una confirmación de nuestro originario e intranscendible pertenecer al lenguaje nos lo proporcionan los propios sistemas artificiales de comunicación (como los lenguajes cifrados y formalizados por

la ciencia), que presuponen siem-pre, en su base, una «comunicación lingüística verdadera» (VM, p. 511), o sea una comunicación viviente, y necesitan siempre, para justificarse y para explicar sus convicciones, de un «metalenguaje» (cfr. GAnAMER, *Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft* en Aa. Vv., *Das Problem der Sprache*, Munich, 1967, p. 12). «Es sabido, escribe Ga-damer, que el acuerdo con el cual se instituye un cierto lenguaje artifi-cial no pertenece a éste sino a otro lenguaje. En una comunidad lingüís-tica real no se establece nunca de hecho un acuerdo, porque siempre nos encontramos de acuerdo; el acuerdo es algo que ya ha sucedido, como enseñó Aristóteles. Aquello sobre lo que se busca el acuerdo es el mundo que se nos presenta en la vida asociada y que lo encierra todo; objeto del acuerdo no son nunca, en cambio, los medios de comunicación como tales (VM, p. 511).

En virtud de su absolutez y de su carácter de «totalidad omniabar-cante» el lenguaje nunca puede «ser dado como objeto de experiencia» (Ib., p. 517). En efecto, en cuanto horizonte, el lenguaje escapa a toda presa objetivante, y toda afirmación cae, a priori, dentro de él: «El enig-ma efectivo del lenguaje es, sin embargo, éste, que nosotros en verdad no lo conocemos nunca completamente. Todo el pensar sobre la lengua más bien ha sido recuperado ya por el lenguaje» (*Mensch und Sprache*, trad. ital., cit., p. 110). Pretender contemplar el mundo del lenguaje desde lo alto resulta por lo tanto ilusorio, puesto que no existe un punto de vista exterior a la experiencia lingüística del mundo, desde el cual dicha experiencia pueda ser mirada objetivamente: «Ni siquiera la lingüística comparada, que estudia las lenguas en su estructura, conoce un punto de vista superior al lenguaje desde el cual sea cognoscible en el sí del ser» (VM, p. 518). Que el lenguaje no pueda nunca llegar a ser objeto de ex-periencia no excluye por otra parte que posea una objetividad caracte-rística propia en cuanto «aquello que el lenguaje expresa son hechos» (Ib., p. 509). La objetividad del lenguaje, con todo, no se confunde con la objetividad de la ciencia (Ib., p. 518). Ante todo, la objetividad que

#### 556 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

la ciencia conoce y sobre la cual basa su carácter objetivo específico, tam-bién forma parte de aquellas relatividades que son abrazadas por el len-guaje en cuanto horizonte del mundo. El mismo ser en *s<sub>j</sub>*' de las cosas, en el cual se fija la ciencia, desde la física a la biología, cae también den-tro del lenguaje y se revela como nada más que «una posición particular en la cual el hombre decide situarlas y situarse en relación con ellas» (G. Vattimo, *Introducción*, a VM, p. xxv). En segundo lugar, mientras la ciencia se basa en una medición objetivante de los entes, en el estructu-rarse lingüístico de la experiencia humana del mundo «no hay algo simplemente-presente que sea calculado o medido, sino que hay lo que es, en el modo en el cual se muestra al hombre como lo que es y como significante, llega a la expresión en la palabra» (Ib., p. 521). En otras palabras, el lenguaje vivo, antes de toda posible organización científica, tiene la función ontológico-reveladora de base del abrirse del ser: «En todo lenguaje hay... una relación inmediata con la esencia de lo que es» (Ib., p. 518).

#### 976. GADAMER: ESTRUCTURA ESPECULATIVA DEL LENGUAJE Y DE LA DIALÉCTICA HERMENÉUTICA. LA POLÉMICA CONTRA HEGEL Y CONTRA EL CONCEPTO DE «SABER ABSOLUTO».

En el penúltimo párrafo de *Verdad y método* («El “medio” del len-guaje y su estructura especulativa»), Gadamer trata del concepto de la «pertenencia» y del carácter dialéctico y especulativo del lenguaje, con-traponiendo la dialéctica

hermenéutica a la dialéctica absoluta de Hegel.

Después de haber afirmado que el lenguaje es el medio universal de la experiencia (no como instrumento, sino como elemento portante de ella) puesto que «estando en relación con la totalidad del ente, pone el ser histórico-finito del hombre en comunicación consigo mismo y con el mundo» (VM, p. 523), Gadamer se detiene sobre la «pertenencia» (Zugehörigkeit), entendiéndola con esta expresión, una doctrina que «ve el co-nocimiento como un momento del ser mismo y no ante todo como un hecho del sujeto» (Ib., p. 524). En otros términos, la pertenencia indica una situación en la cual no hay tanto un actuar del sujeto sobre la cosa (según el esquema de los modernos) cuanto un actuar de la cosa sobre el sujeto (según el esquema de los griegos y de la Edad Media). Hermenéuticamente hablando, la pertenencia se identifica por lo tanto con la situación interpretativa misma, considerada como un «suceder» en el cual un texto o una tradición actúa sobre nosotros (§973), poniéndose a su vez en juego: «El auténtico suceso hermenéutico es... hecho posible por el hecho de que la palabra que nos llega del pasado y que debemos escuchar nos toca directamente, como una palabra que se dirige específica-

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 557

mente a nosotros» «del lado del “objeto”, este suceder significa el ponerse en juego del contenido de la tradición en sus siempre nuevas posibilidades de sentido y de resonancia, ampliadas y extendidas por la relación con cada nuevo intérprete» (Ib., ps. 527-28). La pertenencia interpretativa, puntualiza Gadamer con tonos heideggerianos, tiene la forma del oír (Hören) porque aquel que es interpelado «no puede oír lo que quiera o no... como puede hacer, en cambio, en el caso del ver que se niega a ver mirando a otra parte» (Ib., p. 528).

La actividad hermenéutica supone, por consiguiente, una primacía del oído sobre el ojo, puesto que es a través del oír que la palabra del pasado llega a la vida presente, imponiéndose perentoriamente al sujeto, que no puede dejar de percibir las «voces», de que está rodeado desde su nacimiento y por las que es interpelado sin cesar: «Pertinentemente es ahora quien es interpelado por la tradición, por la palabra del pasado... La verdad de la tradición es como el presente, que es inmediatamente manifiesto a los sentidos. El modo de ser de la tradición no es obviamente algo sensiblemente inmediato. Ella es el lenguaje» (Ib., p. 529). «La experiencia hermenéutica como experiencia auténtica, debe tomar sobre sí todo aquello que se le presente. No tiene la libertad de escoger y de rechazar. Pero tampoco puede reivindicar ni siquiera una libertad que consiste en dejar las cosas en suspenso, una actitud que parece específica de la comprensión respecto al objeto del comprender. No puede hacer que aquel evento que ella misma es no haya sucedido» (Ib.). El concepto de pertenencia, más que describir la unión del individuo con la tradición, y, como veremos, con el lenguaje, sirve también para aclarar el conjunto de las relaciones del hombre con el ser, configurándose por lo tanto como uno de los conceptos básicos del entero pensamiento de Gadamer (cfr. sobre este punto, el §978).

Prosiguiendo con su discurso, después de haber insistido sobre las «insuficiencias del concepto moderno de método» (Ib., p. 530) y después de haber subrayado su propia cercanía «con Hegel y con la antigüedad» (Ib.), Gadamer cita con aprobación la polémica del filósofo alemán contra la «reflexión externa», exaltando su rechazo de todo método que se aplique al propio contenido desde fuera y su tenaz defensa de un método que se identifique con «el actuar de la cosa misma», o sea con aquel pensar lógico-consecuencial que se conoce con el nombre de dialéctica: «Lo cierto es que el contenido no procede y no se desarrolla sin que nosotros pensemos; pero pensar significa precisamente desarrollar un contenido según su íntima consecuencialidad.



En este sentido, exige que se mantengan alejadas las fantasías “que suelen ponerse en medio”, y que nos atengamos rigurosamente a la consecuencialidad lógica del pensamiento. Los griegos nos han enseñado a llamar a todo esto dialéctica» (Ib., p. 530). También el pensamiento hermenéutico, precisa Gadamer, es «una  
558 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

especie de dialéctica» (Ib. ; p. 531) dirigida por medio del lenguaje, pues-to que en ella se produce un actuar de la cosa misma (el texto), o sea un actuar que, contrariamente al método de la ciencia moderna, es más bien (para el intérprete) un sufrir.

La dialéctica hermenéutica tiene en común, con la dialéctica metafísica y con la hegeliana, la «especulatividad», o sea la capacidad de reflejar (especular, de «speculum») el «movimiento interior» y la «globalidad de sentido» del objeto estudiado: «tanto en el lenguaje del diálogo como en el de la poesía y también en el de la interpretación, se nos ha mostrado la estructura especulativa del lenguaje, que consiste en no ser un reflejo de algo fijado, sino un llegar a la expresión en la cual se anuncia una totalidad de sentido» (Ib., p. 541). En efecto, tal como la dialéctica filosófica saca a la luz la totalidad de la verdad a través de la supresión de todas las posiciones unilaterales, lo que realiza mediante la superación de las contradicciones, así también el trabajo hermenéutico tiene la misión de poner en claro una totalidad de sentido en todos sus aspectos (Ib., p. 538). Sin embargo, puntualiza Gadamer, la analogía que parece instituirse entre la dialéctica hermenéutica y la metafísica (de tipo hegeliano) no es una analogía auténtica: «Una tal conexión olvida en efecto la esencia de la experiencia hermenéutica y la radical finitud que está en su base» (Ib., p. 539). En efecto, la «dialéctica del concepto» de Hegel está basada: 1) en una concepción del lenguaje como «aserción»; 2) en la presuposición de un «saber infinito» que implica una mediación total del propio objeto. Por contra, la dialéctica dialógica de la hermenéutica se basa en el reconocimiento del infinito horizonte del no-dicho que destaca sobre el fondo del todo dicho y en el esfuerzo por sacar a la luz la totalidad de sentido que se encuentra inevitablemente detrás de todo decir. Un esfuerzo que no excluye, sino que implica, la finitud y la historicidad del intérprete, y por lo tanto el carácter finito y abierto de la empresa hermenéutica: «Todo discursar humano es finito en el sentido de que en él hay siempre una infinidad de sentido por desarrollar y por interpretar» (Ib., p. 524) ; «la palabra que capta e interpreta el sentido del texto... de una representación finita de una infinidad de sentido» (Ib., p. 523). Esta concepción de la finitud como infinita apertura – y prisma de una multiplicidad ilimitada de perspectivas – coincide con la inagotabilidad del proceso hermenéutico, visto como unendliche Aufgabe: «la puesta en luz del verdadero sentido contenido en un texto o en una producción artística no llega, en un momento determinado, a su conclusión; es en realidad un proceso infinito» (Ib., p. 348). Esto explica por qué Gadamer habla a veces de «discurso infinito» y de «infinito espacio del decir» (cfr. por ejemplo: Uomo e linguaggio, cit., p. 116 y 117).

Sobre el tema de las relaciones entre hermenéutica y hegelismo nuestro autor se había detenido asimismo con anterioridad, sobre todo en  
FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 559

el párrafo titulado «Análisis del conocimiento de la determinación histórica» (que hemos omitido provisionalmente, cfr. §973, con objeto de una exposición orgánica del nexo Gadamer-Hegel). Después de haberse preguntado, en dicho párrafo, si no estamos «obligados a dar la razón a Hegel y a ver la mediación absoluta de historia y verdad como el fundamento de la hermenéutica», Gadamer escribe que «Un tal

problema nunca será tomado en serio, sólo con que se piense en la visión histori-cista del mundo y en su desarrollo desde Schleiermacher hasta Dilthey» (VM, p. 396). En efecto, la tarea de la hermenéutica parece cumplirse sólo en la infinitud del saber, o sea en la integración total entre pasado y presente: «La hermenéutica se piensa basada en el ideal de un iluminis-mo total, en la completa liberación de nuestro horizonte histórico de todo límite, en la superación de nuestra finitud en la infinitud del saber, en suma, en definitiva, en la omnipresencia del saber histórico del espíritu» (Ib.). Tanto es así que si bien el historicismo del siglo XIX no se ha reco-nocido explícitamente en las últimas consecuencias de esta perspectiva «en la substancia más profunda es precisamente la posición de Hegel aque-lla en la cual dicho historicismo encuentra su justificación» (Ib.). De he-cho, incluso si los exponentes de la escuela histórica, prisioneros del ideal de la experiencia, preferían remitirse a Schleiermacher o a Humboldt, más que a Hegel, al final es sólo «la unidad.panteística de cada indivi-duo con el todo aquello que, en sus sistemas, hace posible el milagro de la comprensión» (Ib.), hasta el punto de que «ni el kantismo de Schleier-macher ni el de Humboldt representan una posición sistemática autóno-ma respecto a la conclusión especulativa que el idealismo encuentra en la dialéctica absoluta hegeliana» (Ib., ps. 396-97)

Esto significa que el verdadero y decisivo término de confrontación de la hermenéutica es Meigel. En el párrafo mencionado, la confutación del idealismo hegeliano pasa a través del análisis del concepto de «expe-riencia» (en el sentido histórico-existencial y no científico-epistemológico del término). Mientras que para Hegel la dialéctica de la experiencia de-semboca en una resolución del ser en la filosofía, para Gadamer la dia-léctica de la experiencia acaba en una apertura de la experiencia misma, o sea en nuevas experiencias – según un proceso nunca concluido, que coincide con la finitud misma de nuestro ser: «La auténtica experiencia es aquella en la cual el hombre se vuelve consciente de su propia finitud» (Ib., p. 413). Esta conciencia de la condición histórico-finita del hombre pone fuera de juego todo ideal de saber absoluto y toda residual velei-dad de objetivación completa del curso histórico: «Ser histórico signifi-ca no poder nunca resolverse totalmente en autotransparencia» (Geschich-tlichsein heipt, nie im Sichwissen aufgehen») (Ib., p. 352; VM, ps. 285-86), «La situación es algo dentro de la cual estamos, en lo cual siendo ya nos encontramos siempre, y la clarificación de ella es una tarea que no con-560 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

cluye nunca» (Ib.). En otras palabras, la inmersión real de quien hace historia en la corriente de la historia misma, y el hecho de que toda com-prensión historiográfica represente un suceso de la historicidad, que cae en el interior de la historicidad misma, según el principio de la Wirkung-sgeschichte, hace que el hombre, según Gadamer, esté estructuralmente impedido para trascender sus límites situacionales y alcanzar un punto de vista absoluto sobre la totalidad del mundo histórico.

Los críticos están de acuerdo en subrayar la importancia de esta con-frontación de Gadamer con Hegel. Como escribe Ripanti, no es cierto «que sea por una cuestión de formalismo de la reflexión por lo que Ga-damer deba pasar cuentas con Hegel, sino porque la filosofía del espíri-tu, en su pretensión de actuar la mediación total entre historia y presen-te, toca el centro mismo del problema hermenéutico» (ob. cit., p. 77). Y como observa Pietro De Vitiis «la filosofía hermenéutica gadameria-na podría... ser considerada, en su globalidad, como el intento de esta-blecer una línea de demarcación entre la sistematicidad del idealismo es-peculativo hegeliano y nuestro presente filosófico, de determinar aquello que es vivo y aquello que está muerto en Hegel, dado que, a un siglo y medio de distancia, no es ya posible encerrarse en el

involucro del pen-samiento hegeliano» (Ermeneutica e sapere assoluto, Lecce, 1984, p. 183). Los estudiosos están también de acuerdo en puntualizar las ambivalencias del hegelismo antihegeliano de Gadamer, que por un lado acepta del filósofo alemán el concepto del saber como integración o mediación pensante entre pasado y presente, y por otro lado rechaza el modelo metafísico de un saber total. Son típicas, en este sentido, las observaciones críticas de A. De Waelhens, según el cual Gadamer profesaría «un hegelismo sin saber absoluto», que lo llevaría «a defender al mismo tiempo una concepción hegeliana del saber» y a la «afirmación de este saber como no absoluto» (Sur une herméneutique de l'herméneutique, en «Revue philosophique de Louvain, LX, 1962, p. 588 y 574). La cercanía de Gadamer a Hegel por lo que se refiere al modelo «integracionístico» del saber y su distancia de él por cuanto se refiere al ideal de un saber «en el cual se recoja la fusión de los horizontes» es sostenida también por Ricoeur y por una serie de estudiosos de diversas tendencias (G. Bormann, R. Dottori, R. L. Fetz, etc.).

Procediendo más allá de la simple constatación historiográfica y situándose en un plano abiertamente crítico-teórico, Pannenberg, aunque sin hacer suyo el hegelismo como sistema, ha tratado de salvar, en contra de Gadamer, la exigencia hegeliana de la totalidad como resultado inevitable del pensamiento hermenéutico. En efecto, según Pannenberg, los análisis de Gadamer lo empujarían nuevamente hacia una acepción universal de la historia, de la cual él, teniendo ante sus ojos el sistema hegeliano, querría huir (Grundfragen systematischer Theologie. Gesam-FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 561

melte Aufsätze, Gotinga, 1971, I, p. 116). En otros términos; el concepto de fusión de los horizontes, que implica la superación de los horizontes particulares, comportaría el acceso a aquel único horizonte de fondo que es la historia universal, y por lo tanto la admisión de una perspectiva filosófica basada en la utilización de la categoría de la totalidad. En el cuadro de esta perspectiva, Pannenberg defiende, con todo, la función enunciativa del lenguaje. A diferencia de Gadamer, que minusvalorando el aserto reconoce la existencia de un horizonte de sentido último nunca completamente explicitado, Pannenberg sostiene que lo inexpresado puede ser comprendido sólo sobre el fondo de aquello que es expresado, y que la falta del aserto hace imposible el lenguaje (cfr. M. Pagano, Senso e verità nell'epistemologia di Pannenberg en Aa. Vv., Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà, Milán, 1979, página 354 y sgs.).

La respuesta de Gadamer a Pannenberg muestra su profunda arraigada aversión hacia toda forma, aunque sea matizada, de absolutos Wissen. Él insiste, en efecto, en la insostenibilidad teórica de la noción de «historia universal», que le parece decididamente desmentida por la adquisición del principio de la historicidad estructural del saber histórico, como lo muestra el hecho de que toda historia, incluida la historia universal, «siempre tiene que ser reescrita hasta el fin del mundo» (VM, p. XLv), en cuanto cualquier eventual realización de ella tiene una validez que no dura más tiempo que «un relámpago» (cfr. H. G. GADAMER - J. HAASER-MAS, Das Erbe Hegels, Frankfurt dM., 1979, ps. 79-80). Según Gadamer, la historia universal es necesaria sólo en una «perspectiva práctica». Sin embargo, si en el plano práctico el teólogo, en virtud de la fe, puede esbozar una doctrina de la historia universal, que tiene en la «historicidad absoluta de la encarnación» su perno y su clave de sentido, tal posibilidad no es concedida al filósofo (cfr. Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia, en Ermeneutica e metodica universale, cit., p. 68). La cualidad dialéctica de la totalidad ha encontrado otro defensor de relieve, aunque sea desde un punto de vista bien distinto del de Pannenberg, en Habermas (Logica delle scienze

sociale, cit., ps. 260-64). Pero aquí también es válido aquello que Gadamer, coherentemente con el principio de la conciencia de la determinación histórica, ha hecho valer contra Pannenberg: o sea la imposibilidad, por parte del hombre, de trascendir su propia situación histórica y de elevarse a un saber histórico global.

#### 977. GADAMER: LA UNIVERSALIDAD DE LA HERMENÉUTICA Y EL CONCEPTO EXTRA METÓDICO DE VERDAD.

Al final de Verdad y método Gadamer retoma y sintetiza los puntos principales de su «ontología hermenéutica» llegando a una puesta a punto  
562 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

del «aspecto universal de la hermenéutica» y del concepto de «verdad». Aprovechando su filosofía del lenguaje, nuestro autor vuelve a insistir en el hecho de que este último, en virtud de su naturaleza dialéctico-especulativa (§976) implica un «llegar a expresión» del ser, o sea un dar-se de ser mismo en el lenguaje y como lenguaje: «llegar a expresión en el lenguaje no significa adquirir una segunda existencia. El modo en que algo se presenta pertenece en cambio a su ser propio. Todo aquello que es lenguaje, se encuentra por lo tanto una unidad especulativa: hay una diferencia entre ser y un presentarse, que sin embargo no es una verdadera diferencia» (VM, p. 542). En otros términos, «Aquello que llega a expresión en el lenguaje es algo más que la palabra misma. Pero la palabra es palabra sólo en virtud de aquello que en ella expresa. Existe en su propio ser sensible sólo para desaparecer en aquello que se ha dicho. A su vez, aquello que llega a expresión en ella no es algo que exista antes separadamente, sino que sólo en la palabra recibe su propia y substancial determinación». Este llegar a expresión del ser en el lenguaje coincide al mismo tiempo con el llegar a expresión de todo aquello que puede ser objeto de comprensión. Circunstancia que Gadamer puntualiza con la sintética y apodíctica fórmula Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache: «El ser, que puede llegar a ser comprendido, es lenguaje» (Ib.). Cualquiera que sea la interpretación específica que se quiera dar de esta tesis un poco sibilina – que un grosor polisémico fuente de «obscuras confusiones» (cfr. H. BLUMENBERG, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt dM., 1981, trad. ital., Bolonia, 1984, ps. 14-15) – nos parece que Gadamer, con ella, intenta decir, ante todo, que al hombre sólo le resulta inteligible aquello que está estructurado como lenguaje, o sea «hecho de modo que de por sí se presenta a la comprensión» (Ib.). Sin embargo, detenerse en este primer nivel de lectura sería reduccionista. En consecuencia, en armonía con todo el discurso desarrollado hasta ahora, preferimos entender la fórmula en cuestión en un significado más amplio y profundo, de tipo ontológico: el ser es lenguaje y como tal es experimentado y comprendido. Para utilizar las palabras de Vattimo: «Ninguna duda... de que el enunciado se tiene que leer en sus dos cosas, las cuales, por lo menos en italiano, excluyen cualquier significado restrictivo, que sería además simplemente tautológico: no es (sólo) aquel ser que es objeto de “comprensión” (por ejemplo, en oposición a “explicación” causal, etc.) lo que es lenguaje; sino que es todo el ser el que, en cuanto puede ser comprendido, se identifica con el lenguaje» (Al di là del soggetto, Milán, 1981, 2ª ed., 1989, p. 98).

La ontologización y la universalidad del lenguaje, en el sentido explicado, se identifican, según Gadamer, con la ontologización y la universalidad del fenómeno hermenéutico, en cuanto toda relación del hombre con el mundo está definida por el lenguaje y por la comprensión, esto  
FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 563

es, se configura como una relación de interpretación lingüísticamente es-estructurada. En síntesis: el lenguaje es una autorrepresentación universal del ser que sirve como medio intersubjetivo del entender o del interpre-tar: «El lenguaje y por lo tanto la comprensión son caracteres que defi-nen en general y fundamentalmente toda relación del hombre con el mun-do. La hermenéutica, como hemos visto, es en este sentido un aspecto ueiversal de la filosofía, y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu» (Ib., p. 543). Esto explica por qué, en la óptica de la «ontología hermenéutica» de Gadamer, toda reflexión sobre el ser re-sulta, de hecho, una reflexión sobre el carácter lingüístico e interpretati-vo de nuestra relación con el mundo – y viceversa –. Gadamer opina que esta universalidad omnicomprendiva del lenguaje, y por lo tanto de la hermenéutica, no está desmentida ni por supuestas experiencias extra-lingüísticas, como el trabajo y el dominio (a las cuales se refiere por ejem-plo Habermas), ni por supuestas experiencias prelingüísticas, como los gestos o las emociones (a las cuales se refieren por ejemplo Piaget y Pless-ner). En efecto, toda experiencia social del mundo como toda experien-cia psíquica humana, es desde el principio lingüísticamente articulada y mediata. En otras palabras, el lenguaje, en cuanto medium de la reali-dad, es «la interpretación y la apropiación de aquello que hay de noso-tros en las relaciones reales de trabajo y de poder, además de cualquier otra relación que constituye nuestro mundo» (Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia, en Ermeneutica e metodica universale, ob. cit., p. 62). En consecuencia, la universalidad hermenéutica, como nuestro autor ha recordado en varias ocasiones a sus críticos, no puede quedar restrin-gida sólo a los dominios del arte y de los textos escritos, sino que debe investir todo sector de lo humano – del derecho a la ciencia, de la socio-logía a la política – según el programa. ya claramente enunciado en su obra de 1960, de «una hermenéutica universal que concierne todo el con-junto de la relación del hombre con el mundo» (VM, p. 543).

La tesis de la naturaleza omnicomprendiva del lenguaje, también per-mite a Gadamer afrontar de un modo original una de las cuestiones clá-sicas de la filosofía: la correspondencia entre mente y realidad, conoci-miento y cosas. Un problema que la metafísica tradicional ha resuelto de un modo teológico, basando en el espíritu infinito de Dios «aquello que para el espíritu finito parece un enigma insoluble», esto es, «la adap-tación del alma creada a las cosas creadas» (La natura dell'oggetto e il linguaggio delle cose, cit., p. 99 y 116) y que el idealismo romántico ha resuelto de un modo secularizado con la doctrina del Espíritu inmanen-te: «nadie ha comprendido, mejor que el Idealismo alemán, que la con-ciencia y su objeto no constituyen dos mundos separados. A este respec-to incluso ha acuñado el concepto de “filosofía de la identidad”. Ha mostrado que en realidad conciencia y objeto son solamente las partes

564 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

de un conjunto, y que toda separación forzada del puro sujeto y de la pura objetividad es un dogmatismo del pensamiento» (I fondamenti fi-losofici del AX'secolo en Ermeneutica e metodica universale, cit., p. 133). En cambio, según Gadamer, aquello que garantiza al Zusammengehö-rigkeit (copertenencia) y la Entsprechung (correspondencia) de lo subje-tivo y de lo objetivo no es Dios o el Espíritu, sino el lenguaje mismo: «El lenguaje es un medio en el cual yo y mundo se conjugan, o mejor se presentan en su originaria congneridad: ésta es la idea que ha guiado nuestra reflexión» (VM, p. 541).

Esta absolutez y centralidad del lenguaje, que hace de él «el acaecer de la historia misma» (cfr. W. Schulz, Anmerkungen zur Rermeneutik Gadamers, en Aa. Vv., Mermeneutik und Dialektik, Tubinga, 1970, II, ps. 308-11) no excluye sin embargo su

finitud, esto es, el hecho de que la mediación realizada por él es algo abierto y nunca acabado. En efecto, el hombre, como ya sabemos, no llega nunca, según Gadamer, a abarcar la totalidad del lenguaje (y por lo tanto del ser), en cuanto toda enunciación, aun sucediendo en el lenguaje y por medio del lenguaje, no agota nunca la vida global del lenguaje mismo. Es más, puesto que el horizonte último del lenguaje se destaca siempre en una ulterioridad inalcanzable, el proceso de autodesvelamiento del ser en el lenguaje es un proceso sin fin (cfr. F. Bianco, *Storicismo ed ermeneutica*, cit., p. 231). Entre los críticos que más han insistido sobre el hecho de que el lenguaje, para Gadamer, es absoluto y finito, o mejor absoluto precisamente en cuanto finito, recordamos a O. Poggler (recensión a la 1ª ed. de VM, en «Phi»-sophischer Literaturanzeiger», 1963, fasc. 1, p. 8) y G. Vattimo. «La mediación total constituida por el lenguaje – escribe este último – es total (o sea sin residuos, sin exterioridad entre yo y el mundo) precisamente en la medida en que no puede nunca llegar a ser total en el sentido de estar concluida. Una mediación total como concluida (el saber absoluto de Hegel) presupondría siempre una originaria extrañeza que puede ser superada de una vez para siempre por una apropiación definitiva. Pero si yo y mundo son totalmente mediados en la unidad del lenguaje, el movimiento de uno nunca es escindible del movimiento del otro; no puede haber un punto de llegada representado por una apropiación última, puesto que ésta siempre se ha producido y, al mismo tiempo, se sigue produciendo continuamente (Introducción a VM, p. xxvi). En el ámbito del «pliegue ontológico» (VM, p. 544) asumido por su problemática especulativa, Gadamer, en las últimas páginas de *Verdad y método*, intenta una síntesis de su pensamiento a la luz del concepto metafísico de lo bello, asumido, tras la estela de un antiguo filón de pensamiento que va desde Platón a la Escolástica, como una noción ontológica de alcance universal, capaz de aclarar definitivamente la estructura de la comprensión y de la verdad. Después de haber recordado que lo

**FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 565**

bello posee tradicionalmente los caracteres del “suceso” y de la “inmediatez”, en cuanto, teniendo «el modo de ser de la luz» (Ib., p. 550), no representa algo de lo que el individuo dispone, sino algo que él se impone (la belleza es auto-evidencia). Gadamer declara que la experiencia hermenéutica tiene la misma estructura ontológica que la experiencia de lo bello. De este modo, él no hace más que subrayar otra vez aún:

1) que el comprender implica una preeminencia de la cosa misma sobre el sujeto, o sea un carácter «eventual», gracias al cual «quien comprende está siempre en un suceder en el cual se hace valer un determinado sentido» (Ib., p. 558); 2) que el concepto de verdad subyacente en la experiencia hermenéutica implica un tipo de encuentro con los textos el cual, análogamente al tipo de encuentro con la belleza («Las cosas bellas son aquellas cuyo valor resplandece de por sí», Ib., p. 154) tiene el significado del encuentro con algo que se auto-impone como tal.

En otros términos, retomando «un antiguo aspecto constitutivo de la verdad» en antítesis al «moderno metodologismo científico» (Ib., p. 552), nuestro autor da a entender que la verdad no es el resultado de una conquista «metódica» mensurable y demostrable objetivamente, sino el fruto de una autopresentación extra metódica de la cosa (Sache) al sujeto: «Cuando entendemos un texto, el significado del mismo se nos impone exactamente igual como nos somete a lo bello» (Ib., p. 558), «Toda la dignidad de la experiencia hermenéutica... nos ha parecido que reside en el hecho de que en ella no hay un dato que se trate simplemente de coordinar con el resto de nuestro conocimiento, sino que aquello del pasado que nos viene al encuentro nos dice algo. La comprensión no realiza por lo tanto su perfección en una virtuosidad

técnica... Es, en cambio, experiencia auténtica, o sea encuentro con algo que se hace valer como verdad» (Ib., p. 557). El concepto de la verdad como eventualidad extrametódica – y por lo tanto como hacer de la cosa misma – es expresado por Gadamer también mediante el concepto de «juego», entendido (§968) como un proceso que posee una primacía respecto a sus protagonistas, los cuales están substancialmente apresados en su dinámica intrínseca. En otros términos, con la idea de juego Gadamer intenta insistir en el hecho de que la verdad y el lenguaje (en el cual ella se encarna y vive) son «sucesos» de los cuales el hombre no es el sujeto o el dueño, como piensa la insolencia filosófica de los modernos, sino el simple instrumento. En efecto, en el «juego» de la verdad y del lenguaje, quien juega verdaderamente, según nuestro autor, no es el hombre, sino la verdad y el lenguaje: «Conformemente a esto, tampoco aquí se debe hablar tanto de un jugar con el lenguaje o con los contenidos de la experiencia o de la transmisión histórica, cuanto del juego que juega el lenguaje mismo» (Ib., p. 558; cursivas nuestras). En conclusión, para Gadamer, como también para Heidegger, die Sprache spricht (y, con él, la verdad) – no

#### 566 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

el hombre. En efecto, para este último la verdad no es tanto un «aferrarse» (begreifen, concipere) cuanto un «habitar» o un «pertenecer» a alguna cosa (= el ser-lenguaje encarnado en las diferentes comunidades y tradiciones históricas) que se manifiesta a través de una serie infinita de «mensajes» y de «voces».

#### 978. GADAMER: PRESUPUESTOS Y CONSECUENCIAS FILOSÓFICAS DE LA HERMENÉUTICA: EL PUNTO DE VISTA DE LO FINITO Y EL RECHAZO DEL SUBJETIVISMO MODERNO. LA «PERTENENCIA» Y EL «JUEGO» COMO METÁFORAS ÚLTIMAS DE LA RELACIÓN HOMBRE-MUNDO.

Llegados al término de la construcción especulativa de Gadamer, puede ser útil, a fines de una mejor comprensión global de ella, observar «panorámicamente» sus momentos esenciales a la luz de los que creemos que son los presupuestos y las consecuencias filosóficas de fondo: 1) la ontología de la finitud, heredada del primer Heidegger (y en parte de Kant); 2) el rechazo del subjetivismo moderno heredado del último Heidegger (y en parte de los Griegos y de Hegel).

La idea de la finitud (Endlichkeit) de nuestro existir y del nuestro comprender, o sea la conciencia de que «toda expectativa y todo proyecto de los seres finitos son finitos y limitados» (VM, p. 413), constituye un auténtico «hilo rojo» de la meditación hermenéutica de Gadamer, que cruza sus principales temáticas. Explicando él mismo el origen heideggeriano de dicha idea – sobre la cual han insistido después los críticos – Gadamer ha subrayado varias veces la originalidad y la importancia de la «Hermeneutik der Faktizität» desarrollada por Heidegger en Ser y Tiempo: «No era el puro cogito entendido como estructura esencial de la universalidad lo que debía constituir la base de la problematización fenomenológica, sino la insondable e indeducible efectividad del ser-aquí, la existencia: una idea tan audaz como difícil de desarrollar en sus consecuencias» (VM, ps. 300-01). Desde el punto de vista histórico-temporal, que es el que importa a Gadamer, la efectividad del ser-aquí significa que el Dasein es un proyecto-dado que puede avanzar hacia el futuro sólo en cuanto es ya desde siempre, y ante todo pasado: «El alcance de una doctrina existencial como la del ser-dado – de la Geworfenheit – está precisamente en el enseñar cómo el ser-aquí que se proyecta hacia el propio “saber-ser-aquí” futuro, es

un ser que des-de ahora ha sido, de modo que todos los comportamientos libres frente a sí mismo chocan y se detienen en presencia de la efectividad de su ser» (Martin Meidegger e il significato della sua «ermeneutica dell'effettivi-ta» per le scienze umane, en Il problema della coscienza storica, cit., página 58).

#### FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 567

El heideggeriano ser-dados en el mundo equivale por lo tanto, en Ga-damer, a nuestro concreto ser-dados en la historia, por lo cual finitud e historicidad, hermenéuticamente hablando, son conceptos idénticos: «Limitación significa temporalidad, y así la “esencia” del Ser-aquí es su historicidad» (I fondamenti filosofici del XXsecolo, cit., p. 140). En otras palabras, declarar que el hombre puede ser comprendido sólo en base a su finitud constitutiva, significa decir, para nuestro autor, que el hombre «está en la historia y sólo puede ser radicalmente comprendido en su ser mismo a través del concepto de historicidad» (La continuità della storia e l'attimo di esistenza, en Ermeneutica e metodica universale, cit., p. 226). Tanto es así que Gadamer utiliza a menudo términos combinados como «finitud histórica», «ser histórico-finito», etc., reconociendo en la estructura ontológica designada por ellos, la realidad de fondo de nuestra condición: «Es obvio que no puede haber ninguna actividad histórico-finita del hombre que consiga cancelar completamente las huellas de esta finitud humana» (VM, p. 332). Como se ha visto, este concepto de finitud histórica representa el perno de la rehabilitación gadameriana de los prejuicios (cfr. § 970) y de la tradición (§971). En efecto, precisamente porque el hombre no es un ser infinito y autocreador, sino un proyecto-dado, su razón será la fuerza «habitada» por una serie de prejuicios que atestiguan su pertenencia concreta a un determinado universo histórico (VM, ps. 324-25), y su ser-en el-mundo será, de hecho, un ser-en la-tradición (VM, p. 329). El concepto de finitud histórica representa también la llave maestra de la doctrina gadameriana del saber, centrada toda en el conocimiento, por parte del hombre, del su «ser dueño del tiempo y del futuro» (VM, p. 413) y en el rechazo explícito de toda forma de filosofía absoluta, que olvida la datidad del ente. der, o sea el hecho de que la conciencia de la determinación histórica es «más ser que consciencia» (Mehr Sein als Bewusstsein), más históricamente determinada que consciente de su misma determinación (cfr. Aant e la filosofia ermeneutica, en «Rassegna di teologia», 1975, p. 223). La idea de la finitud como una barrera insuperable, inexorablemente interpuesta a la consecución de un punto de vista total sobre la historia, sirve, por lo tanto, de auténtico leit-motiv de la obra de Gadamer, cuyas figuras polémicas recurrentes son en efecto «la totalizante reflexión del espíritu» (VM, p. 301), la «superación de nuestra finitud en la infinitud del saber» (Ib., p. 396), la «omnipresencia del saber histórico del espíritu» (Ib.), la «total mediación entre ser y pensamiento» (Ib., p. 526), el «auto desplegamiento dialéctico del Espíritu del cual habla la filosofía de Hegel» (Ib., p. 358), la «presuposición del saber infinito» (Ib, p. 539), etc.

Esta polémica contra el absolutismo metafísico, encarnado sobre todo por Hegel, recibe un influjo explícito del criticismo kantiano, mediado

#### 568 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

por la ontología de la finitud de Heidegger. Gadamer está convencido de que en la base del distanciamiento entre Heidegger y Husserl está Kant. Obviamente no un Kant interpretado fichtianamente e idealísticamente, o sea a la luz de la deducción de las categorías del Yo, sino un Kant que al concebir el conocimiento como síntesis de espontaneidad y de receptividad (cfr. M. Heidegger, Aant und das Problem der Metaphysik, 1929) había llegado a individuar la dependencia del intelecto respecto a



los datos de la sensibilidad, y por lo tanto la finitud de los poderes mentales del hombre (cfr. Kant e la filosofia ermeneutica, cit). También Gadamer se remite a Kant. Es más, respecto a Heidegger, su unión con el filósofo del límite es aún más marcada, puesto que él declara que considera plenamente válida la conclusión anti-metafísica de la Crítica de la razón pura: «Acepto completamente la crítica kantiana de la razón pura – escribe nuestro autor en el prefacio de la segunda edición alemana de su obra – y... considero aquellas aserciones que, sólo de un modo dialéctico, van del finito al infinito, del objeto de la experiencia al estar en sí, de lo temporal a lo eterno, como puras expresiones de conceptos límite, de los cuales la filosofía no puede obtener ningún conocimiento auténtico» (VM, p. 15; cfr. también *Mermeneutik und Historismus* en «*Philosophische Rundschau*», 1961, ps. 241-76, y *Die phänomenologische Bewegung*, Ib., 1963, ps. 1-45).

Una persuasión substancialmente repetida en *Los fundamentos filosóficos del siglo AA*; donde Gadamer muestra que considera obligada y normativa la distinción kantiana entre pensar y conocer, considerándola como un correctivo metódico permanente a las pretensiones de la metafísica de proceder más allá de la experiencia: «El segundo partner de este diálogo por encima de los siglos me parece que es; como antes, Kant, por el hecho de que ha fijado de una vez para siempre la diferencia entre representarse (*Sichdenken*) y conocer (*Erkennen*), y, como me parece, de modo obligado. El conocer puede contener también otra cosa, además del modo de conocimiento de la ciencia natural matemática y su modo de elaboración de la experiencia, que Kant tenía entonces bajo su atención; en todo caso, el conocimiento es algo distinto respecto a todo representarse, al cual ninguna experiencia ofrece una base de legitimación. Esto me parece que Kant lo ha aclarado» (ob. cit., p. 143; trad. modificada, cfr. P. De Vnirs, ob. cit., ps. 203-04). Todo esto, si por un lado atestigua que Kant y Hegel son «los dos polos entre los cuales se debate continuamente la filosofía hermenéutica» (R. DoTToRt, *Ermeneutica e critica dell'ideologia nella polemica tra Gadamer e R'aber-mas*, cit., p. 569, nota 2), por otro lado explica por qué las diferentes objeciones «hegelianas» a Gadamer, que solicitan un paso de la historicidad a la historia universal (§976), están inexorablemente destinadas a caer bajo los golpes del irrenunciable kantismo (o «polo kantiano») de

#### FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 569

nuestro autor y acaban por situarse en la antítesis frontal con aquel principio de la finitud del comprender que representa el a priori mismo de todo esfuerzo interpretativo y de toda investigación filosófica: «la universalidad de la experiencia hermenéutica no podría ser, en principio, accesible a un espíritu infinito que desarrolla por sí mismo todo aquello que tiene un sentido, todo ..., y piensa todo lo pensable en su perfecta autotransparencia. El Dios de Aristóteles (y también el espíritu hegeliano) ha dejado ya a sus espaldas la “filosofía”, este movimiento de la existencia finita. Ninguno de los dioses filosofa, dice Platón» (VM, p. 554).

El otro leitmotiv de la hermenéutica filosófica de Gadamer es la polémica anti-subjetivística y el rechazo de la mentalidad concienialística moderna (cfr. P. Fruchon, *Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez H. G. Gadamer*, en «*Archives de Philosophie*», 1973, n. 4 y 1974, ns. 2, 3 y 4). También en este caso, la influencia determinante procede de Heidegger, y de su destrucción crítica de los conceptos de «subjetividad» y de «consciencia» (cfr. *I fondamenti filosofici del AA'secolo*, cit., ps. 131-32). Destrucción ya empezada en *Sein und Zeit* y llevada a sus extremas consecuencias con la *Kehre*, de la cual Gadamer ha sacado una forma mentis «ontocéntrica» opuesta a aquella «subjetocéntrica» de la modernidad, que ha caracterizado en profundidad el paisaje

conceptual de su filosofía: «Por lo que se refiere al contenido – puntualizará el filósofo en una entrevista de 1981 – es el “segundo Heidegger”, no el “primero”, aquel que ha ejercido una fascinación sobre mí» (Interpretazione e verita. Colloquio con Adriano Fabris, en «Teoria» II, 1982, p. 167). Este reclamo al Heidegger «ontológico» está acompañado de una recuperación de la herencia del pensamiento griego, al cual el mismo Heidegger, más allá del paréntesis subjetivístico de la filosofía moderna, se ha remitido substancialmente, llegando a la superación «de los conceptos guía de la moderna filosofía del conocimiento» y de los residuos gnoseológicos de la fenomenología (cfr. Soggettivita e intersoggettivita nella prospettiva di Heidegger, trad. ital., «Metaphoréin», 1978, n. 4, p. 33). En efecto, escribe Gadamer, evidenciando la importancia normativa de la mentalidad antijetivística de los Griegos, «Respecto a nosotros que estamos envueltos en las aporías del subjetivismo, los griegos se encuentran en ventaja, cuando se trata de concebir las potencias supersubjetivas que dominan la historia. Ellos no se esfuerzan en basar la objetividad del conocimiento partiendo de la subjetividad y a la luz de ella. Su pensamiento se reconoce en cambio desde el principio como un momento del ser mismo» (VM, p. 526). Análogamente, en Los fundamentos filosóficos del siglo XX, después de haber recordado «la presencia de los griegos en el pensamiento actual», vistos como partners de un diálogo filosófico «llevado a través de los siglos»,

570 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Gadamer sostiene que «ellos han hecho posible la investigación de los fenómenos... sin caer, con esto, en las aporías del subjetivismo moderno» (ob. cit., p. 143). Junto a Heidegger y a los Griegos, el otro tercer punto básico de referencia de la polémica antijetivística de Gadamer es Hegel. Obviamente, no el Hegel filósofo de la autoconsciencia absoluta, en la cual se resuelve todo el ser, sino el Hegel: a) crítico del espíritu subjetivo y b) teórico de la dialéctica. Por cuanto se refiere al primer punto, Gadamer declara que la superación hegeliana del espíritu «subjetivo» en «objetivo» constituye un «permanente valor de verdad» (VM, p. 129) de la obra del filósofo alemán: «La filosofía de Hegel ha abierto a la realidad social del hombre un itinerario de autocomprensión, en cuya línea nos encontramos aún hoy, en cuanto ella sometía el punto de vista de la conciencia subjetiva a una crítica explícita» (I fondamenti filosofici del AA secolo, cit., p. 124), «el concepto del espíritu, tal como Hegel lo ha recogido y despertado a una nueva vida de la tradición cristiana del espiritualismo, está siempre en la base de toda la crítica del espíritu subjetivo, que nos ha sido impuesta como tarea de la experiencia histórica de la época post-hegeliana» (Ib., p. 144). Critica que, con el desmantelamiento de las certezas conscienciales llevado a cabo por los llamados “maestros de la sospecha” – desde Marx hasta Freud – ha alcanzado, más allá de Hegel y contra el propio Hegel, formas extremas de desarrollo: «El inconsciente (en Freud), las condiciones de producción, su importancia determinante para la realidad social (en Marx), el concepto de la vida y su “labor de formación de pensamiento” (en Dilthey y el historicismo), el concepto de la existencia, como ha sido desarrollado de una vez para siempre por Kierkegaard contra Hegel: todos estos son puntos de vista de la interpretación, esto es, modos de remontarse más allá de cuanto se entiende en la conciencia subjetiva...» (Ib., p. 131). Itinerario que culmina en Nietzsche, el cual «rompe una máscara tras otra al yo, hasta que al final no nos queda ya ninguna máscara, pero tampoco ningún yo» (Ib., p. 130). Por cuanto se refiere al segundo punto, Gadamer considera que el anti-subjetivismo hegeliano tiene su culminación en la noción de la dialéctica como «actuar de la cosa misma», según un concepto que el filósofo idealista habría derivado de la especulación griega («Quien quiere aprender de los Griegos – escribe Gadamer en

VM, p. 526 – pasa siempre por la escuela de Hegel»).

Heidegger, los Griegos y Hegel representan por lo tanto algunos teóricos de aquella primacía de la cosa sobre el sujeto que Gadamer no ha dejado de defender en toda su obra, mostrando a la cosa en acto en los diferentes campos de la experiencia humana. En el arte, por ejemplo, la primacía de la cosa se manifiesta en la autonomía y en la trascendencia de la obra respecto a quien la produce y a quien la disfruta ((968).

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 571

En la historia, la primacía de la cosa se manifiesta en la «fuerza» o en la «potencia» (Mecht) como escribe a veces Gadamer – con la cual la tradición se impone desde siempre al individuo (§971), o, más en general, con la acción determinante que el curso histórico ejerce sobre los sujetos que viven en él: «precisamente ésta es la fuerza de la historia respecto a la conciencia finita del hombre: ella triunfa incluso donde el hombre, por su fe en el método, niega su propia historicidad» (Ib., p. 351). Una fuerza que coincide, en última instancia, con la Wirkungsgeschichte misma (§966).

En la historiografía la primacía de la cosa se manifiesta en la prioridad del interpretado sobre el interpretante, en cuanto la pregunta que el sujeto hace al pasado es ya la respuesta a una pregunta más originaria que el pasado mismo le hace (§975). En el análisis de los textos (§874) la primacía de la cosa se manifiesta en la necesidad de captar la cosa (Sache) que está en ellos, independientemente de lo vivido subjetivo y mental de su autor: «Comprender aquello que alguien dice significa enterarse sobre la cosa y no transferirse en él y repetir en sí sus Erlebnisse (Ib., p. 441). En el diálogo la primacía de la cosa se manifiesta en el salir a la luz, más allá del específico opinar de los diversos interlocutores, de un logos universal que los iguala (§976).

En el lenguaje, la primacía de la cosa sobre el sujeto depende del hecho de que no es el individuo quien dispone de la lengua, sino viceversa (ver más abajo). En relación con la verdad, la primacía de la cosa nace del hecho de que la verdad no se identifica con el conjunto de los esfuerzos subjetivos y «metódicos» dirigidos a capturar el «objeto», sino con el extra-metódico llegar a expresión del ser mismo (§977) a través de un tipo de conocimiento en el cual se produce la completa subordinación del comprender a lo comprendido: «Quien comprende está siempre en un suceder en el cual un determinado sentido se hace valer» (Ib., p. 558) ; «llegamos en un cierto sentido demasiado tarde si queremos saber aquello que debemos o no debemos creer» (Ib., ps. 558-59). Un tipo de conocimiento que Gadamer piensa según el modelo griego de la theoría, o sea de la visión-participación en un acontecimiento por el cual estamos «tomados». Como es sabido, el concepto antiguo de teoría, entendida como participación en la procesión del dios, implicaba, por parte de los theoroi, esto es de los que formaban parte de una delegación enviada a la fiesta, un «mirar participando», que suponía, en relación con el acontecimiento, más un pertenecer que un poseer: «La theoría no es pensada... ante todo como un modo de determinarse del sujeto, sino que es vista-ante todo en referencia a aquello que el sujeto contempla. La theoría es participación real, no un hacer sino una situación pasiva (pathos), esto es, el ser tomado y como raptado por la contemplación» (Ib., p. 157). «Este era para los Griegos el dominio de la theoría y theoría para ellos era el ser confiados a algo que, sobreviniendo con su presencia, se

572 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

ofrece a todos como un don común» (Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft, Frankfurt, 1976, p. 64; trad. ital., Génova, 1982, p. 58).

Gadamer sintetiza esta multiforme primacía de la cosa sobre el sujeto mediante el concepto general de «pertenencia», que remite a una situación en la cual (§976) el

sujeto es sólo una parte o un momento de la cosa misma (tanto es así que refiriéndonos a los orígenes latinos y jurídicos del término «pertenencia» con el cual se traduce el alemán *Zugehörigkeit*, podríamos decir que el sujeto para nuestro autor, es en el fondo una «propiedad» de la Cosa que, a través de él mismo, se revela). Sosteniendo que el individuo «pertenece» a la obra, a la historia, a la verdad, etc. Gadamer, por lo tanto, ha querido remarcar su manera antijurídica de considerar las relaciones hombre-mundo. En síntesis, como puntualiza Vattimo, «la relación de “pertenencia” del intérprete receptor de la obra de arte como *Spiel*, después de haber llegado a ser el tipo de relación de pertenencia del hombre con la historia, se convierte finalmente en el modelo de la relación misma con el ser» (Estética y hermenéutica in FA G. Gadamer, cit., ps. 126 y sgs.).

Al concepto de pertenencia se liga estrechamente el de «juego». En efecto, la pertenencia del sujeto a la cosa tiene la forma concreta de la participación en un proceso que posee, respecto a sus protagonistas, su preeminencia explícita en cuanto ninguno de ellos, como hemos visto (1968), «puede realmente determinar a su placer su marcha o puede actuar y dirigir sus propios actos independientemente de la marcha del juego mismo, sino que todos se encuentran implicados en un proceso que los trasciende en su singularidad, incluso si no vive más que en la actividad de éstos» (V. Verra, Introducción a II problema della coscienza storica, cit., p. 19). El alcance anti-subjetivístico, anti-consciencialístico y anti-humanístico del modo gadameriano de entender el juego encuentra una ejemplificación paradójica en la doctrina hermenéutica del lenguaje. En su ya mencionado *Mensch und Sprache*, que constituye uno de los documentos más importantes de la filosofía hermenéutica del lenguaje, Gadamer, después de haber insistido en la substancial bancarrota del pensamiento occidental frente al fenómeno lingüístico (ob. cit., p. 108) escribe que «En el fondo de todo el pensamiento moderno estaba siempre el signo cartesiano de la conciencia como autoconciencia. Este inquebrantable fundamento de toda certidumbre, el más cierto de todos los hechos, esto es, el hecho de que yo me conozco a mí mismo, constituyó, para el pensamiento de los tiempos modernos, la regla para todo aquello que fue sobretodo capaz de satisfacer la pretensión de conocimiento científico» (Ib., p. 110). En realidad, replica nuestro autor, el lenguaje «está siempre sobre nosotros» y la conciencia de cada uno no es en absoluto «la regla en la cual su ser pueda ser conmensurado» (Ib., p. 113). En efecto, aunque no existe sin la conciencia, el lenguaje no existe como con-

#### FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 573

ciencia. Es más, Gadamer declara que el lenguaje, además de ser irreductible a lo vivido consciencial del individuo, goza, sobre él, de una indiscutible primacía.

Nuestro autor ilustra esta «supremacía» de la lengua sobre la subjetividad del hablante mediante tres modos o caracteres de fondo del lenguaje. En primer lugar, a la lengua le pertenece un «olvido existencial de sí misma» en «cuanto más la lengua es viva ejecución, tanto menos se es consciente de ella» (Ib., p. 114). Tanto es así que «Ningún individuo... si habla, tiene una conciencia de su hablar» (Ib., p. 113). En segundo lugar, la lengua «no pertenece a la esfera del Yo sino a la del No-sotros» (Ib., p. 114), puesto que «quien habla una lengua que nadie entiende, no habla. Hablar significa hablar a alguien» (Ib.). En otros términos, la naturaleza propia de la lengua es el discurso, que Gadamer articula mediante la noción de juego. En efecto, el lenguaje, considerado en su concreta ejecución discursiva, implica siempre un tipo de «rapto» lúdico, en el ámbito del cual deja de ser determinante «la voluntad del individuo» (Ib., p. 115) y es preponderante, en cambio, la dinámica propia del suceso

lingüístico. Esto explica por qué en una nota del Pre-facio a la segunda edición de Verdad y método (cfr. también I fonda-menti filosofici del AA secolo, ps. 142-43) Gadamer afirma que conside-ra «del todo legítimo» el concepto de «juegos lingüísticos» (Sprachpiele) elaborado por el segundo Wittgenstein, cuyo pensamiento, ya alejado del intento de «idealización lógica del lenguaje» aún presente en el Tractatus, le parece ahora sorprendentemente cercano al del segundo Hei-degger, y revelador de una singular convergencia de resultados y de ten-dencias entre dos tradiciones especulativas tan antitéticas como la fenomenología trascendental y el positivismo anglosajón (Die phüno-menologische Bewegung, en ICleine Schriften III. Platon, Husserl, Hei-degger, Tubinga, 1972, ps. 184-86; sobre los puntos de contacto entre la hermenéutica de Gadamer y la filosofía del segundo Wittgenstein cfr., por ejemplo, H. Albert, Per un razionalismo critico, cit., ps. 177-83; V. Verra, Ontologia e ermeneutica in Germania, en «Rivista de socio-logia», 1973, ps. I II-40; P. De Vnns, Ermeneutica e sapere assoluto, cit., páginas 170-81).

En tercer lugar, la lengua presenta el carácter de la «universalidad» en el sentido ya aclarado (§975 y (976). En todas sus dimensiones, el len-guaje es por lo tanto, una entidad que va más allá del sujeto y que se deja describir, en definitiva, con el término de «juego». Pero decir que el lenguaje es juego significa afirmar que la situación lúdica representa la metáfora última de nuestro comercio con el mundo, es más, la metá-fora misma del mundo – concebido como juego infinito, o sea una ina-cabable autorrepresentación o automanifestación (Selbstdarstellung) del ser en el lenguaje.

#### 574 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

#### FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA

De este juego cósmico que es el darse histórico-lingüístico del ser, el hombre es indudablemente uno de los jugadores o de los participantes, pero no, desde luego, el autor o el conductor. En efecto, el «sujeto» o el «señor» del juego (Gadamer utiliza justamente estas expresiones (cfr. VM, ps. 133, 135, 137 y 138) no son nunca los jugadores, sino el juego mismo, o sea el ser o el lenguaje mismo: «es más bien el juego mismo quien juega, incluyendo en sí a los jugadores y haciéndose él mismo el auténtico subjectum del juego» (Ib., p. 558). Esta froma mentis «anti-sujetocéntrica» es de clara ascendencia heideggeriana (nos referimos ob-viamente al Heidegger post-Kehre), incluso si Gadamer, interpretando la revelación del ser en el lenguaje como algo total e interminable al mis-mo tiempo, está obligado a marcar las distancias no sólo con Hegel y su doctrina del saber, sino también con Heidegger y su «reductiva» con-cepción de la historia como olvido del ser (Semantik und Hermeneutik, en Aleine Schriften, III, cit., p. 259). En efecto, en nuestro autor, nocio-nes como las de «metafísica», de «olvido» y «retorno» del ser son prác-ticamente ausentes o rechazadas explícitamente. Esto no quita que también para Gadamer la realidad tienda a confi-gurarse a la medida de un juego del ser (o del lenguaje) consigo mismo. Un juego que tiene lugar a través del hombre, pero del cual él, en última instancia, es sólo un jugador jugado: «también aquí no se debe hablar tanto de un jugar con el lenguaje... como del juego que juega el propio lenguaje, el cual se dirige a nosotros, se nos ofrece y se subtrae, hace las preguntas y él mismo se da las respuestas, tranquilizándose» (VM, p. 558). Este epílogo radicalmente anti-humanístico, que se contrapone a la moderna visión del hombre como «sujeto» y que forma un todo con el mensaje substancialmente ontocéntrico de la hermenéutica gadame-riana – según la cual es siempre la realidad de la cosa y no la realidad del sujeto lo que se afirma, y la verdad no es nunca una «construcción» humana sino un hacerse «presente» del ser mismo – encuentra su prólo-go en algunos versos de R. M. Rilke, que nuestro autor ha presentado como significativo epígrafe de Verdad y método, uniendo en un único círculo de pensamiento, inicio y conclusión de su propia obra. Versos de compleja

simbología, pero de los que trasluce, al fin, como todo humano «aferrar» es un saber captar (Fangen-Aonnen) un patrimonio (Ver-mogen) que no es del hombre, sino del mundo mismo (nicht deines, einer Welt), o sea, hermenéuticamente hablando, del ser-lenguaje, tal como éste vive en sus múltiples y finitas realizaciones temporales. 979. GADAMER: RESULTADOS «PRÁCTICOS» Y «URBANOS» DE LA HERMENÉUTICA. LA RAZÓN EN LA EDAD DE LA CIENCIA.

575

El epílogo anti-subjetivístico de la hermenéutica de Gadamer, del cual se ha hablado en el párrafo anterior, se sitúa en aquel amplio frente de las filosofías anti-humanísticas y anti-conciencialísticas contemporáneas, cuyo horizonte común es la descentralización de la conciencia y la búsqueda de puntos de vista «más allá del sujeto». Un frente filosófico que tiene v.na influencia explícita de Heidegger y que encuentra en el estructuralismo francés, activo precisamente en los mismos años en que salía Wahrheit und Methode (cfr. la apreciación de Gadamer en relación con Lacan, en Retórica, ermeneutica e critica della ideologia, cit., p. 72), otras de sus manifestaciones típicas. El pensamiento de Heidegger sufre, sin embargo, según una feliz expresión de Habermas, un llamativo proceso de «urbanización», tendente a dejar a sus espaldas los filosofemas más esotéricos y anti-urbanos del pensador de la Kehre, empezando por su polémica contra la modernidad (cfr. J. Habermas, Urbanisierung der Heideggers-chen Provinz, 1979, trad. ital., en «aut-aut», 1987, ns. 217-18, ps. 21-28).

En el ámbito de este proceso de «urbanización» de la hermenéutica, Gadamer ha ido acentuando progresivamente algunos temas característicos de su obra. En primer lugar, en los escritos posteriores a Verdad y método, ha retomado y desarrollado la conexión heideggeriana entre ser y lenguaje «en una dirección en la cual se acentúa cada vez más intensamente el polo del lenguaje respecto al del ser» (G. VATTIMO, La fine della modernità, Milán, 1985, p. 138). Paralelamente, ha ido subrayando de un modo cada vez más acentuado el hecho de que el lenguaje «se da» sólo dentro de comunidades históricas concretas, bajo la forma de logos-conciencia común subyacente al entenderse social (sozialer Ein-verstandnis) de individuos pertenecientes a una misma tradición o a un mismo ethos. En segundo lugar, ha insistido de un modo cada vez más resuelto sobre la capacidad universal de la hermenéutica, mostrando cómo ésta abarca los diferentes campos de lo humano y de la sabiduría, los cuales hospedan, en su interior, una serie de inacabables problemas interpretativos. En tercer lugar, ha enfocado cada vez mejor la capacidad práctica de la hermenéutica y del saber en general, en conformidad con el principio según el cual «La ciencia no es una quintaesencia anónima de verdad, sino una posición humana frente a la vida» (Sulla possibilità di un'etica filosofica in Ermeneutica e metodica universale, cit., p. 145). Al mismo tiempo ha manifestado un vivo interés por la filosofía moral y por la ética de Aristóteles, viendo, en ella, una respuesta emblemática «a la inquietante pregunta de cómo es posible una ética filosófica, una doctrina humana sobre lo humano, sin llegar a ser un inhumano autoenorgullecimiento» (Ib., p. 161).

#### 576 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

En otros términos, persuadido de que la filosofía práctica, aun no pudiendo «substituir» la conciencia moral (cfr. VM, p. 364), debe «asumir» su parte de responsabilidad, dentro de los límites del propio saber, en determinar el punto de vista respecto al cual una cosa debe ser preferida a otra» (L'ermeneutica come filosofia

práctica, en *La ragione nell'età della scienza*, cit., p. 72), Gadamer ha ido cualificándose como uno de los protagonistas de importancia de aquel debate sobre la llamada «re-habilitación de la filosofía práctica» (*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*) que, en Alemania, ha contado con la participación de ilustres estudiosos de historia, filosofía y política (cfr. F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, en *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme, 1980, ps. 11-97); para un examen detenido de la filosofía gadameriana en relación con el modelo aristotélico cfr. A. Da Re, *L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia pratica*, cit.). En el ámbito de tal curvatura ética de su propia reflexión, dirigida a explicar el juego de correspondencias entre verdadero-bello-bien al que se alude al final de *Verdad y método* (ps. 541-59), Gadamer ha ido recuperando también la idea de «retórica», entendida como arte de la persuasión mediante los discursos, y por lo tanto como un típico saber extra-metódico basado en lo verosímil y lo probable, esto es, en nociones que representan el equi-valente de la *phronesis* aristotélica, la cual, rechazando el carácter apo-díctico de las demostraciones, se llama más bien a la «sabiduría» y al «buen sentido», admitiendo, desde el principio, el carácter problemático y transitorio de sus propios resultados.

Este resultado práctico-retórico de la hermenéutica, que parte, al modo de los griegos, de una concepción del filosofar como «ejercicio en la comunidad y para la comunidad» (G. Sansonetti, ob. cit., p. XI), está estrechamente ligado, en el último Gadamer, a una reflexión sobre el deber de la razón en la edad de la ciencia. Una reflexión que nace de la conciencia de la no preparación de la humanidad contemporánea para afrontar los problemas sociales, políticos y éticos ligados al desarrollo técnico y científico actual (cfr. *Theorie, Technik, Praxis*, en *Kleine Schriften*, IV, cit.). En efecto, convencido de que la razón no debe reducirse a pura racionalidad instrumental y eficientista (ya en una nota de *Verdad y método*, p. 322, él había declarado creer «justo» el análisis seguido por Horkheimer y por Adorno en la *Dialettica dell'illuminismo*), Gadamer llama a una «racionalidad responsable» (*die verantwortliche Vernünftigkeit*) capaz de arriesgar fines y objetivos, esto es, de soldar el ejercicio del intelecto a la praxis concreta del vivir incidiendo en los grandes retos del momento histórico presente (cfr. *Über die Macht der Vernunft*, en *Aa. Vv., Akten des AIV Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien 2-9 September 1968*, Viena, 1971, ps. 28-38). En consecuencia, insertándose en aquel particular filón del pensamiento actual

#### FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 577

que intenta responder a las diferentes expresiones del irracionalismo del novecientos mediante una llamada, diversamente comprendida, a la razón y a sus poderes, Gadamer desea la aparición de nuevas formas de racionalidad humana, haciéndose paladín de una razón «anticientifista» (no «anticientífica»), que, aun reconociendo a la ciencia una función peculiar, lucha contra sus tentaciones absolutistas y sus pretensiones de identificarse con todo lo que se puede saber. Una razón, en suma, adversa a cualquier forma de dogmatismo y abierta al reconocimiento de los derechos de aquella «conciencia común» (concretizada en la tradición viviente de los pueblos) que hace orientación ética sobre los usos y los desarrollos de los resultados de la ciencia.

Esta llamada a una racionalidad «práctica», que, aunque nutrida y substanciada de tradición, se extiende, a través del diálogo interpersonal, a la conquista de una «nueva» sabiduría adecuada a la era de la técnica y capaz de sugerir una prudente elección de lo «factible» (*das Tunliche*), está acompañada de una lúcida llamada a la solidaridad planetaria: «Estamos aún muy lejos de haber tomado todos conciencia de

que está en juego nuestro mismo destino sobre la tierra y que nadie podrá sobre-vivir, igual que como después del insensato uso de las armas atómicas, si la humanidad no aprende, al cabo de una serie de experiencias históricas sembradas quizás de aún muchas, muchas crisis y de mucho, y mucho dolor, a reencontrar, bajo el estímulo de la necesidad, una nueva solidaridad. Nadie sabe cuánto tiempo nos queda aún. Pero quizás tiene razón aquel principio que dice: para la razón nunca es demasiado tarde» (Che cos'è la prassi? Le condizioni di una ragione sociale, en *La ragione nell'età della scienza*, cit., p. 51).

#### 980. RECORRIDOS ALTERNATIVOS DE LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA.

La tesis según la cual Verdad y método de Gadamer representaría «la mayor elaboración filosófica de la hermenéutica del novecientos» (E. D. HIRSCH) no implica obviamente una especie de reducción-identificación de la hermenéutica actual con Gadamer. En efecto, antes, al mismo tiempo y después de Gadamer la hermenéutica de nuestro siglo se ha expresado también en otras figuras y en otras direcciones de investigación. Tanto es así que hoy, más que de «hermenéutica» en singular, se debería hablar de «hermenéuticas» en plural, o sea de una multiplicidad de «teorías interpretativas de la interpretación», diversas y a veces opuestas entre sí, que van por ejemplo del «personalismo ontológico» de L. Pareyson a la hermenéutica «materialística» de H. J. Sandkühler. Es más, como ya se ha mencionado (§965), la hermenéutica ha llegado a ser una espe-

#### 578 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

cie de fondo común del pensamiento actual y su área de expansión e influencia aparece por todas partes en rápido aumento.

En estos últimos párrafos, nos ocuparemos de figuras de relieve de la actual teoría de la interpretación. La primera es la de E. Betti, que encarna el frente objetivístico y metodológico (y por lo tanto anti-heideggeriano y anti-gadameriano) de la teoría de la interpretación; la segunda es la de L. Pareyson, que representa el ejemplo de una hermenéutica orientada personalísticamente y ontológicamente; la tercera es la del francés P. Ricoeur, que expresa las exigencias de una hermenéutica abierta a las sugerencias más avanzadas del pensamiento y de la cultura actuales. Por otro lado trataremos de delinear algunas de las líneas de tendencia de la hermenéutica actual, sin ambiciones de plenitud y sin pretensiones de presentar tipologías fijas o casillas rígidas de adscripción, sino más bien conscientes del carácter unilateral y provisional de la puesta al día que proponemos, la cual se limita a trazar un posible «mapa de las direcciones» de un debate aún abierto.

#### 981. BETTI.

„Emilio Betti, nació en Camerino en 1890. Después de conseguir la licenciatura en Jurisprudencia (1911) y en Letras Clásicas (1913), enseñó historia y filosofía en los “Licei”. Posteriormente fue docente de materias jurídicas en varias universidades italianas, y desde 1947, en Roma. En calidad de Gastprofessor y Visiting Professor dio cursos en los ateneos de Frankfurt, Bonn, Colonia, Hamburgo, Marburgo, El Cairo, Alejandría (Egipto), Porto Alegre, Caracas, etc. En 1955 fundó el «Instituto de Teoría de la Interpretación», en la facultad romana de Jurisprudencia. Murió en Camorciiano en el año 1968, dejando una notable cantidad de escritos que testimonian «una erudicción formidable y una cultura de altísimo calibre» (J. Bleicher,



L'ermeneutica contem-poranea, cit., p. 58). Entre los trabajos específicamente dedicados a la hermenéutica, recordamos la monumental Teoría General de la Interpretación (Milán, 1955) y el ensayo publicado en Alemania Die hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften (Tubinga, 1962, 1972). A diferencia de Heidegger, Bultmann y Gadamer, la hermenéutica de Betti, que se sitúa en la línea de Schleiermacher y de Dilthey, parte de un explícito interés metódico, que pretende «la objetividad de los resultados que se pueden alcanzar con la observación de los cánones de la hermenéutica histórica» (L'ermeneutica storica e la storicita dell'intendere, «Anales de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Bari», 16, 1961, ps. 3-28). en efecto, proponiéndose ofrecer una teoría general de la interpretación capaz de servir de metodología general para

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 579

las ciencias del espíritu, Betti va a la búsqueda de un «método» que, evitando entumecimientos acríticos, pueda garantizar la «objetividad» de la interpretación en alternativa al «subjetivismo» y al «relativismo» de las hermenéuticas filosófico-existenciales de origen heideggeriano. Un método que Betti articula substancialmente en cuatro «cánones hermenéuticos fundamentales» que se refieren sea al objeto sea al sujeto de la interpretación.

El primer canon es el llamado «canon de la autonomía hermenéutica del objeto, o canon de la inmanencia del criterio hermenéutico» (Die Hermeneutik als allgemeine, trad. ital., Roma, 1987, p. 66; Teoria generale della interpretazione, cit., ps. 304-05). Este canon prescribe el respeto de la alteridad del objeto respecto al sujeto, en homenaje al dicho de origen jurídico, a menudo mencionado por nuestro autor, según el cual «sensu non est inferendus, sed efferendus» (el significado hay que obtenerlo, y no imponerlo). El segundo canon es el llamado «canon de la totalidad y coherencia de la consideración hermenéutica» (L'ermeneutica come metodica, etc., cit., p. 67), cuya función es la de hacer presente la correlación que intercede entre las partes constitutivas del discurso... y su común referencia al todo del cual forman parte o al cual se concatenan: correlación y referencia, que hacen posible la iluminación recíproca de significado entre el todo y los elementos constitutivos» (Teoria generale della interpretazione, cit., p. 308). El tercer canon es el llamado «canon de la actualidad del entender» (Ib., p. 314 y sgs.), según el cual «el intérprete es llamado a recorrer nuevamente en sí mismo el proceso genético, y de este modo a reconstruir desde dentro y a resolver cada vez en su propia actualidad un pensamiento, una experiencia de vida, a través de una especie de transposición, en el círculo de la propia vida espiritual, en virtud de la misma síntesis con la cual lo reconoce y reconstruye» (Ib.), obviamente sin perder de vista la autonomía hermenéutica del objeto prevista en el primer punto.

El cuarto canon, el llamado «canon de la adecuación del entender, o canon de la recta correspondencia o consonancia hermenéutica», prescribe una apertura «congenial» y «fraterna» del sujeto interpretante respecto al objeto interpretado: «Si es verdad que sólo el espíritu habla al espíritu, también es verdad que sólo un espíritu de igual nivel y congenialmente dispuesto es capaz de entender de un modo adecuado el espíritu que le habla. No basta un interés efectivo por entender, por más vivo que éste pueda ser; se necesita también una apertura mental que permita al intérprete situarse en la perspectiva justa, más favorable para descubrir y entender. Se trata... de una actitud, ética y reflexiva a la vez, que bajo el aspecto negativo se pueda caracterizar como humildad y abnegación de sí y reconocer en un honesto y decidido prescindir de los propios prejuicios y hábitos mentales obstaculizadores, mientras que bajo el as-

pecto positivo se pueda caracterizar como amplitud y capacidad de horizonte, que genera una disposición congenial y fraterna hacia aquello que es objeto de interpretación» (Teoria generale della interpretazione, cit., p. 318 y sgs.). Junto a estos criterios Betti enuncia también cuatro «momentos teo-réticos» del proceso interpretativo: el «filológico», el «crítico», el «psi-cológico» (dirigido a «ahondar» en el mundo interior del autor) y el «técnico-morfológico» (dirigido a «entender el sentido del mundo objetivo-espiritual a la medida de su particular ley de formación»). Sobre la base de estos momentos, Betti formula aquellos que él cree que son los tipos fundamentales de la hermenéutica dentro de los cuales se sitúa toda posible forma interpretativa: 1) la interpretación «de reconocimiento» se fija en la comprensión o re-cognición de la obra filosófica, literaria, etc. en sí misma; 2) la interpretación «reproductiva» que se fija en reproducir y en comunicar una experiencia ajena (interpretación musical, teatral, dirección, etc.); 3) la interpretación «normativa», dirigida a ofrecer normas o directrices de acción (interpretación jurídica, religiosa, ética, etc.). El ideal de una hermenéutica objetivística y metódicamente adiestrada para impedir las degeneraciones subjetivísticas de la labor interpretativa conduce a Betti a polemizar agriamente contra Gadamer y Bultmann (cfr. G. Mura, Saggio introduttivo a E. Betti, L'ermeneutica come metodica generale, cit., ps. 30-38). Ante todo, Betti hace notar cómo Gadamer, aun remitiéndose a Kant, en realidad ha traicionado el sentido de su planteamiento crítico. En efecto, el autor de Verdad y método no se habría dado cuenta de que el problema gnoseológico, también éste subyacente a la propia teoría de la interpretación, «no es una quaestio facti: sino una quaestio iuris: es una cuestión de legitimidad, que no se resuelve a asegurar cómo de hecho sucede la actividad interpretativa, sino en saber cómo en dicha actividad nos debemos regular: es decir, qué objetos de la interpretación debe proponerse, y qué procedimientos seguir para el buen fin de la empresa» (L'ermeneutica come metodica generale, cit., ps. 98-99).

En segundo lugar, Betti acusa a Gadamer de perder de vista la auto-nomía del objeto hermenéutico y de sobrevalorar injustamente la subjetividad del intérprete, hasta olvidar que la hermenéutica no es un «arte» o una construcción personal, sino una ciencia, que, como tal, no puede basarse en aquella «ambigua palabra» que es la «pre-comprensión» la cual no hace más que abolir la alteridad de lo conocido, y por lo tanto, como sucede en Bultmann, la consistencia autónoma del objeto histórico. Además, según Betti, Gadamer «no sabría ofrecer criterios diversificados de interpretación según los diversos objetos a interpretar... y acabaría por igualar todo tipo de interpretación – filosófica, teológica, jurídica, escriturística – sobre el modelo de la interpretación artística o

#### FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 581

literaria» (G. Mura, Saggio introduttivo, cit., p. 31; para una comparación global entre Betti y Gadamer cfr. T. GRIFFERO, Interpretare. La Teoria di Emilio Betti e il suo contesto, Turín, 1988, ps. 202-12). En fin, contra Bultmann que ha hecho de la relación vital del intérprete con la cosa interpretada uno de los presupuestos-clave de la interpretación, y contra Gadamer, que ha subrayado la prioridad del momento aplicativo, Betti, poniendo en guardia contra modos de pensar que, a su parecer, «abren las puertas del arbitrio subjetivo» (L'ermeneutica come metodica generale, etc., cit., p. 98), se esfuerza en distinguir entre: a) la Bedeutung, o sea el «significado» objetivamente reconstruible de un hecho histórico y la Bedeutsamkeit, o sea la «significatividad» que un cierto hecho puede tener para el intérprete actual; b) la Auslegung, o sea «el entender» objetivo, y la Sinngebung, o sea la atribución o la

«dona-ción subjetiva de sentido» (que es típica, por ejemplo, de la teología, la cual, según nuestro autor, cae fuera de una teoría general de la interpretación científicamente entendida).

La obra de Betti – que culturalmente ha quedado como un «aislado» – ha encontrado un eco más bien modesto, tanto en Italia como en Alemania (a pesar de la traducción al alemán, por parte del propio Betti, de su obra). Solamente después de la muerte del estudioso se ha empezado a hablar de su obra y a considerarla como una de las expresiones notables de la hermenéutica actual. Su doctrina, sin embargo, sigue siendo objeto de valoraciones encontradas, que oscilan – en los dos extremos de la crítica – entre la exaltación de su intento neo-diltheyano de salvar la objetividad científica y metódica del comprender, y la denuncia polémica de su cientismo objetivístico filosóficamente poco agresivo y, en ciertos casos, como en la denuncia de querer perseguir a toda costa el fantasma de la objetividad histórica, críticamente «ingenua». Más recientemente, y en un tono más moderado, T. Griffero, tras los pasos de P. Szondi, ha escrito que «la teoría hermenéutica de Betti se presenta como un historicismo a medias, un perspectivismo moderado, cuya exigencia de relativa objetividad de la interpretación – aunque sea posible pensar que la derive del pathos de la certeza jurídica – representa algo urgente también para la hermenéutica actual, por lo menos para aquellos que no se contentan con el omnicompreensivo concepto de circularidad, que demasiado a menudo acaba por dispensar la interpretación de la crítica de sus propias modalidades cognoscitivas» (ob. cit., ps. 211-12).

Entre aquellos que se vinculan de hecho a los planteamientos objetivísticos de Betti, encontramos a Eric D. HIRSCH (n. 1928), autor de *Validity in Interpretation* (New Haven-Londres, 1967), el cual «quizás con mayor sagacidad y experiencia que Betti en la asunción de metodologías propias de las nuevas disciplinas lingüísticas y semiológicas, así como de criterios seleccionados de la filosofía analítica... como Betti, se preocu-

## 582 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

pa de que sean salvaguardados los criterios de la objetividad de la interpretación» (G. Mura, ob. cit., p. 37), a fines de una reconstrucción rigurosa de las «intenciones» efectivas del autor. El deseo de salvaguardar la autonomía de los textos se encuentra también, en el ámbito de un original repensamiento de las relaciones entre «teoría hermenéutica-exegética» y «hermenéutica filosófica y existencial», en el pensamiento de Bernard Lonergan (1904-1984).

## 982. PAREYSON.

Nacido en Piasco (Cuneo) en 1918, pero de origen valdostano, y muerto en Milán en el año 1991, Luigi Pareyson estudió en Turín, donde fue alumno de Augusto Guzzo. Licenciado en 1939, docente en 1943, enseñó en la Universidad de Pavía y en la Universidad de Turín, donde ocupó la cátedra de Estética, Moral y Teorética. Cofundador de «Filosofía», dirigió, desde 1957 a 1984, la «Rivista di Estetica». En el ámbito de su escuela, o en contacto vivo con su enseñanza, se han formado numerosos estudiosos italianos. Entre los nombres más conocidos mencionamos a Giovanni Vattimo y a Umberto Eco. En un período en el cual la filosofía existencialista, en el ámbito de la cultura italiana, aún impregnada de idealismo, era poco conocida (o por lo general «oída»), Pareyson fue uno de los primeros estudiosos italianos en ocuparse con rigor y competencia de dicha corriente de pensamiento, publicando, cuando contaba con poco más de veinte años, dos obras que siguen siendo «clásicas» en el campo de la historiografía sobre el existencialismo: La filo-

sofia dell'esistenza de ICarl Jaspers (1940) y Studi sull'esistenzialismo (1943). En los años siguientes, Pareyson llevó a cabo investigaciones sobre estética, historia de la filosofía y teórica. Entre los estudios sobre estética mencionamos: Estetica: teoria della formativita (1954), Teoria dell'arte (1965), I problemi dell'estetica (1966), Conversazioni di estetica (1966), L'esperienza artistica (1974). Entre los estudios históricos, que se refieren predominantemente al idealismo alemán, afrontados con renovadas perspectivas historiográficas, recordamos: Fichte (1950), L'estetica dell'idealismo tedesco (1950), L'estetica di Kant (1968), Schelling (1975), Schillinghiana rariora (1977), Etica ed estetica di Schiller (1983). Pareyson ha sido también un atento lector de Pascal (L'etica di Pascal, Turín, 1966). Los estudios teóricos están sobre todo en Esistenza e persona (1950) y en Verita e interpretazione (1971).

En la base de la actividad teórica e historiográfica de Pareyson se encuentra un preciso juicio sobre el existencialismo, concebido como resultado de la disolución de la filosofía hegeliana: «No comprendería nada del existencialismo – escribía desde las primeras páginas de Esistenza e

#### FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 583

persona – quien olvidara que éste no es otra cosa que disolución del hegelismo, es decir, del racionalismo metafísico que constituye gran parte de la filosofía moderna y que encuentra su expresión más completa y grandiosa en la filosofía de Hegel» (Turín, 1966, III ed., p. 9). Análogamente, en el ensayo Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà, que figura como introducción a la edición más reciente de Esistenza e persona (Génova, 1985), Pareyson, ofreciendo una autorrepresentación puesta al día de su propio itinerario filosófico, vuelve a insistir que el existencialismo ha sido una nueva forma de la disolución del hegelismo. Los mismos temas afrontados por Feuerbach y Kierkegaard en su polémica contra Hegel se volvían a presentar con extraordinaria eficacia, después de un siglo, sobre la escena filosófica europea, por obra del existencialismo y del marxismo; y ahora cuando el debilitamiento del positivismo imperante por algunos decenios se ha dirigido de nuevo a los problemas del hombre, aquellos temas se vuelven a presentar con renovado interés» (p. 9).

Pareyson considera, sin embargo, que la disolución existencialista del hegelismo ha quedado cogida en las redes categoriales de aquel mismo racionalismo del que ha querido ser la denuncia y la antítesis. De ahí la «ambigüedad» constitutiva del existencialismo, siempre antihegeliano y hegeliano a un tiempo, y por lo tanto incapaz, como tal, de ofrecerse como superación definitiva de la herencia idealista. En efecto, el existencialismo, por un lado, ha querido presentarse, contra Hegel, como una rigurosa filosofía de lo finito: «No ya la conciliación hegeliana de finito e infinito, sino la filosofía de lo finito... o lo finito frente al infinito; o una filosofía de lo finito que no se resuelve en el infinito, sino está frente a él y tiende a él: filosofía del hombre frente a Dios; o una filosofía de lo finito suficiente en sí mismo en su misma finitud: filosofía del hombre sin Dios» (Esistenza e persona, cit., p. 14). Por otro lado, el existencialismo ha seguido pensando lo finito a la manera de Hegel «sea que, escinda la mediación hegeliana, lo finito se ponga frente al infinito, sea que, invertida la mediación hegeliana, lo finito sea considerado en su suficiencia. Lo finito frente al infinito, esto es el hombre frente a Dios, es considerado como negativo y pecador; lo finito suficiente en sí mismo, esto es, el hombre sin Dios, es considerado como negativo y necesitado. Por ello la misma ambigüedad que subsiste en Hegel se vuelve sobre el existencialismo, el cual precisamente mientras intenta revalorizar lo finito, esto es, lo particular e individual considerado en su singularidad irreplicable e

inconfundible, se contenta con desasociarlo del infinito en el cual la filosofía hegeliana lo absorbía, pero sigue atribuyéndole el mismo carácter de negatividad que Hegel con aquella absorción le había atribuido» (Ib., ps. 14-15). En síntesis, la filosofía de la existencia, que con todo ha creído, empezando por Kierkegaard, ser la reivindicación

#### 584 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

de la persona individual e irrepetible, no ha sido capaz de satisfacer la exigencia misma de la cual ha partido (Ib., p. 15).

En un primer momento, Pareyson suponía que el existencialismo, para pensar de un modo adecuado lo finito y para efectuar de un modo radical la superación del hegelismo (sin quedar prisionero de él), habría debido tomar la forma de un «espiritualismo íntimamente renovado y modernizado» (Ib., p. 28). Más tarde, abandonando el equívoco término de «espiritualismo» (cfr. Rettifiche sull'esistenzialismo, en *Esistenza e persona*, nueva ed., cit., ps. 247-69), prefirió hablar de «personalismo ontológico», entendiendo, con esta fórmula, una filosofía que, interpretando la existencia como coincidencia de autorrelación y heterorrelación, o sea como coincidencia de la relación con sí y relación con otro, afirma que el hombre no tiene sino que es relación con el ser. Según esta filosofía, «el ser» (en sus primeros trabajos Pareyson utilizaba el término «Dios») se da sólo en el interior de aquella «relación» que constituye el hombre, de modo que: a) lo finito resultase insuficiente y positivo al mismo tiempo («no tan positivo que sea suficiente, ni tan insuficiente para ser negativo»); b) el ser resulte presente en la relación sólo en cuanto más allá de la relación, de la cual es el institutor. Este personalismo ontológico, dirigido a salvaguardar los derechos de la «persona» y del «ser», ha acentuado progresivamente la fisonomía hermenéutica de su filosofar: «Me parece claro – escribe él – que la relación ontológica originaria es de por sí hermenéutica» en cuanto «la relación ser-hombre, relación que agota la esencia misma del hombre, sólo puede representar-se como relación verdad-persona. o sea como interpretación personal: decir que el hombre es relación con el ser es como decir que el hombre es interpretación de la verdad, que cada hombre es una interpretación de la verdad. La respuesta a la pregunta “¿qué es el ser?” no consiste en una definición objetiva, explícita y completa, sino en una interpretación personal continuamente profundizada: el discurso sobre el ser es interpretativo, y como tal indirecto e interminable» (Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà, cit., p. 22 y 20).

Sobre esta base, Pareyson ha extendido el concepto de «interpretación», inicialmente elaborado en el ámbito de sus estudios estéticos (sobre cuyo valor se ha pronunciado favorablemente el propio Gadamer, cfr. VM, p. 151), del campo de la filosofía del arte al campo existencial y ontológico. En efecto, si en un primer tiempo la interpretación se configura como un conocimiento de formas por parte de personas, o sea como una experiencia cognoscitiva en la cual «el objeto se revela en la medida en que el sujeto se expresa», ahora aparece como la forma misma en la cual se presenta la unión ontológica que une el hombre al ser (relación que obviamente no es ya asimilable a la relación óptica entre sujeto-objeto). Este original injerto del hecho interpretativo sobre el te-

#### FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 585

rreno del personalismo existencial y ontológico, explica el horizonte problemático y temático en que se mueve la hermenéutica filosófica de Pareyson, substancialmente centrada sobre interrogantes de este tipo: «¿Cómo es posible filosofar si la filosofía

está siempre históricamente condicionada? ¿Cómo conciliar la ciencia histórica con la exigencia es-peculativa? ¿Es aún posible reconocer al pensamiento filosófico un valor de verdad, después de que los demistificadores (Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Dilthey) han demostrado la condicionalidad histórica, material, ideológica, psicológica, cultural»; «Y aún: el reconocimiento de una esencial multiplicidad de la filosofía ¿no comprometería irremediablemente la singularidad de la verdad? ¿es posible una concepción pluralística pero no relativística de la verdad? ¿cuál es el punto de vista en el cual puede situarse válidamente una afirmación de perspectivismo, que consiga conciliar la singularidad de sus formulaciones?» (Dal personalismo esistenziale, etc., cit., p. 10).

Pareyson trata de responder a estas preguntas sosteniendo, al mismo tiempo, la singularidad de la verdad y la pluralidad histórica y personal de sus interpretaciones en las cuales ella vive una vez y otra: «La verdad, lejos de perderse en las propias formulaciones, alimenta su... pluralidad, conservándose única e idéntica precisamente en cuanto se encarna en cada una de aquellas que sepan captarla y revelarla» (Verita e interpretazione, Milán, 1971, p. 69). El precedente estético de esta doctrina resulta claro. Por ejemplo, «también en la música la interpretación es relativa y plural a un tiempo; también en música la obra es accesible sólo en el interior de su ejecución; también en música la multiplicidad de las ejecuciones no compromete la unidad de la obra; también en música la ejecución no es copia o reflejo, sino vida y posesión de la obra; también en música la ejecución no es ni una ni arbitraria» (Ib., p. 68). Este esquema de la pluralidad e infinitud de las interpretaciones, aplicada a la ontología, hace que la doctrina hermeneútica de Pareyson, bien lejos de comportar una especie de estetización de la verdad, se configure como una «ontología de lo inacabable» dirigida a evitar los escollos opuestos de una ontología de la explicitación total (Hegel), que pretende aferrar definitivamente la verdad, y de una ontología inefable (Heidegger) que encalla frente a la ulterioridad del ser: «no habría interpretación si la verdad fuera o toda escondida o toda patente, porque tanto la total ocultación como la explicitación completa disimularían la verdad»; «La revelación supone una inseparabilidad de manifestación y de latencia... Un secreto total, que considerara hablante solamente el silencio y no concediese a la verdad otro carácter que la inefabilidad, se hundiría en el más espeso misterio, y abriría la vía al más desenfrenado arbitrio de los símbolos. Una manifestación completa que culminara en el “todo dicho” y auspiciara para la verdad una evidencia definitiva, renunciaría a aquel

## 586 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

implícito que es la fuente de lo nuevo» (Verita e interpretazione, cit., p. 88; cfr. V. Verra, Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo, en Aa. Vv., La filosofia italiana del dopoguerra ad oggi, Roma-Bari, 1985, p. 409).

Al irracionalismo de la inefabilidad total y al racionalismo de la enunciación completa, Pareyson contrapone en cambio una filosofía de la interpretación, o una filosofía de lo implícito, basada en la convicción de que «no se puede poseer la verdad si no es en la forma de deberla buscar aún» y que «la interpretación no es la enunciación completa de lo sobrentendido, sino la revelación interminable de lo implícito» (Ib., p. 90). La defensa pareysoniana de la naturaleza veritativa del pensamiento interpretante implica también, y con mayor razón, una polémica repulsa de aquellas formas nihilísticas y nominalísticas de la hermenéutica las cuales, privando a la interpretación de todo alcance relativo, acaban por disolver la verdad en su ilimitado histórico refractarse en una serie de puntos de vista relativos y subjetivos. Bien lejos de identificar la persona con la situación y el ser con el tiempo

(o la historia) Pareyson insiste en cambio sobre la diferenciación entre pensamiento «expresivo», que se limita a expresar la situación histórica, y pensamiento «relativo», el cual, junto al propio tiempo revela también la verdad. El pensamiento revelativo, en virtud de su arraigamiento histórico-temporal, comprende en sí también el expresivo, pero, al contrario de éste, que se cierra mistificatoriamente en sí mismo, se abre al mismo tiempo a la verdad: «La diferenciación que yo hago entre pensamiento revelativo y pensamiento ex-positivo – puntualiza Pareyson – es, para hablar de un modo más preciso, entre pensamiento que es ante todo revelativo y pensamiento que es solamente expresivo» en cuanto el primero «contiene necesariamente un elemento histórico y práctico, pero no por esto historicístico y praxístico», mientras el segundo «es meramente histórico y pragmático, y por lo tanto ideológico o técnico» (Ib., p. 151). Como se puede observar, mientras Gadamer «preocupado por caer en la metafísica y en la infinidad» tiende a moverse en un horizonte finitístico e historicístico (cfr. A. Da Re, ob. cit., p. 28), Pareyson se asiste a un llamativo intento de unir lo finito al infinito y salvaguardar – aun permaneciendo en el interior de una teoría de la interpretación – el espesor ontológico y el carácter trascendente o metahistórico de la verdad. Tanto es así que esta última es concebida como «única e intemporal en el interior de las múltiples e históricas formulaciones que se dan en ella» (Verita e interpretazione, cit., p. 18) y vista como madre, y no como hija, del tiempo; como fuente, y no como objeto, de interpretación. Además, mientras Gadamer se muestra interesado en sacar a la luz aquello que desde siempre «sucede» más allá de nuestra voluntad y elección, Pareyson, de acuerdo con las bases existencialísticas de su pensamiento, se muestra particularmente

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 587

atento al valor «libertad». Por lo demás, para Pareyson, a diferencia de lo que sucede en Gadamer, la verdad no es un «juego» por el que estamos «cogidos» o «jugados», ni tampoco una especie de dato que se auto-impone ópticamente al sujeto, sino una «llamada» a la cual el hombre, síntesis de actividad y receptividad, responde libremente: «Corazón y “nivel profundo” de la relación hermenéutica es la libertad, como posibilidad de la fidelidad al ser, de una respuesta activa a su llamada...» (M. Ravera, Premessa a L. Pareyson, Filosofia dell'interpretazione, antología de los escritos, Turín, 1988, p. 14).

En efecto, en los últimos años la filosofía de Pareyson ha ido organizándose explícitamente en términos de una «ontología de la libertad» radicada sobre la persuasión de que sólo la libertad precede a la libertad y sólo la libertad sigue a la libertad (cfr. A. Rosso, Ermeneutica come ontologia della liberta. Studio sulla teoria dell'interpretazione de Luigi Pareyson, Milán, 1980; y G. Modica, Per una ontologia della liberta. Saggio sulla prospettiva filosofica de L. Pareyson, Roma, 1980). Al mismo tiempo Pareyson ha manifestado una viva sensibilidad sea por la hermenéutica del mito, concebido como «interpretación primigenia de la verdad» sea por la problemática del mal. Partiendo de la idea de que «el mal no es ausencia de ser, privación del bien, falta de realidad» sino «realidad positiva en su negatividad» y de la correspondiente persuasión de que «Mal y dolor están en el centro del universo, siendo «el corazón de la realidad... trágico y doliente» (Pensiero ermeneutico e pensiero tragi-co, en Dove va la filosofia italiana, Roma-Bari, 1986, ps. 139-40), Pareyson somete a discusión todas las filosofías y las teodiceas del pasado: «Frente al mal la filosofía o lo ha negado enteramente, como en los grandes sistemas racionalísticos; o ha atenuado si no eliminado su diferenciación del bien, como en el difundido empirismo actual; o lo ha minimizado interpretándolo como simple privación y falta; o aún lo ha insertado en un orden total y armónico con una función

precisa, según una dialéctica que considera también a Satanás colaborador necesario de Dios. La teodicea ha hecho de Dios y del mal los términos de un dilema excluyente, sin comprender que ellos se pueden afirmar solamente juntos. De este modo la incandescencia y la virulencia del mal se han perdido...» (Filosofía della liberth, Génova, 1988, ps. 15-16). A estos es-quemas de pensamiento él contrapone en cambio una teoría que, dife-renciando el dolor del mal, concibe a Dios como libertad que, aun ven-ciendo las tinieblas, conserva en sí una huella de la negatividad debelada: ¿Qué otra cosa es Dios sino victoria sobre la nada y sobre el mal, la posi-tividad originaria que ha aplastado la potencia de la negación? Pero es aquí donde se presenta un elemento perturbador y desconcertante: el mal en Dios. La espléndida y fulgurante victoria divina está como velada por una cortina de aspecto neblinoso y oscuro. Precisamente para ser posi-  
588 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tividad Dios ha tenido que conocer la negación y experimentar lo negati-vo. Precisamente para descartar la posibilidad negativa él ha tenido que tenerla presente...» (Ib., p. 25 y sgs.).

### 983. RICOEUR.

Paul Ricoeur nació en Valence en el año 1913. Después de haber enseñado en los Liceos, en 1949, sucedió a Jean Hyppolite en la cátedra de Filosofía General de la Sorbona. Amigo de E. Mounier, fue colabo-rador en la revista «Esprit». En los últimos años ha dividido su activi-dad docente entre la Divinity School de la Universidad de Chicago y la Universidad parisina de Nanterre. Gracias a sus numerosas y activas in-tervenciones en el debate filosófico internacional, ha acabado por impo-nerse como uno de los hombres más representativos de la cultura actual. Entre sus obras recordamos: I Carl Jaspers et la philosophie de l'existence (1947) ; Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du Mystetere et phi-losophie du paradoxe (1948) ; Philosophie de la volonté, I, Le volontaire et l'involontaire (1950), II, Finitude et culpabilité, 1, L'homme faillible (1960), 2, La symbolique du mal (1960); De l'interpret'ation. Essai sur Freud (1965); Le conflit des interprétations (1969); La Métaphore vive (1975) ; Temps et récit, I, II, III (1983-85) ; Du texte a l'action. Essais d'her-méneutique II (1986).

Partiendo de la fenomenología de Husserl, del cual ha sido traduc-tor, y del existencialismo de Jaspers y Marcel, a los cuales dedicó sus primeros estudios, Ricouer ha visto, en el ejercicio de la fenomenología, una especie de «fil conducteur dans le labyrinthe humain» (Le volontaire et l'involontaire, París, 1950, p. 7), destinado a desembocar en un pen-samiento «reflexivo» dirigido a una repropiciación del hombre en la ple-nitud de su ser: «la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan este esfuerzo y este deseo» (Della interpretazione. Saggio su Freud, Milán, 1967, p. 62; cfr. también Mérmeneutique et réflexion, en «Archivio di filosofia», 1862, p. 31). De ahí la renuncia a una definición «monádica» de la verdad y del ideal dialógico de un «filosofar en común» dirigido a hacer «cohabitar» (mediante una síntesis conceptual creativa y no ecléc-tica) autores y movimientos distintos como Husserl y Marcel, Spinoza y Hegel, Marx y Nietzsche, los fenomenólogos de la religión y Lévi-Strauss, Gadamer y Habermas, Aristóteles y Heidegger, el psicoanálisis y la filosofía analítica: «La verdad manifiesta el ser en común de los fi-lósofos. La philosophia perennis significaría entonces que existe una co-munidad de investigación... un filosofar en común» (Ffistoire et Vérité, París, 1955, p. 56).



En un primer momento de su complejo y multidireccional itinerario filosófico, representado sobre todo por *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur, partiendo de la concepción del individuo como síntesis abierta de lo involuntario y de lo voluntario (p. 8), delinea una fenomenología existencial dirigida a ofrecer, mediante una eidética de la voluntad y de las estructuras fundamentales de lo humano (como proyecto, motivo, necesidad, esfuerzo, emoción, carácter), una fotografía preliminar del misterio de la existencia encarnada. En un segundo momento, representado sobre todo por *Finitude et culpabilité*, Ricoeur profundiza los temas antropológicos de la finitud y de la culpa. En *L'homme faillible* (primera parte de la obra) teoriza una filosofía que encuentra su propio engarce en la «pathétique de la misere», expresión con la cual indica el sentimiento (o pathos) que el hombre tiene de sí mismo y de su propia situación. Un pathos que sirve de fuente pre-filosófica de la filosofía misma (trad. ital., Bolonia, 1970, p. 73). Viendo en la persona una síntesis de carácter y felicidad, o sea una síntesis práctica de finito e infinito (Ib., p. 149; cfr. M. BUZZONI, Paul Ricoeur. *Persone e ontologia*, Roma, 1988, p. 22), Ricoeur insiste en los atributos de la desproporción, intermediedad, fragilidad y falibilidad que cualifican al hombre: «La idea de “desproporción” nos parece satisfacer la exigencia de una ontología directa de la realidad humana, que desarrofla sus propias categorías sobre el fondo de una ontología formal del alguna cosa en general; el concepto de limitación en general pertenece a dicha ontología formal, pero no se pasa por especificación de la limitación de alguna cosa a la limitación del hombre; es necesario añadir las categorías propias de la realidad humana. Tales categorías propias de la limitación humana se liberan directamente de la relación desproporcionada entre finitud e infinidad; es esta relación entre “el ser y la nada” o, si se prefiere, el “grado de ser”, la “cantidad de ser” del hombre. Es esta relación lo que hace de la limitación humana el sinónimo de la falibilidad» (*Finitude et culpabilité*, cit., ps. 228-29), «Esta limitación es el hombre mismo. No pienso directamente en el hombre, sino que lo pienso en composición, como el “mixto” de la afirmación originaria y de la negación existencial. El hombre es la Alegría de Sí en la tristeza del finito («L'homme c'est la joie du Oui, dans la tristesse du fini») (Ib., p. 235; texto en francés, p. 156). En *Le symbolique du mal* (segunda parte de *Finitude et culpabilité*), después de haber mostrado cómo la falibilidad encierra en sí aquella posibilidad del negativo (Ib., p. 239), la cual hace que la humanidad del hombre sea «l'espace de manifestation du mal» (Ib., p. 60; texto en francés p. 14), Ricoeur llega a una amplia hermenéutica de las formas múltiples y multívocas a través de las cuales el hombre, en el curso de los siglos, ha representado el mal y la culpa. Formas que se indentifican con los mitos y con los símbolos, entendidos como cifras de la profundidad

#### 590 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

humana que ofrecen material a la filosofía («Le symbole donne a pen-ser»), la cual se refiere siempre a una realidad que ya ha sido comprendida, pero aún no aclarada e interpretada, a través de la reflexión. En otras palabras, puesto que existe toda una riqueza anterior al discurso filosófico de la cual este último debe apoderarse, la filosofía, según nuestro autor, «puede reencontrarse a sí misma “interpretando” los diversos contenidos que el mundo de la vida en general, y de la cultura en particular, le ofrecen» (Francesca G. Brezzi, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice de Paul Ricoeur*, Bolonia, 1969, p. 6).

La tesis ricoeuriana de la recíproca integración de filosofía reflexiva y ejercicio hermenéutico, ya explícitamente presente en *Finitude et culpabilité* («Este discurso...

recibe de la simbólica del mal un nuevo im-pulso y un gran enriquecimiento; esto es, sucede, pero al precio de una revolución de método, que está constituida por el recurso a la hermenéutica, o sea por las reglas de la interpretación aplicada al mundo de los símbolos» ps. 58-59) es recogida y profundizada en *De la Interpretación. Ensayo sobre Freud* (1965), donde la atención hacia el problema hermenéutico se traduce en una reflexión original sobre el modelo interpretativo propuesto por la psicología de lo profundo. Ricoeur parte de la idea de un «contragolpe» del psicoanálisis sobre la filosofía, consistente en la de-construcción del Cogito y de sus falsas evidencias. En efecto, llevando su contestación al punto preciso en el cual Descartes había creído encontrar la tierra firme de la certeza, esto es, enseñándonos a dudar de la conciencia (así como el autor de las «Meditaciones» nos había enseñado a dudar de las cosas) Freud habría producido la «crisis» de la filosofía del Cogito y habría estimulado la aparición de una nueva filosofía del hombre y del sujeto capaz de hacer de la conciencia ya no un dato (el ser consciente, el «Bewusstsein») sino una tarea (el devenir consciente, el «Bewusstwerden»).

En particular, Ricoeur está convencido de que después de Freud se ha delineado la posibilidad de una doble lectura de la psique: una desde el punto de vista de la arqueología del sujeto y otra desde el punto de vista de la teleología del sujeto: «Después de haber dicho: no me comprendo a mí mismo leyendo a Freud, si no es formando la noción de arqueología del sujeto – ahora afirmo: no comprendo la noción de arqueología si no es en su relación dialéctica con una teleología» (*Della interpretazione, etc., cit.*, ps. 504-05). La primera se manifiesta en un movimiento analítico y regresivo hacia el inconsciente (entendido como orden de lo arcaico y de lo primordial). La segunda se expresa con un movimiento sintético y progresivo hacia el espíritu (entendido como orden del deber-ser futuro). La arqueología del sujeto (el término deriva de Merleau-Ponty) encuentra su modelo en la interpretación psicoanalítica de la cultura y se propone explicar las figuras sucesivas con aquellas

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 591

anteriores (el Edipo). Su presupuesto es que el hombre es el ser destinado a ser presa de su infancia. La teleología del sujeto encuentra su modelo en la Fenomenología del Espíritu de Hegel y se propone explicar las figuras anteriores con las posteriores. Su presupuesto es la conciencia como tarea, o sea como verdad asegurada sólo al final del proceso.

Ricoeur considera que estas dos distintas lecturas de la psique, que nacen de la estructural «duplicidad de sentido» (double sens) de los símbolos – una que conduce a la arché del inconsciente y otra que lleva al télos del espíritu – deben articularse entre sí según una relación (dialéctica) de complementariedad capaz de superar la estática alternativa entre una hermenéutica desmitificadora típica de aquellos que Ricoeur, con una expresión destinada a tener fortuna, denomina «maestros de la sospecha» (Marx, Nietzsche y Freud), y una «hermenéutica restauradora», típica de los filósofos que tienden a salvar el alcance revelativo y veritativo de los símbolos en relación con la existencia de lo Sacro: «La dialéctica de la arqueología y de la teología es el verdadero terreno filosófico sobre el cual puede comprenderse la complementariedad de las dos hermenéuticas irreductibles y contrapuestas aplicadas a las formaciones mítico-poéticas de la cultura» (*Ib.*, p. 504).

La realización de este programa está confiada a *El conflicto de la interpretación* (1969), el escrito en el cual la curva «hermenéutica» del pensamiento de Ricoeur alcanza su cumbre. Explicando a nivel estructural aquella conexión entre símbolo e interpretación que representa la circunscripción genética que lo ha dirigido hacia la hermenéutica, él escribe: «Llamo símbolo a toda estructura de significación en la cual

un sentido di-recto, primario, literal, designa por excedente otro sentido indirecto, secundario, figurado, que puede ser aprehendido sólo a través del pri-mero. Esta delimitación de las expresiones de sentido doble constituye propiamente el campo hermenéutico. De rebote, el concepto de interpre-tación recibe también una acepción determinada. Propongo de darle igual extensión que al símbolo: diremos que la interpretación es el trabajo men-tal que consiste en descifrar el sentido escondido en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implícitos en la significación li-teral. Mantengo así la referencia inicial a la exégesis, o sea a la interpre-tación de los sentidos escondidos. Símbolo e interpretación llegan a ser así conceptos correlativos; hay interpretación allá donde hay un sentido múltiple, y es en la interpretación donde la pluralidad de los sentidos se hace manifiesta» (Ib., p. 26). Sin embargo, puesto que la interpretación se especifica en una multiplicidad conflictiva de modelos interpretativos, resulta indispensable una acción de «arbitraje» dirigida a contrastar sus «pretensiones totalitarias» y, al mismo tiempo, justificar cada uno de ellos en los límites de la «circunscripción teórica que les es propia» (Ib., página 28).

## 592 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

En el cuadro de este programa, Ricoeur toma posición (además de frente al psicoanálisis) también frente al estructuralismo y el heideggerismo. Según nuestro autor, el estructuralismo es perfectamente legíti-mo cuando opera en el ámbito que le es propio (el de las estructuras in-conscientes) mientras que llega a ser insostenible cuando pretende invadir el sector de la hermenéutica. En efecto, entre modelo estructural y mo-delo hermenéutico existen profundas diferencias, en cuanto «la explica-ción estructural se basa en 1) un sistema inconsciente, 2) constituido por diferencia y oposiciones [basadas en deshechos significativos] 3) in-dependientemente del observador. La interpretación de un sentido trans-mitido consiste en la 1) recuperación consciente 2) de un fondo simbó-lico superdeterminado 3) por parte de un intérprete que se sitúa en el mismo campo semántico que aquello que él comprende y que se pone así dentro del “círculo hermenéutico” » (Ib., p. 69). Por lo que se refiere a Heidegger, él define «por lo breve» su filosofía del Verstehen, puesto que, rompiendo con los debates de método, se sitúa «inmediatamente» sobre el plano ontológico: «La pregunta: ¿en qué condiciones un sujeto cognoscente puede comprender un texto o la historia?, es substituída por la pregunta: ¿qué es un ser, cuyo ser consiste en el comprender? El pro-blema hermenéutico se convierte de este modo en una provincia de la Analítica de este ser, el Dasein, que existe en el acto de comprender» (Ib., p. 20). También Ricoeur tiene la ambición de «llevar la reflexión al nivel de una ontología» (Ib.). Sin embargo, rechazando la estéril antítesis en-tre una ontología de la comprensión y una epistemología de la interpre-tación, él prefiere seguir un camino «más tortuoso y fatigoso», que pasa por tres etapas: el plano semántico, el reflexivo y el ontológico: «Aque-llo contra lo que me opongo, si queréis, es una ontología separada que haya roto el diálogo con las ciencias humanas. He aquí lo que me ha sorprendido un poco en Gadamer. Entre verdad y método, creo, es ne-cesario buscar un camino porque la filosofía siempre ha muerto todas las veces que ha interrumpido su diálogo con las ciencias... el problema del filósofo es quizás el de dejar el plano epistemológico para alcanzar el plano ontológico, pero después volver a él. Sabéis, es Platón quien dice que nada es más fácil en filosofía que la dialéctica ascendente, pero al filósofo se le espera en la dialéctica descendente» («A colloquio con Ricoeur», Apéndice a O. Rosst, Introduzione alla filosofia di Paul Ri-coeur. Dal mito al linguaggio, Bari, 1984, ps. 176-77). Una función análoga de «arbitraje» Ricoeur también la ha ejercido en relación con el

debate acerca de «la hermenéutica y la crítica de la ideología» (§991), intentando salvar, más allá de cualquier síntesis me-cánica entre las posiciones de lucha, aquellos que para él son los núcleos irrenunciables de verdad presentes en los respectivos planteamientos: la ineludible «pertenencia» a la historia y a la tradición (de Gadamer) y el

## FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 593

empeño «crítico» de la distanciaci3n de la situaci3n hist3rica (de Ha-bermas).

A partir de los a1os setenta Ricoeur se ha concentrado sobre todo en las problemáticas relativas al texto, al lenguaje y a la metáfora, ba-tiéndose – en antítesis a la doctrina (estructuralista) del lenguaje como conjunto cerrado y formalizado de signos – a favor de una concepci3n de la complejidad viviente del hablar humano, capaz de explicar los aspectos creativos del lenguaje, en particular los de la metáfora poética, considerada como algo "vivo", que, abriéndose «sobre nuevas dimensiones, sobre nuevos horizontes de significaci3n» descubre, y al mismo tiempo produce, nuevos aspectos de lo real (*La métaphore vive*, París, 1975. p. 315). En una fase más reciente, Ricoeur se ha detenido sobre las formas de la narraci3n, sometiendo a crítica, con una amplia y arti-culada investigaci3n, las relaciones que concurren entre existencia, temporalidad y narraci3n (*Temps et récit*, I, II, III, París, 1983-85).

Las enciclopédicas investigaciones de Ricoeur no deben hacernos perder de vista el hecho de que todas ellas derivan del ya mencionado pro-yecto originario de captar al hombre en su esfuerzo por existir. «Esfuer-zo» que no es interpretado en la forma (idealística) de una libre y absoluta auto-producci3n espiritual, sino en la forma (existencialística) de un pro-yecto de ser finito. En efecto, según Ricoeur, el esfuerzo humano, si por un lado depende del inconsciente (del cual solamente emerge el yo), por otro lado depende de «una raíz absoluta de existencia y significaci3n, de un eschaton, de una ultimidad hacia la cual apuntan las figuras del espíritu» (*Il conflitto della interpretazione*, cit., p. 347). Tanto es así que la hermenéutica de Ricoeur, la cual se propone pasar a través de una «ar-queología» y una «teleología» del sujeto, culmina en una «escatología», en el ámbito de la cual lo Sacro toma el puesto del saber absoluto hege-liano, sin ser, sin embargo, su substituto, en cuanto «su significado sigue siendo escatológico y no puede ser nunca transformado en conoci-miento y en gnosis» (*Ib.*, ps. 346-47). Por lo demás, puntualiza Ricoeur, una de las razones por las cuales el proyecto de un saber total fracasa es el problema del mal, cuyos símbolos «resisten» a todo asalto especu-lativo: «el jaque de todas las teodiceas, de todos los sistemas que con-ciernen al mal, prueba el jaque del saber absoluto en sentido hegeliano» (*Ib.*, p. 347).

Todo lo que se ha dicho hace plausible la idea de una substancial vo-caci3n «ontológica» del pensamiento de Ricoeur, presente en sus prime-ros escritos. Una vocaci3n que no nace tanto del interés por una teoría del ser, en cuanto tal, sino por la necesidad de proceder más allá del pan-lingüismo de tanta filosofía actual, para reencontrar (más allá del pa-réntesis antropocéntrico moderno) la relaci3n del hombre con el ser y con la Transcendencia: «En mi batalla contra el estructuralismo he lu-  
594 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

chado siempre, en efecto, contra la idea de un lenguaje que hablaría sólo de sí mismo... la idea de que el lenguaje es siempre sobre alguna cosa, he aquí, a mi parecer la yesca ontológica de mi trabajo»; «el lenguaje no es en sí mismo un mundo; está sometido a un mundo, remite a un mundo. Hay por lo tanto una necesidad de ontología» («A colloquio con Ricoeur», Apéndice a O. Rosst, ob. cit., p. 169). Esta apertura en rela-ci3n con la ontología, a la cual Ricoeur declara querer dedicar sus

últimos esfuerzos («mi problema es ahora el de elaborar esta ontología... estoy dispuesto, en efecto, a escribirla. Pero no sé si la acabaré», Ib.) se repite también en relación con los tomos de Temps et récit: «Yo he insistido sobre todo, en mi trabajo sobre el récit, sobre las formas narrativas en general, sobre los aspectos no lineales del tiempo, y he aquí la relación con la ontología» (Ib., p. 179).

Una ontología que, en la intención de Ricoeur debería, ante todo, hacer el paso de una «primera» revolución copernicana, basada en la primacía moderna de la subjetividad, y una «segunda» revolución copernicana, capaz de llevar la subjetividad al ser, sin volver por ello a un mundo de objetos, sino situando la subjetividad en las debidas proporciones con el ser. En conclusión, el permanente interés de Ricoeur por el ser del sujeto (y por sus obras) no excluye, sino que implica, el permanente interés por el ser en cuyo interior (el mundo), o en cuya dependencia (lo Sacro), el sujeto se encuentra existiendo concretamente.

#### 984. NOTA SOBRE LOS DESARROLLOS RECIENTES DE LA HERMENÉUTICA:

ENTRE CRÍTICA DE LA IDEOLOGÍA (HABERMAS), FILOSOFÍA ANALÍTICA, EPISTEMOLOGÍA, CIENCIAS HUMANAS Y CRÍTICA LITERARIA.

El proceso de «urbanización» de la hermenéutica post-heideggeriana y su tendencia a ser una Koiné del pensamiento contemporáneo (en el sentido ya explicado), se ha concretizado en una relación multidireccional y multiforme con otras expresiones de la cultura filosófica actual: la crítica de la ideología, la filosofía analítica, la epistemología, las ciencias humanas y la crítica literaria.

El encuentro-choque entre hermenéutica y crítica de la ideología, anticipado por Habermas en *Conoscenza e interesse* (1968), ha dado origen, en los años setenta, a una amplia discusión, análoga, por la vivacidad y la amplitud de los temas discutidos, a la polémica entre Adorno y Popper sobre el método a utilizar en sociología (1960). El dossier de todo el debate ha sido recogido por Habermas, y publicado en 1971 con el título *Hermeneutik und Ideologiekritik*, con intervenciones, además de Habermas, de Gadamer, de Karl-Otto Apel, de Claus von Bormann,

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 595

de Rüdiger Bubner y Hans Joachim Giegel. El punto de partida de Habermas, como el de los otros fautores de la crítica de la ideología, es la constatación de la existencia, en el ámbito de nuestra sociedad, de una comunicación intersubjetiva «torcida» en contraste con el ideal de un «recto vivir». En otros términos, Habermas opina que las relaciones comunicativas presentes se desarrollan fundamentalmente bajo la insignia de la mentira, de las medias verdades, de la falsa conciencia, de la manipulación del pensamiento, del engaño, de la desigualdad, etc., o sea de un modo antitético al modelo teórico de una comunicación intersubjetiva basada en la verdad, en la libertad, en la no-violencia y en la igualdad. Según Habermas (y los otros críticos) las causas de estas «perturbaciones» de la comunicación no residen, idealísticamente, en la comunicación o en el lenguaje en cuanto tales, sino materialísticamente, en fuerzas reales extralingüísticas (Realfaktoren) subyacentes en la comunicación misma, o sea en aquellas «expresiones no-verbales de la vida» que son las relaciones concretas de poder y de dominio vigentes en una determinada sociedad histórica.

De este modo, así como el psicoanálisis trata de remontarse desde los efectos del comportamiento perturbador de los neuróticos a las causas que los han producido, procediendo desde el plano superficial de la conciencia al profundo de las

pulsaciones removidas, también la hermenéutica crítica trata de remontarse de los efectos concien- ciales y lingüísticos de la comunicación torcida a las cuasas extraconciencia- les y extralingüís- ticas que se encuentran en su base. En otros términos, la hermenéutica crítica, en cuanto «crítica de las ideologías», actúa, en el amplio campo social, de un modo análogo al que el psicoanálisis actúa en el campo in- dividua- l, caracterizándose como una hermenéutica de lo profundo (Tie- fenhermeneutik) dirigida a no ocultar aquello que está detrás de la co- municación torcida y sus intentos de relación secundaria. Obviamente, esta hermenéutica de lo profundo puede denunciar las «distorsiones sis- temáticas» que constituyen el amplio campo de las ideologías (= representaciones falsas de una realidad falsa) sólo a condición: 1) de presuponer un determinado modelo verdadero de sociedad y de comuni- cación; 2) de asumir, frente a la hermenéutica ordinaria, la forma de una meta- hermenéutica crítica de las deformaciones del (pseudo)-diálogo social. A este propósito, las afirmaciones de Habermas son insistentes y explícitas: «Una hermenéutica que ha llegado a comprenderse crítica- mente, que distingue entre visión y ceguera, acoge en sí el conocimiento meta- hermenéutico de las condiciones de posibilidad de la comunicación sistemáticamente deformada»; «Si, a fortiori sucede que la comprensión no es indiferente a las ideas de la verdad, con el concepto de una verdad que se mide por el acuerdo idealizado, alcanzado en la comunicación ili- mitada y no autoritaria, debemos anticipar al mismo tiempo la estructu- 596 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

ra de una convivencia en una comunicación de la cual esté ausente toda coacción»; «Por lo tanto la comprensión crítica del sentido debe preten- der de sí misma la anticipación formal de la verdadera vida»; «Podemos incluso decir que incluye la idea de la madurez [Mündigkeit]. Sólo la an- ticipación formal del diálogo idealizado como de una forma de vida a realizar en el futuro garantiza el acuerdo portante último contrapuesto al que existe de hecho, que nos une preliminarmente y en base a la cual todo acuerdo de hecho, si es falso, puede ser criticado como falsa con- ciencia» (Mermeneutik und Ideologiekritik, cit., ps. 153-55),

Obviamente, esta hermenéutica crítica se cualifica, por su naturale- za, como c Como se ve, la meta- hermenéutica crítica de Habermas (de evidente origen frankfurtés representa una línea de pensamiento bien distinta de la hermenéutica de Gadamer. En efecto, la Replica de este último (Ib., ps. 283-318) no hace más que sacar a la luz «dos diversos modos funda- mentales de hacer y entender la filosofía misma, que se podrían fijar en esta interrogación: el pensamiento en su raíz, ¿está condicionado por los efectos históricos, por lo cual no puede concretizarse si no es en un com- prender que está insuperablemente señalado por la finitud, o es capaci- dad crítica incesantemente activa contra la “falsa conciencia”, que, a través de la reflexión, desenmascara detrás de la comunicación desviada el ejercicio de un dominio y de una violencia?» (G. RIPAMONN t, Edi- torial a la trad ita- l. de Ermeneutica e critica dell’ideologia, cit., p. 9). Interrogación que se concretiza a su vez en estos términos: «¿,puede la hermenéutica justificar en el interior de sí misma la asunción de la di- mensión crítica? O bien: la teoría crítica, ¿puede en última instancia pa- sar sin presupuestos hermenéuticos? (Ib.). En otras palabras, el proyec- to mismo de una crítica de la ideología parece contraponerse, de modo FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 597

irremediable, a los planteamientos de fondo de la hermenéutica, según la cual, dada la radica- l historicidad del sujeto comprendente (además de la del objeto comprendido) se derrumba inmediatamente el mito de un punto de vista absoluto (meta-

hermenéutico y meta-ideológico) desde el cual considerar la realidad. En efecto, ¿donde residirá el pretendido punto de vista no-ideológico desde el cual considerar las ideologías? ¿Quién podrá presumir de poseer el absolutus Wissen y de encontrarse en la parte verdadera del curso de la historia? Dicho de otro modo: «Para aquellos teóricos que aún tienen un componente interpretativo en su crítica de la ideología, emerge un punto importante, que requiere aclaraciones: ¿cómo pueden justificar su propio punto de observación y su pretensión de co-nocer mejor? Deben evidenciar criterios para diferenciar la conciencia verdadera de la falsa; y no sólo esto, sino que la posición que ellos asumen, de árbitros de las concepciones ajenas, contiene una oculta tendencia elitista» y esto en detrimento de sus tendencias «democráticas» (G. Bleicher, *L'ermeneutica contemporanea*, cit., p. 179).

La conciencia explícita de estas dificultades ha hecho extremadamente arduos los intentos de acuerdo filosófico entre las dos corrientes de pensamiento. En efecto, si bien no han faltado intentos de «integrar» eclécticamente los respectivos planteamientos de la hermenéutica y de la crítica de la ideología en una especie de super-sistema basado en el ideal de una «transformación de la filosofía» (Apel), o bien intentos de defender la «complementariedad» heurística de las dos direcciones (v. Ricoeur) mediante un esfuerzo que intenta salvaguardar, sea la dimensión crítica de la hermenéutica (y por lo tanto la «capacidad meta-hermenéutica de la crítica») sea la dimensión hermenéutica de la crítica (y por lo tanto el «alcance meta-crítico de la hermenéutica»), con el tiempo ha aparecido cada vez más claro, más allá de cualquier proyecto sincretístico, que «la crítica de la ideología de tipo frankfurtés sólo puede funcionar asumiendo como criterio un Grund de algún modo absoluto, declarado exento de toda limitación ideológica (como, en el marxismo clásico, la conciencia de la clase obrera no es invalidada por la ideología, sino que ve la verdad); mientras que para la hermenéutica cualquier crítica puede ejercerse sólo a partir de un horizonte histórico-cultural determinado (pero entonces es la misma noción de ideología la que entra en crisis)» (G. Vat-TIMO, *Postilla 1983 a VM*, p. xxxiv). Todo esto explica por qué el debate entre hermenéutica y crítica de la ideología, también en relación con las transformaciones del pensamiento de Habermas y al reflujo del marxismo teórico, ha ido decreciendo progresivamente y perdiendo intensidad, sin ofrecer, al mismo tiempo, instrumentos eficaces de solución del impasse que lo ha caracterizado desde el principio. Por lo demás, la misma afirmación, a la izquierda de la hermenéutica crítica (juzgada aún «idealística» y «burguesa»), de una hermenéutica «materialística»

## 598 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

como la de A. Lorenzer y de H. J. Sandkühler (que se autopresenta como subsistema científico de la dialéctica materialística) no hace más que confirmar el entramado lógico y epistemológico dentro del cual se desarrolla la relación neomarxismo-hermenéutica.

Otra significativa dirección de la hermenéutica está representada por el encuentro, todavía in fieri, entre historicismo continental y filosofía analítica anglosajona, que intenta realizarse sobre todo en el ámbito de una teoría de los actos lingüísticos y de una acentuación del aspecto pre-formativo (o sea finalizado en el actuar) del lenguaje respecto al denotativo (o sea constataativo-descriptivo) privilegiado por las corrientes neo-positivísticas (cfr. M. Ferraris, *Aspetti dell'ermeneutica del Novecento*, en *¿. Vv.*, *Il pensiero ermeneutico*, cit., ps. 251-53, y Id., *Storia dell'ermeneutica*, cit.). El documento más significativo de esta tendencia a la «fusión entre tradiciones» (no falta de aporías y de puntos de fricción) es el volumen de Richard Rorty *Philosophy and Mirror of Nature* (Princeton, 1979) que ve en Dewey, Wittgenstein y Heidegger a los

maestros de una común, por más que diversificada, superación del concepto descriptivo-denotativo de verdad a favor de un concepto preformativo (sobre Rorty cfr. §1060 y sgs.). Esta convergencia entre «hegelianos» y «kantianos» (utilizando la terminología de Rorty) vincula, o se conecta a su vez, con el cuadro más amplio de las relaciones entre hermenéutica y epistemología. Una relación que se especifica y se ramifica en un campo de problemas que, por el propio modo en que se plantean, reflejan la multiplicidad de las tradiciones hermenéuticas: la hermenéutica, ¿es una anti-epistemología o una metódica objetiva? ¿Es una reflexión sobre las condiciones no epistemológicas de la epistemología o un tipo de super-gnoseología unificadora de hermenéutica científica crítica de la ideología? ¿Es el elemento propulsor de un renovado proyecto enciclo-pédico que se remite a un Hegel recuperado después y más allá de la disolución existencialista del saber absoluto, o más simplemente una actividad extrametódica (pero no anti-metódica) que requiere eficaces formas de contacto con la metodología y la epistemología, bajo la enseña de una posible complementariedad, aunque sea diversamente entendida? Como se observa a partir de estas interrogaciones, se trata de un debate extremadamente intenso, complicado por los desarrollos recientes de la epistemología y por las diferentes formas de entender las nociones mismas de «epistemología» y de «hermenéutica».

El encuentro entre hermenéutica y el amplio sector de las «ciencias humanas» constituye otro de los elementos integrantes del proceso de «urbanización» de la hermenéutica post-heideggeriana, incluso si la hermenéutica «ya no aspira, como sucedía en la época de Dilthey, a un rol de sistemática de las ciencias del espíritu», en cuanto los desarrollos de la hermenéutica del novecientos han minado la base de semejante pre-

#### FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 599

tensión, denunciando el residuo de panlogismo y enciclopedismo hegeliano aún presente en el proyecto de Dilthey (M. Ferraris, cit., p. 258). La relación entre hermenéutica y ciencias humanas tiende más bien a asumir el aspecto de la complementariedad (como sucede por ejemplo con Ricoeur) o de la conciencia crítica, o sea de la conciencia, por parte de la hermenéutica, de los presupuestos extracientíficos y extrametódicos de tales ciencias y de la imposibilidad de cualquier objetivismo «ocultar» ilusoriamente convencido de poder abstraerse a los esquemas de naturaleza filosófica o de poder prescindir de las distintas condiciones históricas, culturales, sociales, etc. Típico, en este sentido, es el discurso de Jacques Derrida (cfr. cap. XI), el cual, después de haber denunciado los inevitables «compromisos» del análisis estructural (sobre todo de Lévi-Strauss) con la metafísica y con toda una serie de presupuestos inexplicables, excluye todo arrogante e ingenuo «salto fuera de la filosofía», sosteniendo que las ciencias humanas, sin excluir a ninguna, hablan el lenguaje de la filosofía y lo hablan de modo tanto más acentuado cuanto más pretenden eximirse de él. «La salida fuera de la filosofía – declara Derrida asestando un golpe mortal a un cierto antifilosofismo estructuralista – es mucho más difícil de pensar de lo que podrían imaginarse aquellos que creen haberlo realizado ya desde hace tiempo con fácil desenvoltura, cuando, en general, se han hundido en la metafísica con todo el cuerpo del discurso del que ellos pretenden haberse librado» (La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines, en L'écrit'ure et la différence, París, 1967).

Por su parte, las ciencias humanas «han encontrado en la hermenéutica una justificación teórica para la reacción al metodologismo (por lo tanto, a la excesiva sujeción a los modelos de las ciencias de la naturaleza) que ha constituido en muchos casos y tradicionalmente un límite de las humanidades» (M. Ferraris, ob. cit., p. 264).



En particular, «la entrada de la hermenéutica en el cuadro epistemológico de dichas ciencias ha subrayado principalmente los problemas de traducción implícitos en todo método y en toda descripción de una tradición distinta (en el caso de la etnología) o de nuestra sociedad y tradición (en el caso de las ciencias sociales)». Esta apertura de las mismas ciencias humanas ante la hermenéutica ha encontrado en la etnología uno de sus más significativos bancos de prueba. En efecto, es precisamente en el ámbito de esta disciplina donde aparece más evidente el límite de cualquier descriptivismo objetivístico-neutralístico, que olvida el hecho de que toda fenomenología lleva consigo una hermenéutica preliminar y que en toda descripción etnológica es inevitablemente una traducción-interpretación de lo «di-verso» en el ámbito de la cultura, que comporta – en la mejor de las hipótesis – una “fusión de horizontes”, y pone en juego tanto la tradición definida como otra, cuando nuestra propia tradición, de la cual se

## 600 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

deducen, en última instancia, los conceptos definidores de lo mismo y de lo otro» (Ib., p. 266). También en este caso, como se ve, la contraposición entre pensamiento hermenéutico y cientifismo estructuralista es neta y radical. Piénsese, por ejemplo, en el programa de Lévi-Strauss de ofrecer una perspectiva sobre los fenómenos antropológicos, de modo que se entiendan los hombres y el mundo como si estuviésemos completamente «fuera de juego», o más bien como si hubiera observadores «de otro planeta» (§943).

Otra dirección de la hermenéutica actual la constituye, además de la teología (para la cual cfr. cap. VII), la crítica literaria, la cual, sobre todo en América, ha generado una serie de escritos y discusiones todavía en curso, de los que aún es prematuro un balance filosófico y crítico. En estos trabajos, se observa entre otras cosas, un intento de recuperación de algunos conceptos-base de Gadamer en clave metodológica, como por ejemplo la noción de *Wirkungsgeschichte*, entendida no sólo como conciencia teórica de la «pertenencia» de toda investigación a un contexto de tradición que condiciona la investigación misma, sino también como necesidad operativa de integrar en la crítica literaria todo aquello que se refiere a la «fortuna» y a los «efectos» de una obra.

Este renovado salto a un primer plano, en las expresiones más recientes de la teoría de la interpretación, de las hermenéuticas filosóficas de relieve normativo y metodológico, no significa, sin embargo, que se quiera desconocer el proceso de universalización y de radicalización de la hermenéutica contemporánea, volviendo a antes de Heidegger y de Gadamer. Más bien, como ha notado Vattimo, «se certifica que el fenómeno interpretativo, una vez reconocido no como fenómeno disciplinar y especializado, sino como rasgo constitutivo de la existencia humana, no descuida estos terrenos de aplicación» (Presentazione a *¿. Vv.*, *Il pensiero ermeneutico*, cit., p. vuI) Et et, pues, más que aut-aut.

## BIBLIOGRAFÍA

965. Estudios Generales: AA. VV., *Die Neue Hermeneutik*, a cargo de J. M. Robinsos y J. Cobb, Zurich-Stuttgart, 1965; R. E. Palmer, *Hermeneutics*, Evanston, 1969; AA. VV., *Hermeneutik und Dialektik*, Tubinga, 1970; AA. VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt dM., 1971; AA. VV., *Hermeneutik als Weg heu-tiger Wissenschaft*, a cargo de V. Warnach, Salzburgo-Munich, 1971; AA. VV., *Philosophische Hermeneutik*, a cargo de O. Poggeler, Munich, 1972 (con bibliografía); AA. VV., *Esegesi ed ermeneutica*, Brescia, 1972; T. E. Seebhom, Zur

Kritik der hermeneutischen Vernunft, Bonn, 1972; H. 5. Sandkühler, Praxis und Geschichtsbewusstsein, Frankfurt dM. 1973 (con bibliografía en las ps. 438-447); H. Goettner, Logik der Interpretation. Analyse einer literaturwiss. Methode unter kritischer Betrachtung der Hermeneutik, Munich, 1973; V. Verra, Ontologia e ermeneutica in Germania, en «Rivista di sociologia», 1973, ps. 111-140; AA. VV., Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften, a cargo de R. Simon-Schaeffer y W. Zimmerli, Hamburgo, 1975; AA. VV., Storiografia ed ermeneutica, Pádua, 1975; AA. VV., Studi di ermeneutica, Roma, 1979; P. Szondi, Einführung in die literalische Hermeneutik, Frankfurt dM., 1975; J. Greimisch, Herméneutique et grammatologie, París, 1977; D. C. Hoy, The Critical Circle, Berkeley-Los Angeles-Nueva York, 1978; AA. VV., Estetica ed ermeneutica, a cargo de H. Kuenkler y R. Dottori, Nápoles, 1981; J. Figl, Interpretation als philosophis-

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 601

ches Prinzip, Berlín-Nueva York, 1982; L. Geldsetzer, Fragen der Hermeneutik der Philosophiegeschichte, en AA. VV., La storiografia filosofica e la sua storia, Pádua, 1982, ps. 67-102; P. De Vittis, Ermeneutica e sapere assoluto, Lecce, 1984; M. Ruggenini, Volonté e interpretazione. Le forme della filosofia, Milán, 1985; M. Bizzotto, Conoscere e interpretare, Vicenza, 1986; AA. VV., Le texte comme objet philosophique, Paris, 1987; G. Gusdorf, Storia dell'ermeneutica, trad. ital., Roma-Bari, 1989; G. Nicolaci, La controversia ermeneutica, Milán, 1989; G. L. Ormiston-A. D. Schrift, The Hermeneutic Tradition: from Ast to Ricoeur, Nueva York, 1986; G. L. Ormiston-A. D. Schrift, Transforming the Hermeneutic Context: from Nietzsche to Nancy, Nueva York, 1989; C. Scilironi, Note sulla semantica ontologica e sull'ermeneutica del Novecento, Pádua, 1989; G. Mura, Ermeneutica e verita. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione, Roma, 1990 (con amplia bibliografía en las ps. 441-510); M. L. Martini (a cargo de), c 966-979. Las Gesammelte Werke de Gadamer que han sido publicadas en Tubinga (1976 y sgs.). La Edito-rial Marietti esta preparando la traducción italiana de las Opere di Hans G. Gadamer (Génova, 1983 y sgs.). En traducción italiana cfr. también: Verità e metodo, a cargo de G. Vattimo, Milán, 1972; Ermeneutica e metodica universale, a cargo de U. Margiotta, Turín, 1973; La dialettica di Hegel, a cargo de R. Dottori, Turín, 1973; I presocratici, en AA. VV., Questioni di storiografia filosofica, Brescia, 1975, vol. I, ps. 13-86; Hegel e i Greci, en «Verifiche», 1979, 1, ps. 5-33 (con textos originaies); Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo, a cargo de G. Moretto, Brescia, 1980; Hegel e l'ermeneutica, a cargo de V. Verra, Nápoles, 1980; Deconstruzione e interpretazione, en «Aut-Aut», 1985, 208; Testo e interpretazione, en «Aut-Aut», 1985, 207-217, ps. 29-58; Potenza della volontà buona, en «Aut-Aut», 1981, 216-217, ps. 61-63; L'attualità del bello. Saggi di estetica ermeneutica, Génova, 1988; La ragione nell'era della scienza, a cargo de A. Fabris, con una introducción de Vattimo, Génova, 1982, 1986; La dialettica di Hegel, Turín, 1973; Hegel e l'ermeneutica, Nápoles, 1980; Deconstruzione e interpretazione, en «Aut-Aut», 1985, 208, ps. 1-11; In cammino verso la scrittura, en «Il Mulino», 1985, 300, ps. 562-574; Persuasività della letteratura, a cargo de R. Dottori, Bolonia-Ancona, 1988; Elogio della teoria: discorso e saggi, a cargo de F. Voipi, Milán, 1989. Estudios: K. O. Apel revisión a Wahrheit und Methode, en «Hegel-Studien», II, 1963, ps. 314-322; O. Poggeler, recensione a Wahrheit und Methode, en «Philosophische Literaturanzeiger», 1963, 1, ps. 6-16; G. Vattimo, Estetica e ermeneutica in H. G. Gadamer, en «Rivista di estetica», 1963, ps. 117-130; después en Id., Poesia e ontologia, Milán, 1967, ps. 167-182; Id., L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea, en H. G. Gadamer, Verità e metodo, trad. ital., Milán, 1983, ps. r-

xxxvnr; V. Vena, recensione a Wahrheit und Methode, en «Filosofia», 1963, ps. 412-418; Id., Ontologia e ermeneutica in Germania, en «Rivista di Sociologia», 1973, ps. 111-140; Id., Il problema della storia: H. G. Gadamer, en Id. (a cargo de), la filosofia dal 1945 a oggi, Turín, 1976, ps. 59-69; D. E. Linge, Dilthey and Gadamer. Two Theories of Historical Understanding, en «Journal of the American Academy of Religion» XLI, 1973, ps. 536-553; J. Vandembulcke, H. G. Gadamer. Een filosofie van het interpreteren, Brujas, 1973; D. Antiseri, A proposito dei nuovi aspetti della filosofia della storia della filosofia, en «Archivio di filosofia», 1974, 1, ps. 249-282; J. S. Hans, G. Gadamer and Hermeneutic Phenomenology, en «Philosophy Today», 1978, ps. 3-19; B. J. Hilberath, Theologie zwischen Tradition und Ästhetik, Düsseldorf, 1978; G. Ripanti, Gadamer, Asís, 1978; V. Becker, Begegnung. Gadamer und Levinas, Frankfurt dM., 1981; A. Da Re, L'ermeneutica di Gadamer e la filosofia praetica, Rimini, 1982; P. De Vittis, Linguaggio e filosofia della identità in H. G. Gadamer, en «Teoria», 1982, 1, ps. 39-53; U. Regina, Anticipazioni valutative e apertura ontologica ermeneutica di M. Heidegger, R. Bultmann, H. G. Gadamer, en AA, VV., Interpretazioni e valori, a cargo de G. Galli, Turín, 1982, ps. 139-172; L. D. Derksen, On Universal Hermeneutics. A Study in the Philosophy of Hans-Georg Gadamer, Amsterdam, 1983; F. Donadio, Storia del comprendere e ragione ermeneutica in H. G. Gadamer, en AA. VV., Pensiero e storia, a cargo de C. Greco, Brescia, 1983; F. Bellino, La praticità della ragione ermeneutica. Ragione e morale in Gadamer, Bari, 1984; W. Warnke, The Hermeneutics of Gadamer, Oxford, 1986; G. Sansonetti, Il pensiero di Gadamer, Brescia, 1988; Elena Agazzi, Dopo Francoforte. Dopo la Metafisica. Habermas, Apel, Gadamer, Nápoles, 1990.

981. Principales Obras de Betti: Interpretazione della legge e degli atti giuridici. Teoria generale e dogmatica, Milán, 1949; Posizioni dello spirito rispetto all'oggettività, Milán, 1949; Teoria generale della interpretazione, Milán, 1955, 2 vol.; Di una teoria generale della interpretazione, en «Responsabilità del sapere», 1956, 46-47, ps. 275-281; Di una ricerca generale dell'interpretazione, en «Rivista giuridica umbro-abruzzese», 197

Escritos críticos: L. Caiani, Emilio Betti e il problema dell'interpretazione, en Id., La filosofia dei giuristi italiani, Pádua, 1955, ps. 163-199; K. Oedingen, Review of Emilio Betti, en «Kant-Studien», 1958, 50; AA. VV., Studi in onore di Emilio Betti, Milán, 1962; O. F. Anderle, Lebenswerk Emilio Betti und seine Bedeutung für das deutsche Geistesleben, en «Atti del V Convegno internazionale di studi italo-tedeschi», Merano,

#### 602 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

1967, ps. 49-59; J. Vandembulcke, Betti-Gadamer. Een hermeneutische Kontroverse, en «Tijdschrift voor Filosofie», 1970, 32, ps. 1015-1113; AA. VV., fascículo monográfico de los «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 1978; Di Caro, Metodo e significato nell'ermeneutica di Emilio Betti, en «Hermeneutica», 1982, 1, ps. 217-230; J. Bleicher, Contemporary Hermeneutics, Londres, 1980; G. Mura, La «teoria ermeneutica» di Emilio Betti, en E. Betti, L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito, cit., ps. 5-47; T. Griffero, Interpretare. L'ermeneutica di Emilio Betti, Turín, 1988.

982. Principales obras de Pareyson: La filosofía dell'esistenza e Carlo Jaspers, Nápoles, 1940; nueva edición con el título Karl Jaspers, Casale Monferrato, 1983; Studi sull'esistenzialismo, Florencia, 1943; nueva edición, ivi., 1950; Fichte, Turín, 1950; nueva edición, Milán, 1976; Esistenza e persona, Turín, 1950; 4' ed., Génova, 1985; Estetica, Turín, 1954; 2' ed., Bolonia, 1960; 3' ed., Florencia, 1974; Verità e interpretazione, Milán, 1971. – Para una bibliografía de los escritos de Pareyson hasta

1977 cfr. A. Rosso, *Ermeneutica come ontologia della liberta*. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson, Milán, 1980, ps. 141-165. Otras indicaciones en M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, cit., ps. 308-309.

Escritos críticos: C. Coppolino, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, Roma, 1976; A. Rosso, *Erme-neutica come ontologia della liberta*, cit.; G. Modica, *Per una ontologia della liberta*. Saggio sulla prospettiva filosofica di Luigi Pareyson, Roma, 1980; M. Ravera, *Elementi per un confronto di due ermeneutiche: il con-cetto di «traduzione» in Pareyson e in Gadamer*, en AA. VV., *Estetica ed ermeneutica*, Nápoles, 1981, ps. 135-161; M. G. Furnari, *Il nuovo esistenzialismo di Luigi Pareyson*, en «Segni e comprensione», 1988, II, 5, ps. 56-64.

983. Principales obras de Ricoeur: *Philosophie de la volonté*, I. *Le volontaire et l'involontaire*, París, 1950; *Histoire et vérité*, París, 1955; *Philosophie de la volonté*, II. *Finitude et culpabilité*, París, 1960, 2 vol.; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, 1965; *Le conflict des interprétations. Essais d'hermeneutique*, París, 1969; *La Métaphore vive*, París, 1975; *Exegesis. Problemes de méthode er exercices de lecture. Génesis 22 et Luc 15*, Neuchatel, 1975; *Biblical Hermeneutics*, Missoula, 1975; *La sémantique de l'action*, París, 1977; *Temps et récit I*, París, 1983; *Temps et récits II*, París, 1983; *La configuration dans la rcit de fiction*, París, 1984; *Tepms et récit III*, París, 1985; *Du texte a l'action. Essais d'hermeneutique 11*, París, 1986.

Crítica: F. Guerrera Brezzi, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ri-coeur*, Bolonia, 1969; Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology, The Philosophy of Paul Ricoeur*, Evanston, 1971; M. Philbert, *Ricoeur ou la liberté de l'esperance*, París, 1971; D. M. Rasmussen, *Mytich-symbolic Lan-guage and Philosophic Anthropology. A. Constructive Interpretation of the Thought of P. Ricoeur*, The Ha-gue, 1971; A. Petterlini, *Filosofia e antropologia*, Verona, 1974 (en particular las ps. 99 y sgs.); J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, cit.; G. Grampa, *Ideologia e poetica. Marxismo e ermeneutica per il linguaggio religioso, con una introducción de P. Ricoeur*, Milán, 1979; J. B. Thompson, *Critical Hermeneutics. A. Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridg, 1981; D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneuti-ca. La questione del soggetto in Ricoeur*, Nápoles, 1984; Th. Nkeramihigo, *L'homme et la transcendance selon Paul Ricoeur*, París, 1984; P. Gervasoni, *La*  
984. *Para Habermas, Pannenberg y Derrida, ver las bibliografias específicas. Sobre los más recientes de-sarrollos de la hermeneutica* cfr. entre otros: B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, Lon-dres, 1958; Id., *Method in Theology*, Londres, 1971; G. Ebeling, *Hermeneutik*, en *Die Religion in Geschicite und Gegenwart*, Tubinga, 1960-1962; Id., *Wort und Glube*, Tubinga, 1960; nueva edi., ivi, 1988; Id., *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Gotinga, 1964; *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation* Tubinga, 1965 ; *Lutherstudien*, Tubinga, 1988, 3 Ba-den; E. Fuchs, *Zum hermeneustichen Problem in der Theologie*, Tubinga, 1959, 1965; Id., *Hermeneutik*, Stutt-gart, 1963; Id., *Das Neue Testament und hermeneustiche Problem*, en «*Zeitschrift für Theologie und Kirche*», LV III, ps. 198-226; Id., *Marburger Hermeneutik*, Tubinga, 1968; R. Marlé, *Le probleme théologique de l'her-menéutique*, París, 1963; K. O. Apel, *Analytic Philosophy of language and the Geisteswissenschaften*, Dor-drech, 1967; Id., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt dM., 1971; id., *Transformation der Philosop-hie*, Frankfurt dM., 1973, 2vol.; Id., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* Bonn, 1963; T. Lorenzmeier, *Exegese und Hermenutik*, Hamburgo, 1968; E. Stachel, *Die neue Herme-neutik. Ein Überblick*, Munich, 1968; H. R. Jauss, *Apologie der asthetischen Erfahrung*, Konstanz, 1972; Id., *Asthatische ErfaArung und literarische*

Hermeneutik, Frankfurt dM., 1982; H. Albert, Transzendente Trümmereine. K. O. Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott, Hamburgo, 1975; P. Szondi, Einführung in die literarische Hermeneutik. Studienausgabe der Vorlesungen, Frankfurt dM., 1975; V. Verra, Ontologia e ermeneutica in Germania, en «Rivista di sociologia», 1976, III, ps. 11-140; A. Selvatico, Glaubensgewissheit. Eine Untersuchung zur Theologie von G. Ebeling, Freiburg, 1977) (con amplia bibliografía); R. Rorty, Philo-  
**FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA 603**

sophy and the Mirror of Nature, Princeton, 1979; Consequences of Pragmatism, Minneapolis, 1982; G. Vattimo, Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger, Milán, 1980; Id., Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica, Milán, 1981; Id., La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna, Milán, 1985; Id., Etica ed ermeneutica, Génova, 1989; H. Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt d.M., 1981; R. Bubner, Modern German Philosophy, Cambridge, 1981; M. Roukanen, Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling, Helsinki, 1982; M. Ruggenini, volontà e interpretazione. Le forme della fine della filosofia, Milán, 1985; M. Ruggenini-G. Pattaro, Ermeneutica, en AA. VV., Gli strumenti del sapere contemporaneo, Turín, 1985, vol. I, ps. 264-270; M. Ferraris, La svolta testuale, Milán, 1986; Id., Aspetti dell'ermeneutica del Novecento, en M. Ravera (a cargo de), Il pensiero ermeneutico, Génova, 1986, ps. 207-277; Id., Storia dell'ermeneutica, cit.; S. Petrucci, Etica dell'argomentazione, ragione, scienza e prassi nel pensiero di Karl-Otto Apel, Génova, 1988; D. Sacchi, Esperienza e interpretazione. Argomenti per una riflessione sulla struttura originaria del sapere, Milán, 1988; G. Mura, Ermeneutica e verità, cit. (sobre todo p. 326 y sgs.); Elena Gazzi, Dopo Francoforte. Dopo la metafisica. Habermas, Apel, Gadamer, Nápoles, 1990.

## CAPITULO VI

### POPPER

#### 985. VIDA Y OBRAS.

La filosofía del novecientos encuentra en Popper una de las voces más conocidas y representativas, que más han influido en el debate cultural actual.

Karl Raimund Popper nace en Viena en el año 1902, donde estudió filosofía, matemáticas y física. Durante un tiempo trabaja en la clínica infantil de Adler. En 1928 se licencia en filosofía. En 1929 obtiene la habilitación para enseñar matemáticas y física en las escuelas secundarias inferiores. A la llegada del nazismo, Popper, que era de origen hebreo, se trasladó a Nueva Zelanda. Al finalizar la guerra se establece en Inglaterra y enseña en la London School of Economics, de la cual llegó a ser profesor emérito. Entre sus obras recordamos: Lógica de la investigación (1934, pero con fecha de publicación 1935), escrita originalmente en alemán y más tarde publicada en inglés, en una edición titulada Lógica de la investigación científica (1959); La sociedad abierta y sus enemigos (1945); Miseria del historicismo (1944-45); Conjeturas y refutaciones (1963); Revolución o reforma? Una confrontación (1971, con H. Marcuse); Conocimiento objetivo. Un punto de vista evolucionista (1972); La búsqueda no tiene fin (1974, nueva ed. 1976); El yo y su cerebro (1979) que constituye la edición de las partes que nos han llegado de un amplio y orgánico

manuscrito redactado en los años 1930-33, de la cual había sido extraída, después de drásticos recortes, la *Logik der Forschung* de 1934; Apéndice a la lógica de la investigación científica (1982-83); A la búsqueda de un mundo mejor (1984); El futuro está abierto (1985, con K. Lorenz) ; A World of Propensities (1990).

## FALIBILISMO Y RACIONALISMO CRITICO

de Luigi Lentini

### 986. EL NÚCLEO DE LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA DE POPPER.

La investigación filosófica de Popper se mueve esencialmente sobre el terreno de la teoría del conocimiento. Es ésta la más remota y abs-

#### 606 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tracta región de la filosofía, si bien la más importante. La teoría del conocimiento, en efecto, «a menudo determina el resto de nuestra filosofía» *Logik der Forschung*, trad. ital., de la ed. inglesa, *Logica della scoperta scientifica*, Turín, 1970, p. xiv) y esta última, a su vez, ejerce una influencia «grande» e «incalculable» sobre nuestros pensamientos y sobre nuestras acciones» (Ib.). Popper ha explorado también las implicaciones que su teoría del conocimiento tiene en el campo de la filosofía política y social. Pero estas exploraciones no representan los intereses principales de Popper. Él, en efecto, precisamente porque es consciente de que nuestras concepciones están determinadas por nuestras opciones personales y políticas, ha centrado su investigación en la filosofía del conocimiento.

Pero ¿cuál es el problema fundamental de la teoría del conocimiento? Es, afirma Popper, el del valor del conocimiento, esto es, «el problema de su verdad, validez y “justificación”» (*Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, trad. ital., *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evolucionistico*, Roma, 1975, p. 96). Históricamente, este problema ha sido a menudo afrontado a través del análisis de las fuentes primeras del conocimiento. Ejemplos típicos de este punto de vista son el empirismo y el racionalismo clásicos, según los cuales «es posible decidir sobre la verdad de una aserción investigando sus fuentes – es decir su origen – (*Conjectures and Refutations*, trad. ital., *Congetture e confutazioni*, Bologna, 1972, p. 48). Pero es para Popper una manera equivocada de afrontar el problema. En efecto, además del error de opinar que hay fuentes primeras de conocimiento, «el error de fondo» de este punto de vista «consiste en el hecho de que no diferencia con suficiente claridad entre cuestiones de origen y cuestiones de validez» (Ib., p. 48). Para Popper el problema del valor del conocimiento debe ser netamente distinto del de su génesis: el primero es un problema lógico, y como tal pertenece a la lógica del conocimiento, el segundo, en cambio, es un problema factual y pertenece a la psicología del conocimiento y puesto que la lógica del conocimiento, se sigue que no es posible resolver un problema lógico a través de un análisis de tipo factual. En todo caso Popper niega que este último pueda ser la clave para solucionar el problema del valor del conocimiento. Él incluso invierte la relación entre lógica y psicología del conocimiento. No sólo la psicología del conocimiento no arroja luz sobre el problema lógico del valor del conocimiento, sino que, al contrario, es el análisis lógico del conocimiento el que puede contribuir eficazmente a aclarar el problema factual de la génesis del conocimiento: «las investigaciones lógicas sobre cuestiones de validez y de aproximación a la verdad – escribe – pueden ser de la mayor importancia para las investigaciones genéticas, históricas y también psicológicas» (*Conoscenza oggettiva*,

cit., p. 97).  
POPPER 607

Popper formula así una hipótesis heurística, que él llama “principio de transición”, según el cual «aquello que es verdadero en lógica es verdadero también en psicología» (Ib., p. 24), y sobre esta base extiende su investigación del problema del valor del conocimiento al de su génesis y elabora una teoría de la adquisición del conocimiento, cuyos primeros rasgos generales están ya delineados en *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*. Pero siempre manteniendo que las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento son las de validez, que «son en todo caso lógicamente anteriores al otro tipo de cuestiones» (Ib., p. 97) y que «las ideas guía de la epistemología son lógicas más que factuales» (Ib.).

Ahora bien, si las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento son las de validez y no las factuales, nos podemos preguntar cómo es que Popper extiende su investigación del problema del valor al problema de la génesis del conocimiento. Una explicación plausible de esto puede ser reconstruida con la siguiente argumentación: puesto que para Popper la tarea fundamental de la filosofía es contribuir a «comprender el mundo» (*Logica*, cit., p. XXI) y puesto que el fenómeno del conocimiento humano forma «parte del mundo» (Ib.), e incluso «es sin duda el mayor milagro del universo» (*Conoscenza oggettiva*, cit., p. 17), es pues tarea de la filosofía contribuir a comprender globalmente el fenómeno del conocimiento en cuanto parte del mundo.

El mejor modo de indagar sobre el problema del conocimiento es para Popper el de someter a examen el conocimiento científico. Naturalmente es posible analizar también el conocimiento ordinario, o conocimiento del sentido común, puesto que el conocimiento científico no es más que una extensión de aquel. Tal elección podría basarse en la convicción de que el conocimiento ordinario es más fácil de analizar. Pero a parte del hecho de que el conocimiento científico es «el género más importante» de conocimiento y «el problema central de toda teoría del conocimiento» (Ib, p. 106) – lo que podría ya de por sí hacerlo candidato a objeto preferencial del análisis – también el hecho de aquella convicción es para Popper equivocada. Para él, en efecto, es precisamente el conocimiento científico el que es más fácil de analizar, al ser «el conocimiento del sentido común escrito, por así decir, con todas las letras» (*Logica*, cit., p. XXX). Una ulterior consideración decisiva que Popper desarrolla para motivar su elección de estudiar el fenómeno del conocimiento a través del examen del conocimiento científico es un análisis adecuado del crecimiento de nuestro conocimiento – análisis que constituye un momento esencial de la teoría del conocimiento – debe «transcender necesariamente cualquier estudio que se limite al conocimiento del sentido común, en cuanto contrapuesto al conocimiento científico» (Ib., p. xxv) y esto por el simple hecho de que «la manera más importante en que el conocimiento del sentido común crece es precisamente su transforma-

608 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

ción en conocimiento científico» (Ib., p. xxv-xxvt). Sigue en pie, en cualquier caso, el hecho de que, siendo el conocimiento científico el género más importante del conocimiento, «el aumento del conocimiento científico constituye el caso más importante de aumento del conocimiento» (Ib., p. xxvt). De todo esto se sigue que la teoría del conocimiento elaborada por Popper es ante todo una teoría del conocimiento científico o “epistemología” y que su problema fundamental se determina como «la cuestión acerca del valor, o el fundamento, de las proposiciones generales de las ciencias empíricas» (*Die beiden Grundprobleme der Er-*

kenntnistheorie; trad. ital., I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza, Milán, 1987, p. 3). Y puesto que en la ciencia el procedimiento a través del cual se «funda» es el método, «la teoría del conocimiento llega a ser, en consecuencia, una teoría general del método de la ciencia empírica» (Ib., p. 5).

Ahora bien: la asunción del conocimiento científico como objeto privilegiado del análisis no significa en absoluto para Popper un cierre en el interior de una disciplina particular, concretamente la filosofía de ciencia, sino sólo un modo, a su parecer el mejor, para estudiar el conocimiento humano en general. «Mi interés – afirma – no se dirige única-mente a la teoría del conocimiento científico, sino a la teoría del conocimiento en general» (Congetture e confutazioni, cit., p. 370). En este sentido, Popper es crítico ante una filosofía de la ciencia como disciplina especializada: «También el análisis de la ciencia – la “filosofía de la ciencia” – está amenazando con llegar a ser una moda, una especialización. Y sin embargo los filósofos no deberían ser especialistas. Por mi parte, encuentro interés en la ciencia y en la filosofía solamente por-que quiero aprender algo sobre el enigma del mundo en el cual vivimos y sobre el enigma del conocimiento que el hombre tiene de este mundo» (Logica, cit., p. xxx). En última instancia, por consiguiente, la investigación de Popper quiere ser un intento de bucear en el enigma del conocimiento en general, una contribución a dar una respuesta al problema: «¿Qué puedo conocer?», «¿Puedo conocer? >>, «¿Puedo conocer algo con certeza?» (Logica, cit., ps. xlt-xtv).

Para Popper son posibles tres tipos de respuestas a este problema. Él escribe: «En la teoría del conocimiento podemos, esencialmente, distinguir tres puntos de vista: 1) Un punto de vista optimista: nosotros somos capaces de conocer el mundo. 2) Un punto de vista pesimista: a los hombres les es negado el conocimiento. Es el punto de vista que hoy se designa normalmente como escepticismo. 3) El tercer punto de vista es el de la duda (de skeptomai: poner a prueba, reflexionar, buscar) en el sentido originario de la Academia Media. Es también el punto de vista del presocrático Jenófanes: no poseemos ningún criterio de verdad, ningún saber cierto; y no obstante podemos buscar y con el tiempo

## 1 POPPER 609

podemos, buscando, encontrar lo mejor. Situándonos en esta forma de escepticismo es pues posible un progreso del saber» (I due problemi fondamentali, cit., ps. xvñ-xvnt). De estos, ¿cuál es el punto de vista compartido por Popper?

La idea de fondo de Popper es que el conocimiento humano no es episteme, saber cierto, sino doxa, saber conjetural, que nosotros somos buscadores y no poseedores de la verdad. Es ésta la tesis del falibilismo, y «el falibilismo no es más que el no-saber socrático» (Ib., p. xxt). Por esta razón él se declara discípulo de Sócrates y se sitúa dentro de una tradición filosófica que comprende entre otros a Nicolás de Cusa, a Erasmo, a Montaigne y por último a Pierce. Popper cree que la antigua intuición de Sócrates, según la cual «la sabiduría consiste en la toma de conciencia de los propios límites, en el conocimiento de estos límites – y especialmente en el conocimiento de la propia ignorancia» (Offene Gesellschaft, offenes Universum, trad. ital., Societa aperta, universo aperto, Roma, 1984, p. 18), lejos de ser una paradoja es, en cambio, una idea extraordinariamente importante y fecunda. Su teoría del conocimiento puede ser considerada como el intento de reelaborar aquella antigua intuición y de argumentar racionalmente a favor de ella para mostrar que «el falibilismo de Sócrates sigue estando del lado de la razón» (I due problemi fondamentali, cit., p. xxI). Esto es para Popper de la máxima importancia no sólo porque el falibilismo anula la fe



dogmática en la autoridad de la ciencia y en la de cualquier otra forma de saber, sino también, y quizás sobre todo, porque el falibilismo con su carga de antidogmatismo y de antiautoritarismo, convirtiéndose en un bien intelectual común, puede constituir la base de una sociedad verdaderamente libre y tolerante.

Cohientemente con su tesis según la cual el conocimiento humano es conjetural y falible, y nosotros como buscadores y no poseedores de la verdad, Popper considera su teoría del conocimiento no como la solución definitiva del problema del conocimiento sino sólo como un intento, también conjetural, de afrontar tal problema; como una teoría, por lo tanto, a favor de la cual se puede argumentar racionalmente pero que no puede pretender ser verdadera. No sólo son conjeturables las teorías de las que está constituido el conocimiento, sino que también es conjetural la teoría del conocimiento. Al igual que las teorías, en suma, también la meta-teoría es conjetural y abierta a la crítica.

Popper traza así una imagen de la investigación como una tarea sin fin, y una imagen del hombre como Sísifo, pero un Sísifo que, en la incesante lucha con los problemas, puede ser feliz.

## 610 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

### 987. EL TRASFONDO DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE POPPER.

Delineado el ámbito teórico fundamental dentro del cual se mueve la investigación filosófica de Popper e indicada la tesis central de su teoría del conocimiento, veremos ahora cuál es el trasfondo dentro del cual esta última se ha constituido históricamente. La hipótesis historiográfica generalmente compartida afirma que la teoría del conocimiento de Popper se ha constituido teniendo como sistema de referencia el neopositivismo. Que este es el punto de vista comúnmente aceptado se puede demostrar tomando en consideración las tres principales líneas de interpretación histórica que se han propuesto acerca de la epistemología de Popper. Para la primera, dominante hasta la aparición de la edición inglesa de la *Logik* (1959), la teoría del conocimiento de Popper representa una significativa variación de la neopositivística: no, por lo tanto, una alternativa a ella sino más bien una concepción substancialmente reconducible al horizonte teórico del neopositivismo. Un ejemplo paradigmático de este tipo de interpretación es la lectura del criterio de falsificabilidad como criterio de significado y no solamente – como en cambio es – como criterio de demarcación. Popper es así acreditado como un neopositivista disidente: disidente, pero esencialmente neopositivista. La segunda línea interpretativa, afirmada a partir de los años sesenta, ve, en cambio, en la epistemología de Popper una crítica radical de la neopositivística y una alternativa a ella. Popper aparece entonces como el que ha desintegrado los fundamentos del edificio teórico neopositivístico y ha elaborado una concepción anti-neopositivística del conocimiento. El tercer tipo de interpretación, más reciente y hoy con un cierto predicamento, ve en la epistemología de Popper no una teoría substancialmente reconducible al neopositivismo ni una crítica y alternativa radical a él, sino una posición intermedia, una combinación de elementos neopositivísticos y anti-neopositivísticos no siempre conciliados coherentemente. Popper es visto así como un epistemólogo que se halla en el límite entre neopositivismo y anti-neopositivismo, y que precisamente por ello hace de paso determinante en la secuencia histórica que lleva a la más reciente epistemología post-positivística.

Ahora bien, si se examinan estas diversas líneas de interpretación general de la epistemología de Popper – esto es, de análisis que no intenta determinar solamente el particular tipo de relación que media entre esta y aquella neopositivística, sino más

bien determinar tout court su identidad teórica – resulta evidente que ellas, aunque diferentes entre sí, com-parten una misma hipótesis hermenéutica, a saber, que la relación con el neopositivismo es la clave de la lectura de la epistemología popperiana, el espacio de sentido dentro del cual es posible determinar y reconstruir la identidad teórica de Popper. Pero asumir esta hipótesis hermenéutica  
POPPER 611

equivale a afirmar que la epistemología de Popper se ha construido en re-lación con la neopositivística. Es decir, la hipótesis hermenéutica no es otra cosa que el correlato, en el plano de una interpretación historiográfi-camente adecuada, de la hipótesis factual según la cual la teoría del cono-cimiento de Popper se ha constituido teniendo como sistema de referen-cia el neopositivismo. En otros términos: se asume la relación con el neopositivismo como clave de lectura de la epistemología de Popper por-que se piensa que el neopositivismo es el eje respecto al cual esta última se ha constituido históricamente. En efecto, si la epistemología de Popper de hecho se ha constituido en relación con el neopositivismo, entonces una interpretación historiográficamente adecuada de ella no puede sino asu-mir esta última como su clave de lectura. Las diversas interpretaciones, entonces, no son más que diferentes modos de especificar, de determinar cómo la teoría del conocimiento de Popper se ha constituido respecto a la neopositivística: como substancialmente afín y reconducible al cuadro teórico neopositivístico; como crítica radical y antítesis de la epistemolo-gía neopositivística; en parte como crítica, en parte como asimilación del punto de vista neopositivístico. Lo que permanece pues invariable, aun en el variar de las interpretaciones, es que su teoría del conocimiento se ha constituido en relación con el neopositivismo. Emerge así, en todo caso, una imagen de Popper centrada en el neopositivismo; una imagen que lo muestra sobre el trasfondo del neopositivismo, sea que dicha imagen in-tente probar la afinidad entre Popper y el trasfondo, sea que intente pro-bar el contraste, sea, en fin, que intente probar la respectiva distancia. Esta imagen de Popper sobre un trasfondo neopositivístico es una con-siderable simplificación historiográfica de una realidad más compleja. En efecto, el trasfondo dentro del cual se sitúa es un espacio articulado, del cual el neopositivismo representa ciertamente una parte fundamen-tal e imprescindible, pero asimismo sólo una parte, a la cual la riqueza y la complejidad del trasfondo no es ciertamente reducible sin acabar dando una imagen reductiva de la elaboración de Popper. Si es cierto, pues, que no es posible reconstruir adecuadamente su teoría del conoci-miento sin ponerla en relación con el neopositivismo, también es cierto que no es posible hacer de éste el terreno de cultivo de la epistemología de Popper sin perjudicar así la posibilidad de reconstruir una imagen ade-cuada, para cuya obtención es necesario ir más allá de la simple referen-cia al neopositivismo y localizar la compleja red de coordenadas dentro de las cuales Popper se mueve. Desde este punto de vista, las interpreta-ciones que antes hemos considerado aparecen como útiles instrumentos de comprensión de la epistemología popperiana, no en cuanto son inten-tos de determinar su identidad teórica, sino en cuanto pueden ser asumi-das como intentos de analizar y aclarar aquel particular aspecto de su elaboración que consiste en la relación con el neopositivismo.  
612 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Si la imagen de Popper sobre un transfondo neopositivístico es una simplificación historiográfica de una realidad más compleja, nos pode-mos preguntar cómo tal imagen se ha podido formar. Indudablemente a esto ha contribuido la particular relación que Popper ha mantenido con el Círculo de Viena. Pero una correcta reconstrucción de esta rela-ción, que hoy es posible hacer gracias a las precisas

indicaciones que el mismo ha ofrecido, y suponiendo, como parece razonable, que su testimonio, por lo demás varias veces repetido, es creíble – si por un lado nos muestra qué razones han contribuido a la formación de aquella imagen, por otro saca claramente a la luz los límites y hace ver inequívocamente que si se quiere individualizar el terreno sobre el cual la teoría del conocimiento de Popper se constituye, y así elaborar una imagen históricamente adecuada, se deba mirar más allá del neopositivismo. Reconstruyamos pues, sobre la base de las indicaciones de Popper, los momentos más importantes de su relación con el Círculo de Viena.

Cuando en la segunda mitad de los años veinte, traba conocimiento con las tesis del Círculo de Viena a través de la lectura de los escritos de Neurath, Hahn, Kraft, Carnap y del manifiesto programático del neopositivismo, el célebre *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, Popper ya ha formulado los problemas fundamentales de su investigación. «Muchos años antes, es decir, en 1919, – escribe – «yo ya había formulado mis más importantes problemas: el problema de la demarcación, como yo lo llamé, esto es el problema del carácter científico de las ciencias empíricas y el problema de la certeza o la incertidumbre de la ciencia» (Societa aperta, universo aperto, cit., ps. 50-51)). Del mismo modo, ya ha elaborado la solución de aquellos problemas y con ello las ideas centrales de su teoría del conocimiento: el falibilismo, el deductivismo y la falsificabilidad. En suma, ya tiene claro ante todo aquello que define como <

Por el examen de las tesis del Círculo, Popper se da cuenta de que su punto de vista es «bastante distinto» (Ib., p. 83) del sostenido por los

POPPER 613

neopositivistas, y que además, para los problemas afrontados por ellos, él tiene «respuestas mejores – respuestas más coherentes – que las de ellos» (Ib., p. 84). Da así inicio a la confrontación crítica con el neopositivismo y con quien fue su involuntario y recalcitrante inspirador, el Wittgenstein del *Tractatus*.

La confrontación comienza de forma, por así decir, indirecta y privada: Popper reordena sus ideas y escribe, sin publicarlos, algunos ensayos en los cuales expone sus críticas a las tesis centrales de Wittgenstein y del Círculo de Viena. Pero bien pronto la confrontación con el neopositivismo se hace de un modo del todo natural, directo y público. En efecto, interesado en dar a conocer sus puntos de vista críticos a los neopositivistas, que mientras tanto están empeñados en un gran debate sobre las tesis que ellos han elaborado, él discute con algunos exponentes del Círculo, como Kraft, Feigl y Waismann, suscitando su vivo interés. Es así invitado a presentar sus tesis en los encuentros que los neopositivistas organizan informalmente fuera de su sede oficial del Círculo, que es el seminario de investigación dirigido por Schlick y al cual no será nunca invitado. Popper nos da un sintético resumen de los términos de su confrontación con los neopositivistas: «Cuando oí por primera vez, alrededor del año 1927, que el Círculo de Viena había aceptado la verificabilidad como criterio de significado, objeté inmediatamente a este procedimiento sobre dos bases totalmente distintas: en primer lugar, porque asumir la significación como criterio de demarcación quería decir etiquetar la metafísica como balbuceo privado de significado: dogma que no me sentí capaz de aceptar; y en segundo lugar, porque la verificabilidad era propuesta como criterio de significado o de sentido o de significación y por esto, indirectamente, como criterio de demarcación: una solución que era del todo inadecuada y, en realidad, lo opuesto de aquello que se necesitaba. Fuí en efecto capaz de mostrar que ella era al mismo tiempo demasiado estrecha y demasiado amplia: ella declaraba (no intencionalmente) que las teorías científicas estaban privadas de significado y las ponía de este modo (aún no intencionalmente) en

el mismo plano que la metafísica» (Post-script to the Logic of Scientific Discovery, v. I; trad. ital., Poscritto alla logica della scoperta scientifica, v. I, Milán, 1984, ps. 191-92). Como se ve, él sitúa en el centro de su crítica el criterio de verificabilidad: rechaza el problema de la contraposición entre sentido y no-sentido, que denuncia como «un erróneo intento de formular el problema de la demarcación, y como una errónea solución de este problema» (Ib., p. 193), y propone la falsificabilidad como criterio para demarcar – en el interior de la región del sentido – entre ciencia empírica por un lado y pseudociencia, metafísica lógica, matemática por otro. A pesar de que Popper establezca claramente la diferencia entre problema del significado y problema de la demarcación, sus tesis son inter-

614 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

pretadas y discutidas por los neopositivistas como una propuesta para substituir la verificabilidad por la falsificabilidad – como si la falsificabilidad naciera de la crítica a la verificabilidad. Por esto, él intenta aclarar su punto de vista exponiéndolo sintéticamente en una carta (1933) a “Erkenntnis”, la revista oficial del movimiento neopositivista, con la cual espera poder aclarar el equivoco. «La carta – escribe Popper – tuvo su origen en el hecho de que en aquel tiempo mis puntos de vista eran ampliamente discutidos por los miembros del Círculo de Viena, incluso en libros y revistas aunque ninguno de mis manuscritos (que habían sido leídos por algunos miembros del Círculo) habían sido publicados, en parte a causa de su extensión [...]. El acento que en mi carta se ponía en la diferencia entre el problema de un criterio de demarcación y el pseudo-problema de un criterio de significado (y en el contraste entre mis teorías y las de Schlick y de Wittgenstein) fue originado por el hecho de que también en aquellos días mis puntos de vista eran discutidos por el Círculo en base al equivoco que yo era el asertor de la substitución de un criterio del significado basado en la verificabilidad por un criterio del significado basado en la falsificabilidad, mientras que en realidad aquello que me interesaba no era el problema del significado sino el problema de la demarcación» (Logica, cit., ps. 344-45). La carta no tuvo el éxito deseado. Al contrario, el hecho de que Popper presentara sus tesis bajo la forma de crítica de los de Wittgenstein y del Círculo de Viena contribuyó a reforzar la errónea convicción de que él había elaborado originariamente su teoría como crítica de la neopositivística y no como era en efecto – mucho tiempo antes de que conociera y empezara su confrontación crítica con el neopositivismo.

Esta convicción se consolidó definitivamente hasta cristalizarse en un acreditado, aunque infundado, lugar común con la primera obra publicada por él. Estimulado y alentado por Feigl que, encontrando interesantes sus ideas le sugirió publicarlas en forma de libro, Popper comenzó el año 1930 la redacción de Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. El manuscrito de aquello que debía ser el primero de los volúmenes de que se compondría la obra, acabado en el 32, fue leído por muchos de los miembros del Círculo de Viena entre los cuales estaban Carnap, que habló de él inmediatamente en un ensayo en “Erkenntnis”, Schlick y Frank, los cuales aceptaron publicar su obra en la colección de textos escritos predominantemente por los neopositivistas (Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung) dirigidos por ellos para el editor Springer. Pero éste, dada la considerable extensión de la obra, pidió que fuera notablemente reducida. En 1934 fue finalmente publicado un extracto titulado Logik der Forschung, mientras el manuscrito originario, con aquellas partes que no se perdieron, apareció en el año 1979 a cargo de T. E. Hansen para el editor Mohr.

POPPER 615

El objeto principal del libro era discutir los problemas fundamentales de la teoría del conocimiento y presentar las soluciones que Popper, ya desde 1919, había elaborado y desarrollado. Sus principales objetivos – afirma – eran de carácter positivo. Yo quería proponer una teoría del conocimiento humano» (La ricerca non ha fine, cit., p. 93). Pero puesto que su composición tenía lugar en un momento de cerrada polémica crítica con el neopositivismo, el libro no sólo contenía una crítica de las tesis neopositivistas sino que «desde el principio había sido concebido en gran medida como una discusión crítica y una corrección de las doctrinas del Círculo de Viena» (Ib., trad. ital., p. 88). Debido a este particular modo en que la obra fue proyectada y realizada, fue recibida principalmente como una confrontación crítica con el neopositivismo más que como un libro cuyos «principales objetivos eran de carácter positivo» y que trataba de «proponer una teoría del conocimiento humano» (Ib., p. 93), y se asumió erróneamente que Popper había elaborado originariamente sus tesis como crítica al neopositivismo más que independientemente de él y antes de que lo conociera.

Llegados a este punto, son claras las razones que han contribuido de modo determinante a la formación de la convicción según la cual la teoría popperiana del conocimiento se ha constituido originariamente en relación con la neopositivística, a la formación, pues, de la imagen de Popper centrada en el neopositivismo. Tales razones están ligadas a un particular aspecto de la relación que él estableció con el Círculo de Viena. Pero lo cierto es que una correcta y completa reconstrucción de dicha relación muestra inequívocamente – como ya hemos visto – que Popper cuando conoce las tesis del Círculo ya ha elaborado las ideas centrales de su teoría del conocimiento, y que él dirige su confrontación con los neopositivistas precisamente basándose en la convicción de que su planteamiento y solución de los problemas es mejor que los de sus interlocutores.

Si Popper no formula sus problemas y sus ideas fundamentales en relación con el neopositivismo, ¿cuál es entonces el trasfondo dentro del cual su teoría del conocimiento se constituye? ¿Cuál es el terreno del cual dicha teoría ahonda sus raíces, el espacio dentro del cual se desarrolla? Con estas preguntas volvemos al punto del cual hemos partido y descartada la respuesta generalmente aceptada no nos queda más que construir otra.

Una preciosa referencia que indica cuál es la matriz de la cual nace la teoría del conocimiento de Popper está constituida por un corto pasaje de la carta que él envía al historiador de la cultura y poeta vienés Egon Friedell el 30 de junio de 1932, cuando ya ha terminado la redacción de uno de los volúmenes de que se compone su primera y fundamental obra epistemológica y está a punto de empezar el segundo. Hablando de su

IJ

## 616 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

libro, Popper afirma que «es un hijo del tiempo, un hijo de la crisis, sobre todo de la crisis de la física» (I due problemi fondamentali, cit., p. 530). Sobre el importante peso que se debe atribuir a esta indicación no puede haber dudas si se piensa que el fragmento, encontrado por Hanssen durante la búsqueda del manuscrito originario de la obra y reproducido en la Osservazione conclusiva del curatore, ha sido repetido por el mismo Popper en su Prefacio 1978, escrito en ocasión de la tardía publicación del libro. Es de tal indicación, pues, de donde se debe partir si se quiere individuar correctamente el trasfondo de la teoría popperiana del conocimiento y efectuar una adecuada reconstrucción de esta última. Popper se refiere a la crisis de la física;

veamos pues cuáles con los términos esenciales de esta situación en que se encuentra la física entre finales del ochocientos y principios del novecientos, y en la cual la epistemología de Popper tiene su origen.

La mecánica de Newton, elaborada en *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) sobre el modelo euclídeo como un sistema deductivo en el cual a partir de las leyes fundamentales del movimiento se sacan todos los demás enunciados, es generalmente considerada en el siglo XIX como episteme, saber cierto, constituido por proposiciones verdaderas, indudables y definitivas – sea que se opine, como el mismo Newton, que sus principios son «proposiciones obtenidas por indicación de los fenómenos» (*Principia*, trad. ital., p. 607), sea que se les considere, como Kant, proposiciones de las cuales «es clara la [...] necesidad, y por lo tanto su origen a priori» (*Kritik der reinen Vernunft*, trad. ital., B 17) –. Sobre la base de esta convicción dominante, la mecánica se erige en fundamento seguro de la investigación científica del mundo. Se piensa, en efecto, que si ella es episteme, si nos da una imagen verdadera de la realidad física, entonces todos los fenómenos físicos deben ser descritos y explicados en términos mecánicos. Se inicia así el programa de investigación mecanicístico, esto es, el proyecto de interpretar todos los fenómenos físicos como el resultado de fuerzas que actúan entre partículas invariables.

La física se desarrolla en el ochocientos esencialmente dentro de este programa y es el intento de dar de él una explicación convincente: esto significará la consecución de una representación verdadera y completa del mundo físico. Helmholtz, que es uno de los más convencidos defensores del mecanicismo, afirma: «La tarea de las ciencias físicas se determina pues, en última instancia, como la de reconducir los fenómenos naturales a fuerzas inmutables, atractivas o repulsivas, cuya densidad depende de la distancia. La posibilidad de que esta tarea se culmine, constituye, al mismo tiempo, la condición de la completa inteligibilidad de la naturaleza» (*Über die Erhaltung der Kraft*, trad. ital., Turín, 1967, ps. 52-53). El programa mecanicístico consigue significativos resultados, refor-

POPPER 617

zando la convicción de que la mecánica clásica es el fundamento seguro no sólo de la física sino también de las ciencias naturales y que la vía del completo descubrimiento de la naturaleza ya se ha iniciado definitivamente. Einstein ha dado una vívida y eficaz descripción de la atmósfera en la cual se desarrolló la investigación científica del siglo pasado: «En materia de principios predominaba una rigidez dogmática; en el origen (si origen hubo) Dios creó las leyes del movimiento de Newton junto con las masas y las fuerzas necesarias. Esto es todo; toda otra cosa se desprende deductivamente a través del desarrollo de métodos matemáticos apropiados. Aquello que el siglo XIX consiguió hacer basándose sólo en esto [...] no podía dejar de suscitar la admiración de cualquier persona inteligente [...]. Pero aquello que hacía más impresión no era tanto la construcción de la mecánica como ciencia en sí, o la solución de problemas complicados, cuanto las conquistas de la mecánica en campos que aparentemente no tenían nada en común con ella [...]. Estos resultados confirmaban que la mecánica constituía [...] la base de la física [...]. No debemos pues sorprendernos si todos, o casi todos, los físicos del siglo pasado vieron en la mecánica clásica la base segura y definitiva de toda la física y es más, de todas las ciencias naturales» (*Autobiographical Notes*, trad. ital., ps. 69-70).

La crisis de la física se inicia cuando el programa de investigación mecanicística, agotada su capacidad progresiva, topa con dificultades que parecen insuperables y que llevan a abandonar la idea de la mecánica como base unitaria de la física, así como a repensar en general la naturaleza y el status epistemológico de las teorías científicas.

Protagonistas de esta reflexión crítica son Mach, Duhem y Poincaré. Mach, a través de un análisis del conocimiento científico que muestra cómo su esencia consiste en la función económica, derriba la fe dogmática en la mecánica como fundamento último y definitivo de la física. «Toda la ciencia – afirma – tiene el objeto de substituir, o sea de economizar experiencias mediante la reproducción y la anticipación de hechos en el pensamiento» (Die Mechanik, trad. ital., p. 470); sin embargo, «no reproducimos nunca los hechos en su totalidad, sino sólo en aquellos aspectos que son importantes para nosotros, con miras a un objetivo nacido directa o indirectamente de un interés práctico» (Ib., p. 471); lo cual significa que «nuestras reproducciones son [...] siempre unas abstracciones» (Ib.) y por lo tanto no pueden dar una representación completa y exacta de la experiencia. En substancia, puesto que los conceptos y los principios de la ciencia son esquemas de orden de las experiencias, constructos intelectuales que no tienen ninguna necesidad intrínseca y absoluta, instrumentos elaborados históricamente y por lo tanto históricamente modificables, entonces no es posible hablar de verdad del conocimiento científico, y la idea de que la mecánica es la verdadera repre-

## 618 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

sentación del mundo físico y constituya su base, el fundamento de la física es una idea que queda asignada definitivamente a su naturaleza de simple prejuicio. En una línea en gran medida convergente con la de Mach, al cual se remite explícitamente, se sitúa el análisis crítico de la naturaleza de las teorías físicas, y por lo tanto también de la mecánica de Newton, desarrollado por Duhem. Éste, rechaza la tesis según la cual las teorías físicas «quitando los velos de las apariencias sensibles» representa «aquello que se encuentra realmente en los cuerpos» (La théorie physique, trad. ital., p. 9). Las teorías, más bien, no son más que el intento de realizar aquella economía intelectual en la cual ya Mach veía el principio guía de la ciencia: el intento de dar una representación sintética y una clasificación de un amplio conjunto de leyes experimentales – esto es, de complejos simbólicos más o menos aptos para representar la realidad, pero de los que no tiene sentido decir si son verdaderos o falsos (Ib., p. 189) – deduciéndolas de un restringido número de principios fundamentales, los cuales, desde luego, son las bases sobre las cuales se construye la teoría pero que «no pretenden en modo alguno enunciar relaciones verdaderas entre las propiedades reales de los cuerpos» (Ib., p. 24), hipótesis, pues, que pueden [...] ser formuladas de un modo arbitrario» (Ib.), con excepción de la no contradicción entre los términos de una misma hipótesis y entre hipótesis diversas de una misma teoría, siendo la contradicción lógica «la única barrera absolutamente infranqueable frente a la cual se detiene esta arbitrariedad» (Ib.).

También el análisis crítico de las teorías físicas desarrollado por Poincaré desemboca en una devaluación de la concepción epistémica de la ciencia. Para él ninguna forma de saber está capacitada para hacernos conocer la verdadera naturaleza de las cosas, ni siquiera la ciencia: «aquello que ella puede captar no son las cosas mismas, como creen los ingenios dogmáticos, sino solamente las relaciones entre las cosas; fuera de estas relaciones no hay ninguna realidad cognoscible» (La science et l'hypothèse, trad. ital., p. 5). Por esta razón, los conceptos de las teorías científicas son «simples imágenes, que substituyen a los objetos reales que la naturaleza nos esconderá eternamente» (Ib., p. 130); las teorías «tienen un sentido simplemente metafórico» (Ib., p. 132); la ciencia, en cuanto nos hace conocer las relaciones entre los objetos, es un sistema de relaciones, «sobre todo una clasificación, una manera de acercar los hechos que las apariencias separan» (La valeur de la science, trad. ital., p. 235): como tal es objetiva, porque expresa relaciones que son comunes a todos los seres

pensantes, pero no es verdadera, puesto que una clasificación «no puede ser verdadera sino cómoda» (Ib., p. 239).

El declive del programa de investigación mecanicístico y la discusión crítica sobre el status epistemológico de las teorías científicas no repre-

sentan aún el momento culminante de la crisis que afecta a la física clásica. En efecto, aunque la mecánica de Newton no sea ya puesta como fundamento de la física, no se ha puesto todavía en discusión la validez de sus principios; a su vez, la crítica desarrollada por Mach, Duhem y Poincaré de la pretensión de que las teorías científicas sean sistemas de proposiciones verdaderas no marca el fin de la convicción dominante según la cual la teoría de Newton es episteme. La profunda mutación de la situación científico-epistemológica se produce en el momento en que Einstein pone en discusión el mismo núcleo fundamental de la representación clásica del mundo físico y elabora una nueva teoría – la teoría de la relatividad – que modifica las leyes de la mecánica newtoniana e indica los límites de su validez.

La reflexión epistemológica de Popper se constituye sobre este tras-fondo, partiendo de la revolución científica einsteiniana que, según él afirma, ejerce «la influencia dominante» y «a la larga, quizás, la influencia más importante de todas» sobre su pensamiento (La ricerca non ha fine, cit., p. 39). Es en relación con Einstein, en efecto, que Popper formula sus problemas teóricos fundamentales – el de la demarcación entre ciencia y pseudociencia, y el de la certeza del saber científico –, elabora el núcleo central de su pensamiento epistemológico con las ideas de falibilismo y falsificabilidad, y plantea su programa de investigación como el intento de aclarar «qué significó la revolución einsteiniana para la teoría del conocimiento» (I due problemi fondamentali, cit., p. xtx).

Veamos ante todo en qué consiste «la influencia dominante» de Einstein sobre la génesis y sobre la solución del problema popperiano de la demarcación. Popper afirma repetidamente haberse enfrentado por primera vez con este problema – «el problema de trazar una línea, en la medida de lo posible, entre las aserciones, o los sistemas de aserciones, de las ciencias empíricas, y todas las demás aserciones, tanto de tipo religioso o metafísico, como, simplemente, de tipo pseudocientífico» (Congettura e confutazione, cit., ps. 70-71) – en otoño de 1919. Es un año fundamental para la teoría de la relatividad: en efecto, las observaciones hechas por Eddington durante el eclipse de mayo representan la primera y significativa confirmación de la teoría einsteiniana de la gravitación. Se trata para Popper de una «gran experiencia» (Ib., p. 62). Aquello que particularmente lo impresiona es el hecho de que Einstein había formulado unas previsiones arriesgadas, de modo que si no se hubieran observado los sucesos previstos por la teoría habría tenido que considerarse confutada: «Einstein se hallaba en búsqueda de experimentos cruciales, cuyo acuerdo con sus predicciones había corroborado sin duda su teoría; mientras que un desacuerdo, como él mismo insistió, habría demostrado que su teoría era insostenible» (La ricerca non ha fine, cit., p. 40). Al mismo tiempo Popper nota el profundo contraste entre la

## 620 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

rica de Einstein y la de otras teorías, como el marxismo y el psicoanálisis, en el centro de la escena cultural vienesa de aquel momento, las cuales pretendían también ser científicas, pero que a diferencia de la teoría de la relatividad, que era claramente incompatible con determinados acontecimientos posibles, eran en cambio «compatibles con los más diversos comportamientos humanos, de modo que era



prácticamente imposible describir un comportamiento cualquiera que no pudiera ser asumido como verificación de tales teorías» (Congettura e confutazione, cit., p. 66): el contraste, en fin, entre la búsqueda de controles que pueden confutar la teoría, y la pretensión de encontrar en cada caso confirmación de las teorías.

Dada esta profunda diversidad de actitud, Popper se plantea el problema de qué requisitos debe tener una teoría para ser considerada científica. La solución que él da a este problema está marcada por la influencia dominante de Einstein: «Si uno propone una teoría científica, debe ser capaz de responder, como hizo Einstein, a la pregunta: ¿“Bajo qué condiciones debería admitir que mi teoría es insostenible?”». En otras palabras, ¿qué hechos concebibles aceptaría como confutación, o falsificaciones, de mi teoría?» (La ricerca non ha fine, cit., p. 44). Se trata, en suma, del criterio de falsificabilidad, según el cual un sistema teórico es científico sólo si puede resultar en conflicto con ciertos datos de la experiencia. Popper resume así las conclusiones a las cuales llega a partir del análisis del contraste entre la teoría de Einstein por un lado y el psicoanálisis y el marxismo por otro: 1) «Es fácil obtener confirmaciones, o comprobaciones, para casi cada teoría – si aquello que buscamos son en efecto confirmaciones. 2) Las confirmaciones deberían valer sólo si son el resultado de previsiones arriesgadas; es decir, en el caso de que, no estando iluminados por la teoría en cuestión, deberíamos haber esperado un acontecimiento incompatible con ella – un acontecimiento que habría confutado la teoría. 3) Toda teoría científica “válida” es una prohibición: excluye el suceso de ciertas cosas. Cuantas más cosas impide, mucho mejor resulta. 4) Una teoría que no puede ser confutada por algún acontecimiento concebible, no es científica. La inconfutabilidad de una teoría no es (como a menudo se cree) una ventaja, sino un defecto. 5) Cualquier control de una teoría es un intento de falsificarla, o de confutarla. La controlabilidad coincide con la falsificabilidad; hay, sin embargo, grados de controlabilidad: algunas teorías son controlables, o expuestas a la confutación, más que otras; ellas, por así decir, corren riesgos mayores. 6) Los datos de confirmación no deberían contar excepto cuando son el resultado de un control genuino de la teoría; y esto significa que este último puede ser presentado como un intento serio, aunque frustrado, de falsificar la teoría. En tales casos hablo ahora de “datos corroborantes”. 7) Algunas teorías genuinamente controlables, des-

POPPER 621

pués de que se han revelado falsas, siguen siendo sostenidas por sus fautores – por ejemplo con la introducción, ad hoc, de alguna asunción auxiliar, o con la reinterpretación ad hoc de la teoría, de modo que se sus-traiga a la confutación. Un procedimiento de este tipo es siempre posible, pero sólo puede salvar a la teoría de la confutación a costa de destruir, o por lo menos de perjudicar, su estatus científico. He descrito a continuación una tal operación de salvamiento como un movimiento o una estratagema convencionalista» (Congettura e confutazione, cit., ps. 66-67).

Pasemos ahora al segundo de aquellos que Popper define como los dos «problemas más importantes» de su reflexión epistemológica – el problema de la certeza o incerteza del conocimiento científico – y veamos cuál es «la influencia dominante» de Einstein sobre su formulación y solución.

Como se ha dicho, durante todo el siglo XIX hasta primeros del novecientos era convicción casi universal que las teorías científicas eran sistemas de proposiciones verdaderas, que la ciencia era episteme. Mach, Poicaré y Duhem representaban ciertamente unas excepciones importantes al punto de vista dominante, pero seguían siendo excepciones. «Yo – afirma Popper – había crecido en una atmósfera en la cual la mecánica de Newton y la electrodinámica de Maxwell eran aceptadas a la par como

verdades indudables» (La ricerca non ha fine, cit., p. 39). Respecto a esta situación la confirmación empírica obtenida en 1919 de la teoría de Einstein constituye para Popper «una conquista en el plano estrictamente científico: ahora, en efecto, la teoría de la relatividad no es solamente una alternativa posible a la teoría de Newton, sino una alternativa real confirmada por la experiencia, una nueva teoría de la gravitación y una nueva cosmología. En segundo lugar, una conquista en el plano epistemológico. Con la teoría de la relatividad, en efecto, ya es claro que el newtoniano no es el único sistema posible de la mecánica capaz de explicar los fenómenos, y esto pone en tela de juicio la creencia en la incontestable verdad de la teoría de Newton, abriendo así la cuestión de su status epistemológico y cerrando la época del autoritarismo de la ciencia: «El simple hecho de que ahora hubiera una teoría alternativa, que explicara todo aquello que la teoría de Newton era capaz de explicar, y, además de esto, muchas cosas más, y que había superado por lo menos uno de los controles cruciales que la teoría de Newton parecía no conseguir superar, quitó a la teoría de Newton aquel puesto único que ocupaba en su campo. La redujo al estado de conjetura excelente y afortunada, de hipótesis que se encuentra en competición con otras hipótesis, y cuyo status era una cuestión abierta» (Scienza: Problems, Aims, Responsibilities, trad. ital., Problemi, scopi e responsabilità della scienza, en Scienza e filosofia, Turín, 1969, p. 134).

## 622 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Precisamente en relación con esta nueva situación de la física Popper se plantea el problema general del status epistemológico de las teorías científicas. La solución que da a esta cuestión, y que él considera «una consecuencia del todo natural de la revolución einsteiniana» (La ricerca non ha fine, cit., p. 85), «el resultado directo de la revolución de Einstein» (Replies to my Critics, p. 1065), consiste en la tesis según la cual «las teorías científicas son siempre hipótesis o conjeturas» (La ricerca non ha fine, cit., p. 84). En efecto, «si la teoría de Newton, que había sido controlada del modo más riguroso y había sido confirmada mejor de cuanto un científico habría podido soñar nunca, había sido después desenmascarada como hipótesis no segura y superable, entonces era cosa desesperada esperar que cualquier otra teoría física pudiera alcanzar algo más que el estado de una hipótesis» (I due problemi fondamentali, p. xtx). La conclusión que hay que sacar en el plano epistemológico de la revolución einsteiniana es pues, para Popper, que «nuestras teorías son falibles y falibles siguen siendo incluso cuando han recibido confirmaciones brillantes» (Ib., p. xxI).

Formulando así la idea fundamental del «falibilismo» – que él define «el verdadero perno de mi pensamiento sobre el conocimiento humano» (Postcritto, I, cit., p. 23) –, el programa de investigación de Popper se desarrolla, a través de una amplia confrontación con las principales líneas epistemológicas elaboradas a partir de la edad moderna (empirismo, racionalismo, kantismo, instrumentalismo, convencionalismo, positivismo lógico), en dos direcciones: por una parte, como crítica de las concepciones no falibilistas del conocimiento, por otra, como elaboración articulada de la concepción falibilista.

Más específicamente, en su pars destruens la teoría del conocimiento de Popper se constituye, ante todo, como crítica del ideal justificacionista de la ciencia como episteme, esto es, de la concepción según la cual «la ciencia es saber; y el saber implica certeza junto con la justificación de la certeza; esto es, implica la posibilidad empírica o racional de la fundamentación» (I due problemi fondamentali, cit., p. xx). En este sentido, Popper critica sea el punto de vista inductivístico, según el cual hay un método – el método inductivo – para encontrar teorías verdaderas o para

comprobar si una hipótesis dada es verdadera, sea el punto de vista kantiano que afirma la verdad a priori de las proposiciones científicas. En la misma dirección, Popper critica la versión débil del ideal de la ciencia como episteme, esto es, la concepción según la cual, no siendo posible en la ciencia conseguir la certeza, es con todo posible alcanzar un sustituto de la misma: la probabilidad. En el frente opuesto al de la ciencia como episteme, Popper desarrolla una amplia crítica de la concepción de la ciencia como techne, esto es, desde el punto de vista sostenido con varios matices y con varios argumentos desde Berkely a Schlick,

'J

POPPER 623

según el cual las teorías científicas no son verdaderos enunciados descriptivos que pueden ser verdaderos o falsos, sino sólo instrumentos para la previsión de acontecimientos futuros, algo, pues, que puede ser más o menos útil, cómodo o eficaz pero que no tiene nada que ver con la verdad o la falsedad. Para Popper, en suma, la ciencia si por un lado «no es un sistema de aserciones ciertas, o establecidas de una vez para siempre» y «no puede nunca pretender haber alcanzado la verdad, y tampoco un sustituto de la verdad, como la probabilidad» por otro lado, sin embargo, «no es sólo un instrumento útil» (Logica, cit., p. 308). Por esto él rechaza las imágenes de la ciencia como episteme y como techne, y les contrapone la imagen de la ciencia como doxa, como conocimiento conjetural y falible, como saber incierto, cuyas teorías están y siguen estando siempre en el estado de hipótesis.

En su *par*s construens la teoría del conocimiento de Popper consiste en la articulación orgánica de la concepción falibilista del conocimiento, que – como hemos visto – considera el resultado directo de la revolución einsteiniana. Según afirma el mismo Popper, el modelo sobre el cual él elabora esta teoría está constituido por la concepción hipotético-deductiva de la geometría, desarrollada a partir de la construcción de los sistemas no euclídeos con la contribución determinante de Riemann, Helmholtz y de la moderna axiomática de Hilbert. En esta nueva perspectiva, dada la presencia de sistemas de geometría distintos del euclídeo, todos igualmente no contradictorios y por esto todos igualmente legítimos desde el punto de vista lógico, entra en crisis la idea de que haya un sistema geométrico, el euclídeo, cuyos axiomas son evidentes o inmediatamente verdaderos, y los distintos sistemas son concebidos como posiciones libres (libremente elegidas dentro de los límites trazados por la lógica), ninguno... [de los cuales] puede ser preferido, a priori, a los otros. La cuestión de cuál de estos sistemas corresponde mejor al espacio real, puede ser resuelta solamente por la experiencia, deduciendo consecuencias que pueden ser sometidas a control empírico» (I due problemi fondamentali, cit., p. 17). Popper acepta esta concepción hipotético-deductiva de la geometría y la extiende a las ciencias de la naturaleza: «Nosotros – escribe – no consideramos ya un sistema deductivo como un sistema que establece la verdad de sus teoremas deduciéndolos de “axiomas” cuya verdad es completamente cierta (o autoevidente, o indudable); lo consideramos, más bien, un sistema que nos consiente poner racionalmente y críticamente en discusión sus asunciones, desarrollando sistemáticamente sus consecuencias. La deducción no es utilizada con el objeto de demostrar las conclusiones; es, más bien, un instrumento de crítica racional. Dentro de una teoría puramente matemática, deducimos conclusiones para sondear el poder y la fertilidad de nuestros axiomas; dentro de una teoría física, deducimos conclusiones para so-

624 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

meter a crítica y, sobre todo, para controlar las conclusiones deducidas, y, mediante éstas, nuestras hipótesis: no tenemos, como regla, intención alguna de establecer nuestras conclusiones» (Poscritto, I, cit., p. 237). En cuanto elaborada sobre el modelo de la moderna concepción de la geometría, esto es, cuanto une un punto de vista deductivístico con uno empirístico, la teoría del conocimiento de Popper puede ser considerada como «una síntesis de dos teorías clásicas del conocimiento: una síntesis de elementos de racionalismo y empirismo» (I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza, cit., p. 12). Ella, en efecto, aun rechazando la asunción de la existencia de principios evidentes o verdaderos a priori, hace propia la orientación deductivística del racionalismo; del mismo modo, aun rechazando el inductivismo empirístico, acepta el principio fundamental del empirismo según el cual sólo es la experiencia lo que puede decidir la aceptación o el rechazo de un sistema axiomático-deductivo.

Queda así delineado en sus rasgos esenciales el trasfondo dentro del cual se constituye la teoría del conocimiento de Popper. Es, como se ve, un trasfondo complejo cuyos términos fundamentales están representados por una parte por la física pero también de la geometría, y de su imagen tradicional de saber cierto o indudable, y por otra por las principales líneas de teoría del conocimiento elaboradas a partir de la edad moderna, desde el racionalismo y el empirismo clásicos hasta el neopositivismo. Sobre este trasfondo Popper aparece como un agudo intérprete de la «crisis» de la ciencia que, consciente de la importancia que ella tiene para la teoría del conocimiento, intenta, a través de una amplia confrontación crítica y positiva con las más significativas perspectivas epistemológicas, delinear una nueva imagen del saber científico y, en general, del conocimiento humano.

#### 988. EPISTEME, TECHNE, DOXA.

«La ciencia natural... no es escientia o episteme; no, en cualquier caso, porque sea una techne, sino porque pertenece al dominio de la doxa» (Congetture e confutazioni, cit., p. 642). La afirmación de Popper nos lleva inmediatamente al centro de su teoría del conocimiento: la crítica de las concepciones justificacionísticas e instrumentalísticas de las teorías científicas y la elaboración de la concepción de la ciencia como conocimiento conjetural y falible.

Según el punto de vista justificacionista: el conocimiento científico es episteme, esto es, un saber que implica la certeza y la justificación de la certeza. De aquí surgen el problema de la justificación – el problema de cómo podemos justificar nuestro conocimiento – así como la convic-

POPPER 625

ción de que la tarea fundamental de la teoría del conocimiento es resolver tal problema. «Todas las filosofías – escribe Popper – han sido hasta ahora filosofías justificacionísticas, en el sentido de que todas presumían que el deber prima facie de la teoría del conocimiento era demostrar qué, y cómo, podemos justificar nuestras teorías o nuestras creencias. No compartían esta asunción solamente los racionalistas, los empiristas y los kantianos, sino también los escépticos y los irracionales. Los escépticos obligados a admitir que no podemos justificar nuestras teorías o creencias, denuncian el fracaso de la búsqueda del conocimiento; mientras que los irracionales (por ejemplo, los fideistas) a causa de la misma admisión fundamental, declaran el fracaso de la búsqueda de razones – esto es, de argumentaciones racionalmente válidas – y tratan de justificar nuestro conocimiento o, mejor, nuestras creencias, recurriendo a autoridades, como la autoridad de fuentes irracionales.

Ambos asumen que la cuestión de la justificación, o de la existencia de razones positivas, es fundamental: ambos son justificacionistas clásicos» (Poscittio, I, cit., p. 50). La principal estrategia justificacionista está representada por el inductivismo, el cual afirma que hay un método – concretamente la inducción – que nos permite encontrar teorías verdaderas o, cuando menos, comprobar si una teoría dada es verdadera; en un sentido más débil, la inducción es considerada capaz no ya de establecer con certeza la verdad de una hipótesis, sino asignarle un cierto grado de probabilidad. Los inductivistas aceptan una teoría sólo si puede ser justificada por datos probatorios empíricos, o sea sólo si puede ser comprobada o confirmada probabilísticamente. El programa inductivista, el intento de mostrar que las teorías científicas pueden justificarse a través del método inductivo, está destinado para Popper al fracaso. En efecto, tal método no existe: «1) No hay ningún método para descubrir una teoría científica. 2) No hay ningún método para comprobar la verdad de una hipótesis científica, esto es, ningún método de comprobación. 3) No hay ningún método para comprobar si la hipótesis es “probable”, o probablemente verdadera» (Ib., p. 36). La crítica de Popper al justificacionismo inductivista consiste esencialmente en la continuación y en la reformulación de la crítica humeana, que él considera «clara y decisiva», de la inferencia inductiva (Congetture e confutazioni, cit., p. 77). En la reformulación de Popper «una inferencia es “inductiva” cuando procede de afirmaciones singulares (a veces llamadas también afirmaciones “particulares”), como los informes de los resultados de observaciones o de experimentos, a afirmaciones universales, como hipótesis o teorías» (Logica, cit., p. 5). El problema de la inducción se refiere precisamente a las relaciones lógicas entre las afirmaciones singulares y las teorías universales, y consiste en pre-

626 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

guntarse si es justificado inferir afirmaciones universales de afirmaciones singulares. En la formulación de Popper: «¿Puede la pretensión de que una teoría explicativa universal sea verdadera ser justificada por “razones empíricas”; o sea asumiendo la verdad de ciertas proposiciones de control o proposiciones de observación (que, se puede decir, están “basadas en la experiencia”)?» (Conoscenza oggettiva, cit., p. 25). Su respuesta, al igual que la de Hume, es negativa: la pretensión de que una teoría universal sea verdadera no puede ser justificada asumiendo la verdad de proposiciones de observación porque por numerosas que puedan ser las afirmaciones singulares, las teorías universales no son nunca deducibles de ellas. «Desde un punto de vista lógico – afirma Popper – es todo lo contrario de obvio que haya justificación en el inferir afirmaciones universales a partir de aserciones singulares, por numerosas que sean estas últimas; en efecto, cualquier conclusión obtenida de este modo siempre puede revelarse falsa: por numerosos que sean los casos de cisnes blancos que podamos haber observado, esto no justifica la conclusión de que todos los cisnes son blancos» (Logica, cit., ps. 5-6).

Radicalmente equivocada es también para Popper la idea de que la inducción, aunque no sea capaz de establecer con certeza la verdad de una teoría universal, pueda, con todo, atribuirle un cierto grado de posibilidad. La idea de una lógica de la probabilidad inductiva es sostenida por el siguiente argumento. Las inferencias inductivas no son válidas en cuanto la conclusión no se sigue deductivamente por las premisas: esto es, las premisas no implican rigurosamente la conclusión. Esto significa que a diferencia de la inferencia válida, que hace cierta la verdad de la conclusión, dada la verdad de las premisas, la inferencia inductiva, en cambio, deja incierta la verdad de la conclusión, la cual puede ser más o menos probable. Se trata entonces de poner a punto una teoría que permita valorar la posibilidad de una

conclusión inductiva sobre la base de la evidencia inductiva. «Si escribimos “ $p(a,b) = r$ ”, para la “probabilidad de a dada b es igual a r” (donde r es una fracción cualquiera comprendida entre 0 y 1), entonces el argumento persuasivo puede ser formulado como sigue: sea h una hipótesis (una “conclusión inductiva”), y e la “evidencia inductiva”; entonces el problema de la inducción consiste – o por lo menos así parece – en determinar el valor de r en  $p(h,e) = r$ , o sea el valor de la probabilidad de la hipótesis inductiva h dada la evidencia e. El problema de la inducción se puede pues resolver construyendo una lógica generalizada, una lógica de la probabilidad. Según el argumento persuasivo, en efecto, la lógica inductiva no es más que la lógica de la probabilidad. Es la lógica de la inferencia, y del conocimiento, incierto, y  $p(h,e)$  es el grado en que nuestro conocimiento cierto de la evidencia y justifica racionalmente nuestra creencia en la hipótesis h» (Poscritto, I, cit., p. 234). Popper considera este argumento

POPPER 627

«completamente erróneo». «Remitirse a la probabilidad – escribe – no toca en lo más mínimo el problema de la inducción. Esta afirmación puede ser convalidada, desde el punto de vista formal, considerando que toda hipótesis universal h está de tal modo más allá de cualquier evidencia empírica e, que su probabilidad  $p(h,e)$  será siempre igual a cero, porque la hipótesis universal afirma algo respecto a un número infinito de casos, mientras que el número de casos observados sólo puede ser finito» (In., p. 235). Para Popper, por lo tanto, se debe ignorar la búsqueda de una lógica inductiva, de la certeza y de la probabilidad, y reconocer que no hay ningún método para descubrir o comprobar la verdad o la probabilidad de una teoría.

Después de la decisiva crítica de Hume a la validez de la inferencia inductiva, el intento más importante de justificar el carácter epistémico del conocimiento científico es el efectuado por Kant. Kant está perfectamente de acuerdo con Hume en sostener la no validez de la inferencia inductiva y se da cuenta claramente de que la crítica humeana acaba por comprometer la misma posibilidad de la episteme, del conocimiento universal y necesario. Por otra parte – escribe Popper – para Kant no hay duda de que una forma tal de conocimiento existe: para él la verdad de la mecánica newtoniana es «absoluta e incontestable» (Congetture e con-futazioni, cit., p. 311), la existencia de la episteme «un dato de hecho» (Ib., p. 162). Kant en suma comparte la convicción propia de gran parte de sus contemporáneos según la cual la teoría de Newton es una teoría verdadera, una convicción bien fundada, como lo indica el hecho de que ella había sido severamente controlada y había resultado siempre correcta. «En la historia del pensamiento había sucedido un acontecimiento único e irrepetible: el primer y definitivo descubrimiento de la verdad absoluta acerca del universo. Un antiguo sueño se había realizado. La humanidad había conseguido el conocimiento, real, cierto, indudable y demostrable – scientia o episteme divina, y no meramente doxa, opinión humana» (Ib., p. 162).

Todo esto lleva a Kant a plantearse el problema central de la Kritik, a saber, el problema de cómo es posible una ciencia como la elaborado por Newton y de cuál es su fundamento. Como es sabido, la solución kantiana a este problema consiste en la célebre tesis según la cual el intelecto no obtiene sus leyes de la naturaleza, sino que se las dicta. En la formulación de Popper, la solución kantiana es: «El conocimiento episteme es posible porque nosotros no somos receptores pasivos de los datos sensoriales, sino asimiladores activos. Asimilándolos les damos forma y los organizamos en un Cosmos, el universo de la naturaleza. En el curso de este proceso, imponemos al material que nos han presentado los sentidos, las leyes matemáticas que forman parte de nuestro mecanismo de asimilación y organización. Por lo tanto no es

telecto descubra leyes universales en la naturaleza, sino que es él quien prescribe sus propias leyes y las impone a la naturaleza» (Ib., p. 164). Popper considera la solución de Kant «genial». Sin embargo, critica sea el planteamiento del problema, sea – menos severamente – la misma tesis que constituye la solución del problema. El problema kantiano de cómo es posible el conocimiento cierto, la episteme, aunque ineludible, es de todos modos un «problema insoluble» (Ib., p. 164), un «falso problema» (Ib., p. 327) ; y esto simplemente porque es errónea la convicción kantiana de que la ciencia elaborada por Newton es conocimiento cierto episteme. «La cuestión – afirma Popper – se planteaba inevitablemente. Y sin embargo era insoluble. En efecto, aquello que parecía un evidente dato de hecho, la consecución de la episteme, no era tal. Como ahora sabemos, o creemos saber, la teoría de Newton no es más que una maravillosa conjetura, una aproximación sorprendentemente buena; única, en efecto, pero no como verdad divina, sino sólo como invención de un genio de naturaleza humana; no pertenece, por lo tanto, a la episteme, sino al reino de la doxa» (Ib., p. 164). Kant, por lo tanto, se equivocaba al pensar que se debía explicar la singularidad y la verdad de la teoría de Newton incluso si para Popper se trataba de un error inevitable, en cuanto es sólo con Einstein que nos hemos dado cuenta de que el sistema de Newton no es el único posible y de que la razón «es capaz de más de una interpretación, y no puede imponer a la naturaleza una de propia, de una vez para siempre» (Ib., p. 330). La convicción de Kant de que la ciencia es episteme, por lo tanto, se derrumba y con ella «se debilita» (Ib., p. 164) también el problema kantiano.

Por cuanto se refiere a la tesis kantiana de que nuestro intelecto no deriva sus leyes de la naturaleza sino que se las impone, Popper considera que es «substancialmente correcta», por más que «un poco demasiado radical» (Ib., p. 329). Por esto él la acepta, pero propone, en conformidad con la revolución einsteiniana, una substancial modificación. Las teorías se interpretan entonces como libres creaciones de nuestra mente, a priori respecto a la experiencia pero no válidas a priori, esquemas que nosotros intentamos imponer a la naturaleza pero a los que la naturaleza puede oponerse: «la teoría es algo que nuestro intelecto intenta prescribir a la naturaleza; pero algo que a menudo la naturaleza no se deja prescribir: que es una hipótesis construida por nuestro intelecto pero – y en esto consiste mi oposición a Kant – de seguro no necesariamente fértil de consecuencias; una hipótesis que tratamos de imponer a la naturaleza, pero que en naturaleza puede ser un fracaso» (I due problemi fondamentali, cit., p. xtx).

En conclusión, el resultado del análisis del justificacionismo es que:  
a) el problema clásico de la justificación, el problema de cómo podemos justificar o fundamentar nuestro conocimiento es «irrelevante» (POP-  
PPER 629

critto, I, cit., p. 48) y «debe ser efectivamente abandonado en cuanto es un problema sin sentido» (Ib., p. 50); b) que las respuestas que se le dan comúnmente son «incorrectas» (Ib., p. 48). «Creo – afirma Popper – que deberíamos acostumbrarnos a

la idea de que no se debe mirar a la ciencia como un “cuerpo de conocimiento”, sino como un sistema de hipótesis; es decir, como un sistema de intentos de adivinar, o de anticiparse, que no pueden ser justificados en línea de principio, pero con los cuales trabajamos fingiendo que superan los controles, y de los cuales no tenemos nunca el derecho de decir que sabemos que son “verdaderos”, o “más o menos ciertos”, o incluso “probables” » (Lo-gica, cit., p. 351). El final del análisis de Popper es por lo tanto el falibi-lismo, esto es, el reconocimiento de que el viejo ideal de la episteme ha caído y la aceptación de que el conocimiento humano es conjetural. No se trata por lo tanto de un resultado pesimístico, escéptico o irracionalís-tico: para Popper, en efecto, una vez abandonado el problema de la bús-queda de la certeza, el nuevo problema fundamental de la teoría del co-nocimiento, el de cómo es posible hablar de progreso del conocimiento y de cómo es posible conseguirlo, admite – como veremos – una solu-ción positiva.

La adquisición del hecho de que las teorías científicas no pueden ser consideradas sistemas de proposiciones ciertas o probables no significa, en efecto, para Popper que se deba aceptar la interpre-tación instrumen-talística de la ciencia, esto es, la concepción cuyo postulado fundamen-tal es que las teorías científicas no son otra cosa que formalismos mate-máticos, instrumentos útiles para la previsión de resultados experimentales. Popper, al contrario, aun reconociendo cuanto hay de válido en la oposición del intrumentalismo a la concepción epistémica del conocimiento científico, elabora una decidida crítica de la interpre-tación instrumentalística de las teorías científicas. Para él, en efecto – como hemos visto –, la ciencia no es episteme no porque sea techne, sino porque es doxa.

El instrumentalismo tiene una larga historia. Si se prescinde de la pro-puesta de Osiander y de Bellarmino de interpretar el “sistema del mun-do” copernicano como un simple instrumento de cálculo, una simple hi-pótesis matemática, un ingenioso dispositivo útil para la previsión de los fenómenos astronómicos y no ya como una descripción de la verdadera estructura del mundo, como en cambio era interpretado por Galileo, la primera elaboración orgánica de la concepción instrumentalística de las teorías científicas es la de Berkeley. Éste analiza críticamente todos los conceptos fundamentales de la teoría de Newton y llega a la conclusión de que ella no púede ser considerada una descripción del mundo, sino solamente un instrumento útil para la previsión de los fenómenos. El ar-gumento que permite a Berkeley sacar esta conclusión se basa en la teo-

## 630 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

ría observacionista del significado. Un término tiene significado sólo si designa una percepción; ahora bien, puesto que no hay entidades como el “espacio absoluto” o el “movimiento absoluto”, los términos que de-signan tal entidad no pueden ser definibles con la ayuda de percepcio-nes, resultando así necesariamente falto de significado. «Según Berkeley – escribe Popper – las teorías científicas no son otra cosa que instru-mentos para el cálculo y la previsión de fenómenos inminentes. No des-criben el mundo, ni ninguno de sus aspectos. No pueden hacerlo puesto que están completamente faltas de significado. La teoría de Newton no significa nada, porque palabras como “fuerza”, “gravedad” y “atrac-ción” no significan nada: son conceptos ocultos. La de Newton no es una teoría explicativa, sino solamente una ficción de matemático, un ex-pediente de matemático. Dado que ella no describe nada, no puede ser verdadera o falsa – sólo puede ser útil o inútil, según se realice más o menos su tarea predictiva» (Poscritto, cit., p. 129).

Después de Berkeley la concepción instrumentalista de las teorías cien-tíficas ha sido sostenida por varios pensadores. Mach por ejemplo, para el cual la noción de



“movimiento absoluto” está privada de contenido empírico y por ello privada de sentido, afirma que las teorías no son otra cosa que instrumentos útiles para economizar experiencias, esquemas de orden que permiten previsiones, pero respecto a los cuales no es posible hablar de verdad. También Duhem y Poincaré sostienen un punto de vista que tiene una estrecha vinculación con el instrumentalismo, cuando afirman que las teorías científicas son convenciones útiles y no conjeturas controlables con la experiencia. Una forma de instrumentalismo «parecida» a la Berkeley, puesto que concuerda con su tesis de fondo según la cual las teorías científicas están privadas de significado en cuanto no son verificables, es, en fin, según Popper, la que Schilck atribuye a Wittgenstein y hace suya. Según este punto de vista las leyes universales, las teorías no son auténticas proposiciones, sino pseudo-proposiciones, cuya función es la de reglas para la transformación de enunciados observativos en otros enunciados observativos.

Popper elabora una articulada crítica de las formas determinantes en que el instrumentalismo históricamente ha sido formulado y sostenido, como lo demuestran sus discusiones críticas de Berkeley, Mach, Poincaré, Wittgenstein y Schilck. Pero, como afirma varias veces, él está interesado sobre todo en la crítica y en la confutación del instrumentalismo «en cuanto tal», esto es (Ib., p. 133), de aquel núcleo teórico fundamental que es común a sus distintas formas históricas, y que se preocupa ante todo por caracterizar. «Por “instrumentalismo” – escribe Popper – entiendo la doctrina de que una teoría científica como la de Newton, o la de Einstein, o la de Schrodinger, debería ser interpretada como un instrumento, y nada más que un instrumento, para la deducción de pre-

POPPIER 631

siones de acontecimientos futuros (sobre todo mediciones) y para otras aplicaciones prácticas; y, más en particular, que una teoría científica no debería interpretarse como una conjetura genuina sobre la estructura del mundo, o como un intento genuino de describir ciertos aspectos de nuestro mundo. La doctrina instrumentalista implica que las teorías científicas pueden ser más o menos útiles, y más o menos suficientes; pero niega que puedan ser, como los enunciados descriptivos, verdaderas o falsas» (Ib., p. 133).

La fuerza y el interés filosófico del instrumentalismo residen para Popper en su oposición al esencialismo, a la concepción según la cual las teorías científicas describen la “naturaleza esencial” de las cosas, la realidad que está detrás de las apariencias, y la ciencia puede llegar a una explicación última de los fenómenos. Él comparte plenamente el rechazo instrumentalista de la concepción esencialista de la ciencia, aunque no comparte las razones instrumentalistas de este rechazo, razones que más bien hay que buscarlas en el hecho de que los controles de las teorías no pueden ser nunca exhaustivos. La interpretación de las teorías científicas como simples reglas de cálculo, instrumentos más o menos útiles, pero no como auténticas proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas, es, en cambio, para él radicalmente equivocada.

El entero problema del instrumentalismo se refiere a la afirmación según la cual las teorías no son otra cosa que instrumentos. Popper, en efecto, no contesta en lo más mínimo que las teorías sean también instrumentos para la deducción de previsiones y para otras aplicaciones. Aquello que está en discusión es solamente la reducción de las teorías a simples reglas de cálculo. Por esto, el núcleo de su crítica al instrumentalismo consiste substancialmente en mostrar que entre teorías científicas y reglas de cálculo hay numerosas y profundas diferencias, y que el instrumentalismo, interpretando las teorías científicas como instrumentos, esto es, algo de lo que no

tiene sentido decir que puede ser confutado, no consigue dar cuenta de un aspecto fundamental de la ciencia, a saber, de los controles empíricos que son intentos de confutación, o sea aquello a través de lo cual el conocimiento científico puede progresar.

Ahora bien, si la teorías científicas no son sólo instrumentos, sino auténticos enunciados descriptivos de alto contenido informativo que pueden ser verdaderos o falsos, y si por otra parte – como sabemos – no son susceptibles de ser demostradas verdaderas, se debe entonces concluir que son conjeturas; como en efecto afirma Popper, «todas las teorías son y permanecen como hipótesis: son conjeturas (doxa)» (Congetture e confutazioni, cit., p. 180).

El hecho de que las teorías científicas sean y permanezcan como conjeturas no significa sin embargo que la ciencia no sea búsqueda de la verdad. Al contrario, una tesis fundamental de la teoría del conocimiento

### 632 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

de Popper es precisamente que la ciencia, aunque no pueda proponerse la búsqueda de la certeza, es y debe ser búsqueda de verdad, de una descripción verdadera del mundo. En este sentido la concepción de Popper «hace suya la doctrina galileana según la cual el científico persigue una descripción verdadera del mundo, o de algunos de sus aspectos, y una explicación efectiva de los hechos observables; y combina además esta doctrina con la concepción no galileana según la cual, aunque este sea el objeto del científico, él no puede saber con certeza si cuanto ha encontrado es verdadero, aunque pueda establecer con razonable certeza que una teoría es falsa» (Ib., p. 198). Por otra parte, es precisamente la misma idea de falibilidad lo que implica la idea de verdad: en efecto, «es solamente la idea de la verdad lo que nos permite hablar sensatamente de errores» (Ib., p. 393).

Debemos pues conservar la idea de verdad y debemos buscarla investigando y criticando nuestros errores. Pero ¿en qué sentido se puede hablar de verdad? Entre las tres principales teorías de la verdad elaboradas por la tradición filosófica – la teoría de la verdad como coherencia, según la cual una cierta proposición es verdadera si es coherente con las proposiciones anteriormente aceptadas; la teoría de la verdad como utilidad, según la cual se puede aceptar como verdadera una determinada teoría o proposición si se revela útil en los controles y en sus aplicaciones; y, en fin, la teoría de la verdad como correspondencia, según la cual una proposición es verdadera si corresponde a los hechos – para Popper la única teoría sostenible es la de la verdad como correspondencia. Se trata de una concepción realística. «La teoría de la verdad como correspondencia – escribe – es una teoría realística, es decir, hace la diferenciación, que es una diferenciación realística, entre una teoría y los hechos que la teoría describe; y hace que sea posible decir que una teoría es verdadera o falsa, o que corresponde a los hechos, correlando la teoría a los hechos. Nos permite hablar de una realidad distinta de la teoría. Esto es lo principal; es el punto fundamental para el realista. El realista quiere tener, sea una teoría sea una realidad o los hechos (no la llameis “realidad”, si no os gusta, llamadla sólo “los hechos”) que son diversos de la teoría acerca de estos hechos, y que él puede de un modo u otro confrontar con los hechos, para encontrar si se corresponde más o menos con ellos» (Conoscenza oggettiva, cit., p. 416). La teoría de la verdad como correspondencia implica por lo tanto la aceptación del realismo, esto es, de una concepción que para Popper «no es ni demostrable ni confutable» (Ib., p. 64), pero que él en cualquier caso acepta porque a favor de ella hay argumentos que la convierten en la única hipótesis creíble, «una conjetura a la cual no se ha opuesto hasta ahora ninguna alternativa sensata» (Ib., p. 67).

El problema fundamental de la teoría clásica de la verdad como co-rrespondencia entre posiciones y hechos es el de una adecuada explicación de la noción intuitiva de “correspondencia”. ¿Qué se entiende por “correspondencia” entre proposiciones y hechos? Se trata para Popper de una cuestión que ha sido resuelta por primera vez de modo satisfactorio por Tarski, el cual con su rigurosa definición de verdad como correspondencia ha hecho posible la rehabilitación de la noción común de verdad, consiguiendo al mismo tiempo un fundamental resultado filosófico. ¿De qué modo pues es posible hablar sensatamente de “correspondencia”? Popper ha ofrecido una clara y simple explicación de cómo Tarski ha resuelto este problema. «Normalmente empleamos nuestro lenguaje para hablar de hechos; por ejemplo, para hablar del hecho de que aquí hay un gato que duerme. Si queremos definir la correspondencia entre proposiciones y estados de cosas tenemos necesidad de un lenguaje en el cual podamos hablar sea de proposiciones – o sea de ciertas conformaciones lingüísticas – sea, también, de hechos. Siguiendo a Tarski llamaremos “metalenguaje” a un lenguaje en el cual podamos hablar de conformaciones lingüísticas. Llamaremos “lenguaje objeto” al lenguaje del cual, y de cuyas estructuras, hablamos en el metalenguaje. Tarski llama “metalenguaje semántico” a un lenguaje en el cual podamos hablar no solamente de un lenguaje objeto sino, además de un lenguaje objeto también de hechos (como se hace en un lenguaje ordinario). Es claro que para definir la correspondencia entre proposiciones y hechos tenemos necesidad de un metalenguaje semántico. Por ejemplo, si como metalenguaje empleamos la lengua italiana, en ella podemos hablar de una proposición de la lengua inglesa, tomada como lenguaje objeto, como por ejemplo, “A cat is here asleep”. Podremos entonces decir en nuestro metalenguaje: “A cat is here asleep” corresponde al hecho si, y solo si, aquí hay un gato que duerme. Por lo tanto, si disponemos de un metalenguaje en el cual podemos no sólo hablar de proposiciones, sino también describir hechos como el dormir de un gato, aquí, entonces, llega a ser inmediatamente y banalmente evidente que y de qué modo es posible hablar de la correspondencia entre proposiciones y hechos» (I due problemi fondamentali, cit., p. xxnt).

Es de extrema importancia para Popper darse cuenta del hecho de que para saber qué significa “verdad” y en qué condiciones una proposición puede ser llamada verdadera no significa tener un criterio para decir si un determinado enunciado es verdadero. Esto, sin embargo, no convierte en ilegítima o falta de sentido a nuestra verdad; solamente significa que la idea de verdad es una idea regulativa. Para dejar claro el sentido de la verdad como principio regulador de la investigación Popper recurre a una metáfora: «El status de la verdad entendida en sentido objetivo, como correspondencia con los hechos, con su rol de principio regulador, puede compararse al de una montaña cuya cumbre está normalmente envuelta por las nubes. Un escalador puede no sólo tener

634 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

dificultades para alcanzarla, sino también no darse cuenta de cuando llega, puesto que puede no conseguir diferenciar, en las nubes, entre la cumbre principal y un pico secundario. Esto, sin embargo, no pone en discusión la existencia objetiva de la cumbre; y si el escalador dice “dudo de haber alcanzado la verdadera cumbre”, él reconoce implícitamente, la existencia objetiva de ésta. La idea misma de error, o de duda (en la simple acepción usual) comporta el concepto de una verdad objetiva, que podemos ser incapaces de alcanzar. Por más que sea imposible al escalador darse

cuenta de que ha alcanzado la cumbre, le será a menudo fácil dar-se cuenta de que no la ha alcanzado, o aún no); por ejemplo, en el momento en que tiene que retroceder a causa de una pared que lo domina. Análogamente, hay casos en los cuales estamos del todo seguros de no haber alcanzado la verdad. Así, mientras la coherencia no es de por sí un criterio de verdad, simplemente porque también los sistemas demostrablemente coherentes pueden resultar de hecho falsos, la incoherencia sanciona la falsedad: si tenemos fortuna, podemos pues descubrir la falsedad de algunas teorías» (Congetture e confutazioni, cit., p. 388).

La adopción de la perspectiva realista permite a Popper indicar como objetivo de la ciencia la búsqueda de explicaciones satisfactorias, o mejor de explicaciones cada vez más satisfactorias. Pero ¿qué se entiende como explicación? (o “explicación causal”)? ¿En qué condiciones es satisfactoria? Y ¿qué significa “más satisfactoria”? Una “explicación” es un conjunto de proposiciones, de las que una describe el estado de cosas a explicar (explicandum) mientras las otras son proposiciones propiamente explicativas (explicans). Buscar una explicación significa descubrir el explicans (ignoto) de un explicandum dado y asumido como verdadero: no tiene sentido, en efecto, buscar una explicación de un estado de cosas imaginario. Para que una explicación sea satisfactoria el explicans debe cumplir los siguientes requisitos: 1) debe implicar lógicamente al explicandum; 2) debe tener consecuencias controlables independientemente, esto es, debe estar constituido por proposiciones universales controlables. Una explicación es tanto más satisfactoria cuantas más de estas proposiciones son controlables y cuanto más han resistido a los controles independientes a que han sido sometidos. Afirmar que es tarea de la ciencia encontrar explicaciones cada vez más satisfactorias significa pues decir que es tarea de la ciencia proceder hacia teorías cada vez más ricas de contenido y cada vez más precisas, explicar aquello que ha sido aceptado precedentemente como explicans satisfactorio. Popper en suma rechaza la idea de una explicación última y sostiene que toda explicación puede ser explicada ulteriormente por una teoría de un más alto grado de universalidad, la cual nos permite sondear cada vez con mayor profundidad la estructura del mundo. «Cada vez que procedemos a explicar una ley o una teoría conjetural con una nueva teoría conjetural de grado

POPPER 635

de universalidad más alto, descubrimos más acerca del mundo, tratando de penetrar cada vez más a fondo en sus secretos. Y siempre que tenemos éxito en la falsificación de una teoría de este tipo, hacemos un nuevo descubrimiento importante. Estas falsificaciones son, en efecto, de la mayor importancia. Nos muestran lo inesperado; y nos aseguran que, aunque sean invenciones nuestras producidas por nosotros, ellas son sin embargo afirmaciones genuinas acerca del mundo; ellas pueden, en efecto, chocar con algo que no hemos hecho nunca» (Conoscenza oggettiva, cit., ps. 264-65).

Aunque el objeto de la ciencia sea la verdad y aunque las teorías científicas puedan ser verdaderas, estas últimas – como sabemos – no pueden ser demostradas verdaderas. Las teorías son y permanecen como hipótesis, nunca comprobables. Pero son falsificables. Entre comprobación y falsificación hay una fundamental asimetría, que consiste en el simple hecho de que «un conjunto finito de asertos de base, si son verdaderos, puede falsificar una ley universal: existe una condición bajo la cual dicho conjunto podría falsificar una ley general, pero ninguna condición bajo la cual podría verificar una ley general» (Poscritto, I, cit., p. 201). Se trata para Popper de un fundamental hecho lógico debido a la forma lógica de las aserciones universales. «Estas, en efecto, nunca pueden ser verificadas de aserciones singulares, pero pueden

resultar contradichas por aserciones singulares. En consecuencia es posible, por medio de inferencias puramente deductivas (con la ayuda del modus tollens de la lógica clásica), concluir de la verdad de aserciones singulares a la falsedad de aserciones universales. Un razonamiento tal, que concluye en la falsedad de aserciones universales, es el único tipo de inferencia estrictamente deductiva que procede, por así decir, en la “dirección inductiva”; esto es, de aserciones singulares a aserciones universales, por lo tanto, no pueden ser comprobadas pero pueden ser falsificadas; por esto son unilateralmente o parcialmente deducibles por razones lógicas: no son verificables, pero son, de un modo asimétrico, falsificables.

Esto lleva a Popper a proponer la “falsificabilidad” empírica como criterio de demarcación, o sea como criterio que nos permite diferenciar las teorías de la ciencia empírica de las teorías no empíricas, sean éstas pseudocientíficas, precientíficas, metafísicas o lógicas y matemáticas. Según tal criterio una teoría es falsificable si y sólo si hay por lo menos una aserción de base, una aserción observativa que describa un suceso lógicamente posible que esté en contradicción con ella. «Una teoría – escribe Popper – se llama “empírica” o “falsificable” cuando divide de un modo no ambiguo la clase de todas las aserciones-base posibles en dos sub-clases no vacías. Primero, la clase de todas aquellas aserciones-base con las cuales es contradictoria (o que excluye, o prohíbe) : llamamos a esta clase la clase de los falsificadores potenciales de la teoría; se-

#### 636 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

gundo, la clase de las aserciones-base que ella no contradice (o que “permite”). Podemos formular más brevemente esta definición diciendo: una teoría es falsificable si la clase de sus falsificadores potenciales no es vacía. Se puede añadir que una teoría que hace aserciones solamente acerca de sus falsificadores potenciales (afirma su falsedad). Acerca de sus aserciones-base “lícitas” no dice nada. En particular no dice que son verdaderas» (Ib., p. 76).

Es importante tener presente que la “falsificabilidad” como criterio de demarcación es un concepto puramente lógico, algo que tiene que ver exclusivamente con la relación lógica entre la teoría y la clase de los asertos-base. «Falsificabilidad en el sentido del criterio de demarcación no significa nada más que una relación lógica entre teoría en cuestión y la clase de los asertos de base, o la clase de los acontecimientos por ellos descubiertos: los falsificadores potenciales. La falsificabilidad es, por lo tanto, relativa a estas dos clases: si una de estas clases es dada; la falsificabilidad se convierte, entonces, en un asunto puramente lógico – el carácter lógico de la teoría en cuestión» (Poscritto, I, cit., ps. 10-11). Diferente de la falsificabilidad como posibilidad lógica de falsificación, como posibilidad de que ciertas teorías estén en principio falsificadas en cuanto tienen falsificadores potenciales, es, en cambio, la falsificabilidad como posibilidad de que las teorías en cuestión estén efectivamente falsificadas, demostradas concluyentemente o definitivamente falsas.

La falta de diferenciación entre estos dos diversos significados de “falsificabilidad” y la asunción de la falsificabilidad en el segundo significado están en la base de una radical crítica del criterio falsificacionista de demarcación. En efecto, ha sido resaltado que las teorías siempre pueden estar inmunizadas por la falsificación con la consecuencia de que la falsificabilidad como criterio de demarcación resulta inaplicable. Ahora bien, para Popper es ciertamente verdad que no es nunca posible probar de un modo concluyente que las teorías son falsas – o que ninguna falsificación mediante observaciones puede ser caracterizada como incierta dado que no existen pruebas empíricas definitivas – y que en este sentido las teorías no son falsificables; pero también es verdad que la falsificabilidad en el sentido de criterio

de demarcación es una cuestión pura-mente lógica y no tiene nada que ver con la cuestión de si una falsificación puede ser efectuada realmente y si determinados resultados experimenta-les pueden ser aceptados o no como falsificaciones. Ni siquiera la máxi-ma inmunización de las teorías científicas puede, opina Popper, poner en peligro la falsificabilidad de que las teorías sean falsificadas. Y es precisamente esta falsificabilidad lógica aquello que es importante a fines de la demarcación. En este sentido el criterio de falsificabilidad también es válido aunque Popper reconoce que, dada la posibilidad de inmuni-  
POPPER 637

zar las teorías con estratagemas convencionalísticas, una más adecuada caracterización de la ciencia empírica requiere que la falsificabilidad de las teorías sea garantizada por la decisión metodológica de no sustraer las teorías científicas a la falsificación, la cual, de todos modos, cohe-rentemente con el falibilismo, será siempre problemática y por lo tanto nunca cierta y definitiva. Según este punto de vista, pues, «un sistema debe ser considerado científico solamente si hace aserciones que pueden resultar en conflicto con las observaciones; y es, de hecho, controlado por intentos que dirigidos a producir tales conflictos, es decir por inten-tos conducidos para confutarlo» (Congetture e confutazione, cit., página 436).

#### 989. EL RACIONALISMO CRÍTICO.

La teoría del conocimiento de Popper una vez llegada al falibilismo, esto es, a la concepción según la cual «todo el conocimiento es falible, conjetural» (Poscritto, I, cit., p. 24), se encuentra en presencia de una nueva, compleja situación problemática. Veamos ahora cuales son estos problemas, cómo surgen y cómo se resuelven. El primer problema se plantea a partir de la pluralidad de las formas del conocimiento humano. Esta tesis está ligada al modo en que Popper entiende el criterio de falsificabilidad. Como se recordará, este último, a diferencia de los criterios elaborados por el neopositivismo, no es un criterio de sentido que sanciona el significado de las teorías científicas y el no significado de las teorías no científicas, sino simplemente un cri-terio que permite diferenciar, entre todas las teorías significantes, las cien-tíficas de las no científicas; y esto significa que para Popper, a diferen-cia de los neopositivistas, el campo del conocimiento teórico no está constituido por una única forma de conocimiento, la científica, sino por una pluralidad de sistemas teóricos, los cuales pueden distinguirse me-diante el criterio de falsificabilidad, en dos conjuntos: el de las teorías empíricas o científicas (que son falsificables) y el de las teorías no cientí-ficas (que no son falsificables). Ahora, dada la diferenciación entre teo-rías científicas y teorías no científicas, y dado el carácter conjetural, fa-lible de todas las teorías, se plantea el problema: ¿Es posible expresar una preferencia racional entre teorías científicas y teorías no científicas? ¿Es posible preferir una forma de conocimiento a otra? ¿O bien se debe decir que, siendo el conocimiento teórico por entero conjetural, el cien-tífico por más que distinto del no científico, no es con todo mejor que este último? Como se ve este primer problema se refiere a todo el campo del conocimiento conjetural, a la totalidad de las teorías, científicas y no científicas, y consiste substancialmente en preguntarse si una vez re-  
638 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

ducida la ciencia a doxa, pueda, con todo, ser considerada una forma de conocimiento mejor que la no científica.

El segundo problema que la teoría del conocimiento de Popper tiene que afrontar, a diferencia del primero, no concierne al entero campo del conocimiento, sino sólo al campo del conocimiento científico y se suscita en presencia de teorías científicas rivales, esto es, de teorías «que son avanzadas como soluciones de los mismos problemas» (Conoscenza og-gettiva, cit., p. 33). Dadas dos o más teorías en concurrencia, y dado que «debemos considerar todas las leyes o teorías como hipotéticas o con-jeturales» (Ib., p. 28), se presenta el problema «de si puede haber argu-metos puramente racionales, incluidos los argumentos empíricos, para preferir algunas conjeturas o hipótesis a otras» (Ib., p. 32). Para Pop-per, plantearse el problema de la preferencia racional entre teorías cien-tíficas rivales, o de elección racional de la teoría mejor, equivale a plan-tearse el problema del aumento del conocimiento científico: hablar del aumento del conocimiento científico, en efecto, no significa para él ha-cer referencia «a la acumulación de las observaciones, sino al repetido derrocamiento de las teorías científicas y a su substitución por otras me-jores, o más satisfactorias» (Congetture e confutazioni, cit., p. 370); de modo que «el modo con que [la ciencia] aumenta» es «la manera [...] con que los científicos diferencian entre las teorías disponibles y eligen la mejor» (Ib., p. 369).

Evidentemente, la posibilidad de dar una solución positiva a estos dos problemas de preferencia racional presupone una teoría de la racionalidad. Pero precisamente en este punto surge un nuevo problema: liquida-da la concepción tradicional de la racionalidad como justificación, ¿qué debe entenderse por “racionalidad”? Se trata de un problema fundamen-tal, cuya solución es preliminar a la de los otros dos; en efecto, si no se determina ante todo qué es la racionalidad, no se ve cómo se puede hablar de preferencia racional entre teorías.

Ésta es la compleja situación problemática que el falibilismo plantea y que Popper tiene que afrontar. Se trata de una tarea extremadamente importante. Una falta de solución de estos problemas, en efecto, signifi-caría la caída de la teoría falibilista del conocimiento en el irracionalis-mo y en el relativismo, en la concepción según la cual el conocimiento no es un proceso racional y la elección entre teorías es arbitrario, no ha-biendo razones para decidir si una teoría es preferible o mejor que otra.

Pero la teoría del conocimiento de Popper no llega a esta conclusión irracionalística y relativística: él, en efecto, elabora una concepción de la racionalidad como crítica y sobre esta base resuelve los problemas de preferencia racional entre teorías. Más precisamente, sobre la base del distinto modo con que las teorías científicas y las teorías no científicas pueden ser discutidas racionalmente o son preferibles críticamente las pri-

POPPER 639

meras a las segundas; en suma, puesto que las teorías científicas, a dife-rencia de las no científicas, pueden ser criticadas también mediante el control empírico, la ciencia, aunque sea doxa, conocimiento conjetural y falible, aparece, con todo, como la mejor forma de conocimiento, el paradigma del saber, el mejor ejemplo de conducta intelectual. La pre-ferencia entre teorías científicas rivales se obtiene en cambio como resul-tado de la discusión crítica; la teoría mejor, aquella que realiza un aumen-to del conocimiento, es la teoría mejor corroborada, aquella que mejor ha superado los controles a que ha sido sometida.

Como se ve, la concepción crítica de la racionalidad es la clave que permite a la teoría falibilista del conocimiento no llegar a una conclu-sión irracionalística y relativística. Y esto explica la razón por la cual Pop-per puede afirmar que el racionalismo crítico constituye – junto al falibilismo – el «verdadero perno» de su pensamiento sobre el conoci-miento humano (Poscritto, I, cit., p. 23). Analizemos pues en qué con-siste

esta concepción crítica de la racionalidad y cómo puede permitir dar una solución al doble problema de la preferencia racional entre teorías conjeturales.

La concepción crítica de la racionalidad nace del fracaso del programa justificacionista: si las teorías no pueden ser establecidas como ciertas o probables, de modo que deberán ser consideradas como intentos conjeturales de resolver determinados problemas, su racionalidad no puede consistir más que en la posibilidad de ser discutidas respecto a la pretensión de resolver los problemas para los cuales han sido elaboradas. Como afirma Popper: «hay un solo elemento de racionalidad en nuestros intentos dirigidos a conocer el mundo: se trata del examen crítico de las teorías» (*Congetture e confutazioni*, cit., p. 262).

La racionalidad, por lo tanto, no tiene nada que ver con el intento imposible de justificar las teorías, de establecerlas como ciertas o probables, sino que, una vez adquirida la conciencia de la falibilidad del conocimiento, tiene que ver con el intento de encontrar los puntos débiles de las teorías, de descubrir sus errores. La discusión crítica de las teorías es, en efecto, el instrumento que nos permite poner en evidencia los errores. Obviamente, es posible hablar de discusión crítica como búsqueda de los errores sólo en cuanto, como hemos visto, Popper mantiene la concepción clásica de la verdad como correspondencia con los hechos y, aunque negando que haya un criterio de verdad en base al cual poder decidir si una determinada teoría es verdadera, sin embargo afirma que tal noción de verdad desempeña el rol de idea reguladora, principio guía del conocimiento; sólo en cuanto – en suma – se considera el conocimiento como búsqueda de la verdad, incluso si no podemos decir si alcanza este objetivo. «En efecto – escribe – es solamente en relación a este objetivo, el descubrimiento de la verdad, podemos afirmar que aun

640 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

siendo falibles, esperamos aprender de nuestros errores. Es solamente la idea de la verdad lo que nos permite hablar sensatamente de errores y de crítica racional, y hace posible la discusión racional, o sea la discusión crítica de la búsqueda de los errores, con la seria intención de eliminarlos cuanto más podamos, a fin de acercarnos a la verdad» (*Ib.*, p. 393).

La discusión crítica no parte nunca de la nada, sino de un conjunto de presuposiciones como no problemático. Esto podría hacer pensar que la argumentación crítica se encuentra en la misma situación lógica que la argumentación justificativa, la cual en efecto se basa en último término en asuntos que se consideran indiscutibles. Pero en realidad para Popper entre justificación y crítica hay una diferencia tan simple como substancial. Para el racionalista crítico, en efecto, el conocimiento de fondo no es un a priori que no pueda a su vez ser puesto en discusión; él no lo asume como algo indiscutible, sino que, al contrario, lo acepta hipotéticamente y subraya el hecho de que cualquier parte, cualquier fragmento suyo puede ser una vez y otra criticado y rechazado. Caracterizando el núcleo central de la diferencia entre justificación y crítica, Popper afirma: «La argumentación justificativa, reconduciendo a razones positivas, acaba en razones que no pueden ser justificadas (de otro modo la argumentación conduciría a una regresión al infinito). Y el justificacionista concluye por lo general que tales “presuposiciones últimas” deben, en algún sentido, ir más allá de la posibilidad de la argumentación, y que no pueden ser criticadas. Pero las críticas, las razones críticas, ofrecidas en mi aproximación no son últimas en ningún sentido; están abiertas también ellas a la crítica; son conjeturales. Se puede seguir examinándolas hasta el infinito; ellas están infinitamente abiertas a un nuevo examen y a una nueva consideración. Sin embargo no se genera ninguna regresión al infinito, dado que no existe la cuestión de demostrar o justificar o establecer algo; y no existe



la necesidad de una presuposición última. Es sólo la exigencia de demostración o justificación lo que genera una regresión al infinito, y crea la necesidad de un término último de la discusión» (Poscritto, I, cit., p. 57).

La discusión crítica, por lo tanto, no es nunca concluyente y sus argumentaciones son – exactamente como las teorías en discusión – conjeturables. Pero, precisamente porque la discusión crítica no tiene término último donde detenerse, puede tener éxito a condición de que en un cierto punto se tome una decisión: esto es, se debe decidir si las argumentaciones críticas son o no suficientemente válidas para aceptar una teoría en examen. Y esto significa que las decisiones forman parte del método crítico. Pero sin embargo siguen siendo decisiones provisionales, nunca definitivas y siempre sujetas a crítica, coherentemente con el principio fundamental del racionalismo crítico, el cual afirma «que nada está exento de crítica, o que nada debe ser considerado exento de crítica:

POPPER 641

ni siquiera este mismo principio del método crítico» (The Open Society and its Enemies, II, trad. ital., La società aperta e i suoi nemici, II, Roma, 1974, p. 501).

El racionalismo crítico se caracteriza por el particular rol que asigna a la lógica formal y a la experiencia. Se trata no de una función de justificación de las teorías, sino de una función crítica o, por así decir, negativa.

Para discutir críticamente una teoría es necesario examinar sus múltiples consecuencias lógicas, incluso las más remotas. Pero tales consecuencias no pueden ser captadas intuitivamente; por esto es necesario desarrollar la teoría bajo la forma de sistema deductivo axiomatizado, que desarrolle sus implicaciones más remotas. La lógica formal, en efecto, nos lo permite, y en este sentido es el instrumento esencial de la crítica: como Popper afirma varias veces es «el organon de la crítica racional» (Congetture e confutazioni, cit., p. 114). Permittiéndonos el desarrollo deductivo de las teorías, el rol de la lógica no es el de dar una justificación, sino el de descubrir las consecuencias, para criticarlas y así criticar sus premisas: «Nosotros no consideramos ya un sistema deductivo como un sistema que establece la verdad de sus teoremas deduciéndolos de “examinar” cual verdad es completamente cierta (o autoevidente o indudable); lo consideramos, más bien, un sistema que nos permite poner racionalmente y críticamente en discusión sus asunciones, desarrollando sistemáticamente sus consecuencias. La deducción no es utilizada con el único objeto de demostrar conclusiones; es, más bien, un instrumento de crítica racional. Dentro de una teoría puramente matemática, deducimos conclusiones para sondear el poder y la fertilidad de nuestros axiomas; dentro de una teoría física, deducimos conclusiones para someter a crítica y, sobre todo, para controlar las conclusiones deducidas, y, mediante éstas, nuestras hipótesis: no tenemos, en general, ninguna intención de establecer nuestras conclusiones» (Poscritto, cit., p. 237).

También la experiencia desempeña en esta concepción de la racionalidad una función crítica fundamental. Las observaciones y los experimentos reiterados son utilizados, en efecto, para controlar las conjeturas, para intentar su confutación. «En el tipo de discusión crítica del cual soy partidario – afirma Popper – la experiencia desarrolla, naturalmente, un rol preeminente: la observación y el experimento son invocados constantemente como controles de las teorías» (Congetture e confutazioni, cit., p. 268). Su importancia, en suma, depende enteramente de la posibilidad que ellos tienen no de justificar sino de criticar las teorías. pero la experiencia no consiste en «datos», no es una experiencia observativa pura, absolutamente libre de conjeturas, expectativas hipótesis; al contrario, es precisamente una trama de conjeturas. Por ello la crítica avalada por la experiencia «no consiste en contraponer resultados inciertos

a los ya asegurados, o a la “evidencia de nuestros sentidos” (o al “dato”). Consiste, en cambio, en confrontar algunos resultados inciertos con otros, a menudo otro tanto inciertos, que con todo pueden ser considerados por el momento como no-problemáticos, aunque puedan en cualquier momento ser objeto de contestación cuando surgen nuevas dudas o también por efecto de algún nuevo indicio o conjetura» (La società aperta e i suoi nemici, II, cit., ps. 514-15).

Delimitando en general la concepción de la racionalidad como crítica de las teorías, veamos ahora cómo en base a ella es posible resolver el problema de la preferencia racional entre teorías científicas y teorías no científicas, y afirmar que la ciencia es una forma de conocimiento mejor que la no-ciencia, el ejemplo mejor de conducta intelectual humana, el paradigma del saber. Para ello es suficiente desarrollar una simple argumentación. Todas las teorías, científicas o no, en cuanto son un intento de resolver determinados problemas, pueden ser discutidas críticamente y por eso son racionales. Pero las teorías científicas, puesto que a diferencia de las no científicas son controlables empíricamente, y puesto que entonces pueden ser sometidas al método del control empírico, que no es aplicable a las no científicas por el hecho de que no satisfacen el requisito de la controlabilidad, pueden ser discutidas críticamente de un modo más completo – o sea también a la luz de los controles observativos y experimentales –, que estas últimas. En consecuencia se puede afirmar que «el método de la ciencia [...] es el mejor que tenemos» (Poscritto, I, cit., p. 87). La ciencia, en suma, gracias al particular carácter de sus teorías, que permite una más completa aplicación del método crítico-racional, no sólo es racional, sino que es el mejor ejemplo de racionalidad, el mejor ejemplo de conducta intelectual. Así pues, aunque no pueda ya ser considerada episteme y sea, al igual que las otras formas de conocimiento, conjetural, sigue siendo la mejor forma de conocimiento, el paradigma del saber. Como escribe Popper, las ciencias representan «nuestros intentos mejores en la solución de los problemas y en el descubrimiento de los hechos» (Conoscenza oggettiva, cit., p. 383).

Resuelto positivamente el problema de la preferencia entre teorías científicas y teorías no científicas con la tesis de que las primeras son mejores de las segundas, que representan «nuestros intentos mejores en la solución de los problemas» (Conoscenza oggettiva, cit., p. 383), queda por afrontar la cuestión de la preferencia entre teorías científicas, la cuestión de si dadas dos teorías científicas rivales, esto es, avanzadas como soluciones de los mismos problemas, es posible, manteniendo que todas son conjeturas, escoger la teoría mejor, realizando así un progreso del conocimiento.

Pero ¿en qué sentido se puede hablar de teoría “mejor”, y por lo tanto de progreso del conocimiento? Como hemos visto, para Popper se debe

POPPER 643

abandonar la pretensión de poder establecer la verdad de cualquier teoría y se debe reconocer que el conocimiento es falible; pero al mismo tiempo, puesto que las mismas nociones de falibilidad y de error tienen sentido sólo si se mantiene la idea de verdad, él hace suya la noción de verdad como correspondencia con los hechos y la asume como idea reguladora de la intervención científica. En efecto, es en relación con la tesis de la verdad como objeto de la ciencia como Popper explica el hecho significativo de “teoría mejor”: «describir una teoría como mejor que otra, o superior a ella, o con otros términos, equivale a indicar que aparece

como más cercana a la verdad» (PoscritPo, I, cit., p. 53). Por progreso del conocimiento se debe pues entender una creciente aproximación a la verdad.

Popper elaboró una definición de “aproximación a la verdad” o “verosimilitud” sirviéndose de las nociones tarskianas de verdad y contenido lógico de aserto. «Consideremos – escribe – el contenido de una aserto  $a$ ; o sea, la clase de todas las consecuencias lógicas de  $a$ . Si  $a$  es verdadero, dicha clase puede consistir solamente en asertos, porque la verdad siempre transmite de una premisa a todas sus conclusiones. Pero si  $a$  es falso, su contenido consistirá siempre en conclusiones o verdaderas o falsas (por ejemplo: “en sábado siempre llueve”, pero la conclusión obtenida, según la cual el sábado pasado llovió, puede ser verdadera). Por consiguiente, tanto si la aserción es verdadera, como si es falsa, puede haber más verdad, o menos verdad, en aquello que aserta, según si su contenido consiste en un número mayor, o menor, de aserciones verdaderas. Llamamos ahora a la clase de las consecuencias lógicas verdaderas de  $a$ , el “contenido de verdad” de  $a$  [...]; y llamamos a la clase de las consecuencias falsas de  $a$ , y solamente de éstas, el “contenido de falsedad” de  $a$ . (El “contenido de falsedad” no es, propiamente hablando, con “contenido”, puesto que no contiene ninguna de las conclusiones verdaderas obtenidas de las aserciones falsas que constituyen sus elementos. Es posible sin embargo [...] definir su medida mediante los dos contenidos). Estos términos son tan objetivos como los términos “verdadero”, “falso” y “contenido”. Podemos ahora afirmar: Asumiendo que el contenido de verdad y el contenido de falsedad de las teorías  $t_i$  y  $T_i$  sean paradigmables, podemos decir que  $T_z$  está más cercana a la verdad, o bien corresponde a los hechos mejor que  $t_i$ , si, y sólo si: a) el contenido de verdad, pero no el contenido de falsedad, de  $t_i$ , supera al de  $T_i$ , b) el contenido de falsedad  $t_i$ , pero no su contenido de verdad, supera al de  $t_i$ . Si ahora empleamos la asunción (quizás ficticia) según la cual el contenido de falsedad y el contenido de verdad de una teoría  $a$  son, en principio, mensurables, podemos proceder un poco más allá de esta definición, y definir  $V_s(a)$ , es decir, una medida de la verosimilitud de  $a$ . La definición más simple sería:

#### 644 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

$$V_s(a) = C_{tv}(a) - C_{tF}(a)$$

donde  $C_{tv}(a)$  es una medida del contenido de verdad de  $a$ , y  $C_{tF}(a)$  es una medida de su contenido de falsedad [...]. Es obvio que  $V_s$  ( $a_j$ ) debe aumentar: a) si crece  $C_{tv}(a)$  y no  $C_{tF}(a)$ , y b) si decrece  $C_{tF}(a)$  y no  $C_{tv}(a)$  (Congetture e confutazioni, cit., ps. 400-01).

Con la elaboración de esta definición de verosimilitud en términos de contenido de verdad, Popper no se ha propuesto, como a veces se ha pensado, hacer posible la determinación numérica del grado, de aproximación a la verdad de las teorías, sino más bien ofrecer una aclaración rigurosa de qué significa afirmar que una determinada teoría está más cercana a la verdad que otra teoría rival, rehabilitando – tras el modelo de Tarski – una noción de sentido común alejando así la sospecha de que pudiera resultar lógicamente discutible o sin significado. Sin embargo, la definición de Popper se ha demostrado errónea. Él reconoció el fracaso de su definición, pero puesto que opinaba «que una definición formal de verosimilitud no es necesaria para poder hablar sensatamente» (Poscritto, I, cit., p. 25), sugirió utilizando dicha noción

como concepto no definido. Popper ilustra el único uso admitido en su teoría del conocimiento mediante un ejemplo: «La aserción de que la tierra está inmóvil y de que el cielo estrellado gira a su alrededor está más lejana a la verdad que la de que la tierra gira alrededor de su propio eje: esto es, que es el sol el que está inmóvil y que la tierra y los otros planetas se mueven alrededor del sol en órbitas circulares (como propusieron Copérnico y Galileo). La aserción, debida a Kepler, de que los planetas no se mueven en círculos, sino en elipses (no muy alargadas) con el sol en su foco común (y con el sol inmóvil, o en rotación alrededor de su propio eje), es una ulterior aproximación a la verdad. La aserción (debida a Newton) de que existe un espacio inmóvil, pero que, prescindiendo de la rotación, su posición no puede ser hallada mediante observaciones de las estrellas o de los efectos mecánicos, es un ulterior paso hacia la verdad» (Ib., p. 24).

El problema de si una teoría científica es mejor, o preferible a otra, se precisa en este punto como problema de si hay razones para considerarla más cercana a la verdad que una rival. La propuesta de Popper es positiva: «Intento demostrar – afirma – que mientras que podemos tener argumentos suficientemente buenos en las ciencias empíricas para pretender que hayamos alcanzado efectivamente la verdad, podemos tener argumentos fuertes y razonablemente buenos para pretender que podemos haber hecho un progreso hacia la verdad; o sea, que la teoría Tz es preferible a su predecesora Ti, por lo menos a la luz de todos los argumentos racionales conocidos» (Conoscenza oggettiva, cit., p. 85). Para Popper, pues, aunque no haya una ley del progreso, que nos garantice

POPPER 645

un aumento del conocimiento, es con todo posible hablar claramente y racionalmente de progreso de la ciencia. Se trata incluso de un aspecto fundamental de ella:

«Sostengo – escribe – que el continuo crecer es esencial al carácter racional y empírico del conocimiento científico; y que, si este proceso se detiene, la ciencia pierde necesariamente dicho carácter. Aquello que la hace racional y empírica, en efecto, es el modo en que crece; esto es, la manera con que los científicos distinguen entre teorías disponibles y escogen la mejor» (Congetture e confutazioni, cit., página 369).

La clave de la solución del problema de la preferencia entre teorías científicas rivales es el método de la discusión crítica, incluido el control empírico, que aparece por lo tanto como «nuestro gran instrumento de progreso» (Conoscenza oggettiva, cit., p. 60), «nuestro instrumento principal para promover el desarrollo de nuestro conocimiento en el mundo de los hechos» (Ib., p. 417). Para Popper, en efecto, «la discusión crítica nunca puede establecer razones suficientes para pretender que una teoría es verdadera; nunca puede “justificar” nuestra pretensión al conocimiento. Pero la discusión crítica puede, si somos afortunados, establecer razones suficientes para la siguiente pretensión: “Esta teoría parece en este momento, a la luz de una discusión crítica completa y de controles severos e ingeniosos, con diferencia, la mejor (la más fuerte, la mejor controlada); y así parece más cercana a la verdad entre las teorías en concurrencia”. Dicho brevemente: nunca podemos justificar racionalmente una teoría – o sea una pretensión de conocer la verdad – pero podemos, si somos afortunados, justificar racionalmente una preferencia por una teoría entre un conjunto de teorías en concurrencia, por el momento; esto es, respecto al estado presente de la discusión. Y nuestra justificación, aunque no sea una pretensión de que la teoría sea verdadera, puede ser la pretensión de que hay todos los indicios, a este nivel de la discusión, de que la teoría es una aproximación a la verdad mejor que cualquier teoría rival hasta ahora propuesta» (Ib., ps. 113-14).

Para una mejor comprensión de este texto, es oportuno subrayar dos importantes puntos. Ante todo que la valoración de una teoría científica como mejor que sus rivales es el resultado de la discusión crítica; esta es, mientras existe la posibilidad de ser sometidas a una discusión crítica que incluye el control empírico que sanciona la superioridad de las teorías científicas de las no científicas, en cambio, en el caso de la valoración de teorías científicas rivales es el resultado de la discusión crítica, en cuanto evidencia que una teoría científica ha suscitado a la crítica mejor que otra, lo que establece que ella debe ser considerada mejor o más cercana a la verdad que sus rivales. En segundo lugar, que tal valoración es siempre conjetural; la discusión crítica, en efecto, no puede hacer más que ofrecer indicaciones, buenas razones para afirmar que una teoría pa-

#### 646 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

rece mejor que sus rivales; «tales razones críticas no prueban, naturalmente, que nuestra preferencia sea nada más que conjetural: deberemos abandonarla si surgieran nuevas razones críticas contra ella, o si se propusiera una nueva y prometedora teoría que requiera iniciar de nuevo la discusión crítica» (Poscristo, I, cit., p. 49). El veredicto de la discusión crítica, pues, es siempre conjetural, y en este sentido Popper establece una analogía entre elección de la teoría mejor y la del mejor testigo: «Si nos encontramos frente a testigos que se contradicen recíprocamente, tratamos de someterlos a confrontación, de analizar críticamente aquello que dicen, de controlar por un y otro lado los detalles de importancia. Y podremos decidir – decidir racionalmente – preferir a uno de ellos dando por descontado que todos los testimonios, sin excluir los mejores, son de algún modo parciales, en cuanto toda testificación, incluso cuando se limita a la observación, es selectiva (como todo pensamiento), de modo que el ideal de “toda la verdad y nada más que la verdad” es, rigurosamente hablando, inalcanzable a pesar de que estamos siempre indudablemente dispuestos a revisar nuestra preferencia por uno de los testigos a la luz de nuevos argumentos críticos o de nuevas pruebas» (Ib., p. 86).

La posibilidad de instituir una discusión crítica de teorías rivales, mediante la cual escoger la mejor, aquella que constituye un progreso del conocimiento, presuponiendo obviamente que las teorías son confrontables entre sí. Pero las teorías científicas ¿son realmente confrontables? A pesar de las objeciones avanzadas por los críticos, Popper afirma que sí y afirma que «teorías que ofrecen soluciones a los mismos problemas o a problemas análogos son realmente confrontables, que las discusiones sobre ellas son siempre posibles y fecundas, y que no sólo son posibles, sino que realmente tienen lugar» (The Myth of Framework, trad. ital., Il mito della cornice, en Aa. Vv., I modi del progresso, Milán, 1985, p. 39), y esto permite considerar el paso de una teoría a otra como un proceso racional más bien que como un salto irracional. La discusión crítica de teorías científicas rivales es pues posible, y es el instrumento que nos permite valorar cuál de ellas es la mejor. Aunque la valoración del carácter progresivo de una teoría sea el resultado de una discusión crítica de la cual forman parte fundamentalmente el control empírico, sin embargo aún antes de someter a control empírico una teoría, podemos dar una valoración de su carácter potencialmente o virtualmente progresivo, esto es, «somos capaces de decir si, superados determinados controles, representaría una mejora respecto a las otras teorías ya conocidas por nosotros» (Congetture e confutazioni, cit., p. 372). Hay, en efecto, afirma Popper, un criterio absolutamente simple e intuitivo para identificar tal carácter: «Establece que es preferible la teoría que afirma más, o sea que contiene la mayor cantidad de informaciones o contenido em-

pírico; que es lógicamente más fuerte, que tiene el mayor poder de explicación y de previsión y, por lo tanto, puede ser controlada más severamente, confrontando los hechos previstos con las observaciones. En breve, preferimos una teoría interesante, audaz, e informativa en alto grado, a una teoría banal. Es posible mostrar que todas estas prioridades, que consideramos deseables en una teoría, equivalen a una única y misma característica: un mayor grado de contenido empírico o de controlabilidad» (Ib., p. 373). Y puesto que la controlabilidad de una teoría aumenta según disminuye su probabilidad (en el sentido del cálculo de las probabilidades), se puede decir que «el criterio para valorar el potencial carácter satisfactorio de una teoría es la controlabilidad, o improbabilidad: solamente una teoría altamente controlable, o improbable, merece ser sometida a controles, y resulta satisfactoria de hecho (y no sólo potencialmente), si supera los severos controles – especialmente aquellos que podemos considerar cruciales para la teoría aún antes de que sean emprendidos» (Congettura e confutazioni, cit., ps. 376-77).

La elección del mayor grado de controlabilidad como criterio del carácter potencialmente progresivo de una teoría está motivada, para Popper, sobre la base de la tesis según la cual el objeto de la ciencia es encontrar explicaciones cada vez más satisfactorias: en substancia, «la conjetura de que el objetivo de la ciencia es encontrar explicaciones satisfactorias nos hace progresar hacia la idea de mejorar el grado de educación de nuestras explicaciones mejorando su grado de controlabilidad, esto es, procediendo hacia explicaciones más controlables; es decir [...] procediendo hacia teorías dotadas de un contenido cada vez más rico, de un grado de universalidad más alto, y de un más alto grado de precisión» (Poscritto, I, cit., p. 154). Y puesto que esto está «en plena armonía» con la historia y la práctica real de la ciencia, el criterio, además de ser motivado teóricamente, es históricamente adecuado. Popper evidencia esta adecuación mediante algunos ejemplos históricos. «Las teorías de Kepler y de Galileo – escribe – fueron unificadas, y substituidas, por la teoría de Newton, lógicamente más válida y mejor controlada, y lo mismo sucedió con las teorías de Fresnel y Faraday por obra de Maxwell. Las teorías de Newton y Maxwell, a su vez, fueron unificadas y substituidas por las de Einstein. En cada uno de estos casos, el progreso estaba en la dirección de una teoría más informativa, y por lo tanto lógicamente menos probable: esto es, una teoría más severamente controlable, en cuanto sus previsiones, en sentido puramente lógico, eran confutables más fácilmente» (Congettura e confutazioni, cit., p. 377).

En este punto se manifiesta plenamente la posición clave que la noción de controlabilidad tiene en la teoría del conocimiento de Popper. En efecto, no sólo desarrolla la función de criterio de demarcación entre teorías científicas (controlables) y teorías no científicas (no controlables),

648 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

así como la de criterio de preferencia de las primeras sobre las segundas, sino que, como hemos visto, desempeña también el rol de criterio del carácter potencialmente progresivo de una teoría científica respecto a otra; es preferible o potencialmente mejor la teoría que en comparación con las otras presenta el mayor grado de controlabilidad.

Naturalmente, para que una teoría pueda ser considerada no sólo potencialmente sino también efectivamente mejor o progresiva es necesario que supere el control empírico, y en este sentido la valoración decisiva es la valoración a posteriori. La valoración a priori, sin embargo, es de «fundamental importancia». En efecto – afirma Popper – «la valoración a posteriori de una teoría depende del modo con que ella ha

resistido a pruebas severas e ingeniosas. Pero las pruebas severas, a su vez, presuponen un alto grado de probabilidad a priori o contenido. Por esta razón la valoración a posteriori de una teoría depende en gran medida de su valor a priori: las teorías no son interesantes a priori – de pequeño contenido – no es necesario que sean probadas, puesto que su bajo grado de demostrabilidad excluye a priori la posibilidad de que puedan ser sometidas a pruebas realmente significativas e interesantes. Por otro lado, las teorías altamente demostrables son interesantes e importantes incluso si no consiguen superar su prueba: nosotros podemos aprender una inmensidad de cosas de su fracaso. Su fracaso puede ser fecundo, puesto que de hecho puede sugerir el modo de construir una teoría mejor» (Conoscenza oggettiva, cit., ps. 194-95).

La valoración a posteriori, consiste en determinar cómo una teoría ha respondido a los controles. Para esta valoración Popper ha introducido la noción de “grado de corroboración”: «Por grado de corroboración de una teoría – escribe – entiendo un conciso resumen valorativo del estado (en un cierto tiempo t) de la discusión crítica de una teoría, respecto al modo en que resuelve sus problemas; su grado de controlabilidad; la severidad de los controles a que ha sido sometida; el modo con que los ha superado» (Ib., p. 38). Puesto que, como se ve, se puede hablar exclusivamente de grado de corroboración de una teoría en un determinado momento de su discusión crítica, el grado de corroboración no es más que un resumen valorativo de pruebas pasadas, de cómo una teoría ha respondido hasta un cierto momento de su discusión crítica a los controles a que ha sido sometida, y en cuanto tal, en cuanto valoración de las pasadas prestaciones de una teoría, puede ser utilizada solamente con fines comparativos, permitiéndonos decir que una determinada teoría tiene un grado de corroboración mayor que una rival suya y por lo tanto es preferible a ella, pero no dice nada sobre su capacidad de sobrevivir a controles futuros. Una atribución de este tipo equivaldría a una inferencia inductiva de la supervivencia pasada a la futura. Pero esto es lo que Popper no hace: «las posibilidades de supervivencia  
POPPER 649

de una teoría no crecen, creo, paralelamente a su grado de corroboración, o a su pasado poder de sobrevivir a los controles» (Poscritto, I, cit., p. 90).

Popper ha ofrecido una formulación sintética en siete puntos de su concepción de la corroboración: «(1). El grado de corroboración de una teoría es una valoración de los resultados de los controles empíricos a los que ha sido sometida. (2). Hay dos actitudes, dos distintos modos de considerar las relaciones entre una teoría y la experiencia: se puede buscar la confirmación, o la confutación (las dos actitudes son variantes de la actividad apologética [o dogmática] y de crítica). Los controles científicos son siempre intentos de confutación. (3). La diferencia entre los intentos de confirmación y los intentos de confutación es ampliamente, aunque no completamente, susceptible de análisis lógico. (4). Una teoría será mucho mejor corroborada cuanto más severos sean los controles que ha superado (o cuanto mejor los ha superado). (5). Un control será tanto más severo cuanto mayor sea la probabilidad de no superarlo (me refiero sea a la probabilidad a priori o absoluta, sea a la probabilidad de aquello que llamo el “conocimiento de fondo”, o sea el conocimiento que, de común acuerdo, no es puesto en duda cuando se controla la teoría a examen). (6). En consecuencia, todo control genuino se puede describir intuitivamente como intento de “coger en falta” a la teoría; como examen no es solamente severo, sino también injusto: se lleva a cabo para suspender al candidato, en lugar de para darle la posibilidad de demostrar que sabe. Esta última actitud sería la que asumen aquellos que quieren confirmar o “comprobar” sus teorías. (7). Asumiendo siempre el hecho de estar guiados en nuestros controles por una genuina

dis-posición crítica, y de empeñarnos a fondo en someter a control una teoría (asunción, esta, que no puede ser formalizada), podemos decir que el grado de corroboración de una teoría aumentará en proporción a la improbabilidad (relativa al conocimiento de fondo) de los previstos asertos de control, a condición de que las previsiones formuladas con la ayuda de la teoría se cumplan» (Id., p. 258). Siendo un resumen sintético de la discusión crítica, una valoración de la severidad de los controles a los que una hipótesis ha sido sometida y del modo en que los ha superado, el grado de corroboración nos permite localizar la mejor de entre las teorías en concurrencia, esto es, aquella que habiendo resistido mejor a los intentos de confutación aparece como la más cercana a la verdad, y en este sentido dicho grado de corroboración es «un medio para establecer la preferencia respecto a la verdad» (Conoscenza oggettiva, cit., p. 40). Hay que recalcar, sin embargo, que para Popper el grado de corroboración de una teoría, puesto que siempre tiene un índice temporal, «no puede ser una medida de su verosimilitud, pero puede ser tomado como una indicación de cómo su verosimilitud

650 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tud aparece en el tiempo t, comparada con otra teoría. Así el grado de verosimilitud es una guía a la preferencia entre dos teorías a un cierto nivel de la discusión respecto a su aproximación a la verdad aparente en un momento dado. Pero sólo dice que una de las teorías propuestas parece – a la luz de la discusión – la más cercana a la verdad» (Id., p. 138). En conclusión, pues, la discusión crítica no puede nunca justificar una teoría; pero puede sostener racionalmente nuestra preferencia por una teoría respecto a una rival en el sentido de que «si dos teorías rivales han sido criticadas y controladas del modo más completo posible, con el resultado de que el grado de corroboración de una es mayor que el de la otra, tendremos, en general, motivos para creer que la primera es una mejor aproximación a la verdad que la segunda» (Poscritto, I, cit., páginas 83-84).

## 990. GÉNESIS Y DESARROLLO DEL CONOCIMIENTO.

Como es sabido, Popper diferencia claramente entre dos distintos problemas del conocimiento: por una parte el problema lógico, epistemológico y metodológico de la validez del conocimiento – incluida la cuestión de la “justificación” de la preferencia entre teorías rivales que es el único tipo de “justificación” posible – ; por otra, el problema factual del génesis y del desarrollo del conocimiento. Hasta aquí hemos tomado en consideración el análisis que él lleva a cabo sobre el primero de estos dos problemas; ahora debemos ocuparnos de su investigación acerca del segundo. Popper, en efecto, aunque considera «fundamentales» las cuestiones de valor, también explora ampliamente el proceso efectivo de adquisición del conocimiento: ante todo porque le parece un problema «fascinante» (Poscritto, I, cit., p. 63), cuya clarificación contribuye de modo importante a la comprensión de aquel «gran milagro del universo» (Conoscenza oggettiva, cit., p. 17) que es el conocimiento humano, y en segundo lugar por estar convencido de que el principal obstáculo para la aceptación de su solución negativa del problema lógico de la inducción lo constituye la dominante concepción inductivística del proceso de adquisición del conocimiento (I due problemi fondamentali, cit., p. xxxix y Replies to my Critics, Schilpp, a cargo de, The Philosophy of Karl Popper, II, p. 1016), formulado en particular dentro de la tradición empirista y conocida con el nombre de “teoría de la mente como tabula rasa”. La investigación de Popper sobre el problema de la génesis y del desarrollo del conocimiento se articula esencialmente en dos momentos: una cerrada crítica de la



concepción inductivística, denominada también “teoría de la mente como recipiente”, y la elaboración de una teoría alternativa, la “teoría de la mente como faro”.

POPPER 651

El principio fundamental de la teoría inductivística del conocimiento afirma que «no hay nada en el intelecto que no haya entrado a través de los sentidos» (Conoscenza oggettiva, cit., p. 21). En otros términos, la mente es una tabula rasa, un recipiente originariamente vacío, y nosotros podemos adquirir conocimiento acerca del mundo sólo a través de nuestros sentidos: estos son «las fuentes de nuestro conocimiento – las fuentes o las entradas en nuestra mente» (Ib., p. 89) y proporcionan puros datos de información procedentes del mundo exterior. Por lo tanto el conocimiento es – ante todo – el resultado de la experiencia sensorial, del proceso por el cual mediante los órganos de sentido los datos entran en nuestra mente, y consiste en «percepciones u observaciones o impresiones sensoriales o “datos” sensoriales que nos son “proporcionados” por el mundo exterior, sin nuestra intervención personal» (Poscritto, I, cit., p. 74). Además de este conocimiento directo y elemental, que es pura recepción de datos, hay – también – un conocimiento de nivel superior, que va más allá de los datos adquiridos y conecta estos últimos a datos futuros; consiste en expectativas, creencias, teorías y se constituye por inducción, o sea a través de la repetición de observaciones hechas en el pasado. Popper ha esquematizado así los puntos fundamentales a su parecer radicalmente ingenuos y erróneos, de la teoría inductivística del conocimiento: «1) el conocimiento es concebido como consistente de cosas o entidades parecidas a cosas en nuestro recipiente (como ideas, impresiones, sentidos, datos de sentidos, elementos, experiencias atómicas o – quizás un poco mejor – experiencias moleculares o “Gestalten”). 2) El conocimiento está, ante todo, en nosotros: consiste en informaciones que nos han llegado, y que hemos sabido asimilar. 3) Hay un conocimiento inmediato o directo; o sea los elementos puros, no adulterados, de información que han entrado en nosotros y aún no asimilados. No podría haber conocimiento más elemental y cierto que este [...]. 4) Sin embargo, tenemos una exigencia práctica de un conocimiento que va más allá de los simples datos o simples elementos, porque aquello de lo que tenemos especialmente necesidad es el conocimiento que establece expectativas conectando los datos existentes con los elementos futuros. Este conocimiento más alto se establece mediante la asociación de ideas o elementos. 5) Ideas o elementos están asociados si se presentan juntos; y, lo más importante, la asociación es reforzada por la repetición. 6) De este modo establece expectativas (si la idea a está fuertemente asociada con la idea b, entonces el presentarse de a suscita fuerte expectativa de b). 7) Al mismo tiempo, surgen las creencias. La creencia verdadera es la creencia en una asociación infalible. La creencia errónea es una creencia en una asociación de ideas que, aunque quizás se hayan presentado juntas en el pasado, no se repiten infaliblemente juntas» (Conoscenza oggettiva, cit., ps. 90-91).

652 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

La concepción inductivística del proceso de adquisición del conocimiento, las tesis según las cuales se parte de la observación y se llega por repetición de observaciones a las teorías, se halla abundantemente presente en la filosofía y es compartida incluso por quien, como Hume, ha mostrado la no validez lógica de la inferencia inductiva. Como se sabe, Hume planteó la cuestión de la validez de la inferencia de observaciones a teorías, del razonamiento que procede de casos repetidos de los cuales no tenemos experiencia, y llegó a la conclusión de que tal razonamiento no está justificado. «Él – escribe Popper – trató de demostrar que la inferencia inductiva –

todo razonamiento de casos únicos y observables (y de lo repetido) a algo del estilo de regularidad o de leyes – tiene que ser no válida. Él trató de demostrar que una inferencia de este tipo ni siquiera podía ser aproximativamente o parcialmente válida. Ni tampoco podía ser una inferencia probable: tenía que ser, más bien, completamente infundada, y seguir siéndolo siempre, independientemente del número de ejemplos observados. Por consiguiente, Hume trató de demostrar que no podemos hacer ninguna inferencia válida de lo conocido a lo desconocido, o de aquello que ha sido experimentado a aquello que no le ha sido (y por eso, por ejemplo, del pasado al futuro) : no importa cuántas veces se haya observado al sol salir y ponerse regularmente; hasta el mayor número de ejemplos observados no constituye aquello que he llamado una razón positiva para la regularidad, o la ley, del salir y ponerse el sol. Por eso, no puede ni establecer esta ley ni hacerla probable» (Poscritto, I, cit., ps. 59-60).

Establecida la no validez de la inferencia inductiva, a Hume le restaba por explicar cómo de hecho las personas creen naturalmente en la regularidad. En la formulación de Popper, el problema de Hume es: «¿Por qué, no obstante, cualquier persona razonable, espera, y cree, que los casos de los que no tiene experiencia se conformarán a aquellas de las cuales tiene experiencia? Esto es, ¿por qué nosotros tenemos expectativas en las cuales tenemos una gran confianza?» (Conoscenza oggettiva, cit., p. 22). La respuesta que Hume da a este problema es, siempre en la formulación de Popper, la siguiente: «A causa de la “costumbre o el hábito” ; o sea, porque nosotros estamos condicionados por repeticiones y por el mecanismo de la asociación de las ideas; un mecanismo sin el cual, dice Hume, difícilmente podríamos sobrevivir» (Ib., p. 22). También para Hume, pues, aunque no sea lógicamente válida, la inducción es el mecanismo mediante el cual de hecho adquirimos el conocimiento: «Incluso Hume – afirma Popper – a pesar de su gran descubrimiento de que una ley natural no puede ser probada ni tampoco hacerse “probable” por la inducción, siguió creyendo firmemente que los animales y los hombres aprenden precisamente mediante la repetición: tanto mediante observaciones repetidas como mediante la formación de costum-

POPPIER 653

bres, o el refuerzo de costumbres, mediante la repetición» (Poscritto, I, cit., p. 62). Popper está plenamente de acuerdo con la tesis de Hume según la cual la inferencia inductiva no es válida, pero no comparte en absoluto su concepción inductivista de la adquisición del conocimiento, la idea de que nosotros aprendemos a través de la repetición de observaciones, o que «la asociación reforzada por la repetición es el mecanismo principal del intelecto» (Conoscenza oggettiva, cit., p. 128): para él, en efecto, «no existe algo como la inducción por la repetición» (Ib., p. 25), la inducción, la formación de una creencia por repetición no es un hecho, sino «una especie de ilusión óptica», «un mito» (Ib., p. 45). Popper considera la teoría inductivista del conocimiento «errónea» y «confutable en el plano puramente lógico» (Congetture e confutazioni, cit., p. 78), y con una cerrada argumentación crítica ataca su mismo núcleo central, la idea de la repetición basada en la similitud. «El tipo de repetición concebido por Hume no puede ser nunca perfecto; los casos a los que se refiere no pueden ser nunca idénticos; puede tratarse sólo de casos de similitud. Por lo tanto, se trata de repeticiones solamente desde un cierto punto de vista. Aquello que para mí es una repetición, puede no parecerlo a una araña. Por esto significa que, por razones lógicas, debe haber siempre un punto de vista – un sistema de expectativas, anticipaciones, asunciones, o intereses – antes de que pueda darse cualquier repetición; y este punto de vista, en consecuencia, no puede ser simplemente el

resultado de la repetición. Con el fin de una teoría psicológica del origen de nuestras creencias, debemos substituir la idea primitiva de elementos que son parecidos por la concepción de acontecimientos ante los cuales reaccionamos interpretándolos como parecidos. Pero si es así, y no veo otra posibilidad, entonces la teoría psicológica humeana de la inducción conduce a una regresión al infinito, totalmente análoga a la otra regresión al infinito descubierta por el mismo Hume y utilizada por él para hacer saltar la teoría lógica de la inducción [...]. Por decirlo de un modo más conciso, la similitud-para-nosotros es el producto de una respuesta que comporta unas interpretaciones, las cuales pueden resultar inadecuadas, y unas anticipaciones o expectativas las cuales pueden no realizarse nunca. Es, por lo tanto, imposible explicar las anticipaciones, o las expectativas, base a las numerosas repeticiones, como sugiere Hume. En efecto, también en la primera repetición-para-nosotros está basada necesariamente en la similitud-para-nosotros, y por lo tanto en expectativas que son precisamente aquello que queríamos explicar. Y esto muestra que en la teoría psicológica de Hume hay implícita una regresión al infinito» (Ib., ps. 80-81)

Sobre la base del análisis lógico es necesario por lo tanto afirmar que la tesis de la primacía de las repeticiones es insostenible y que la hipóte-

654 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

sis, la teoría es anterior a la observación, en suma que cada observación, es una interpretación y presupone siempre un punto de vista teórico, un sistema de expectativas, un cuadro de referencia sólo dentro del cual adquiere sentido: «Una observación – escribe Popper – está siempre precedida de un particular interés, una cuestión, o un problema – en breve, de algo teórico [...]. Así podemos afirmar que toda observación está precedida de un problema, una hipótesis (o como queramos llamarlo); en resumidas cuentas, de algo que nos interesa, de algo teórico o especulativo» (Conoscenza oggettiva, cit., ps. 447-48).

Y dado de que desde un punto de vista lógico la observación no puede preceder a la teoría, y dada la conjetura heurística (“principio de transición”) según la cual «la misma cosa que sucede a nivel lógico deberá suceder a todos los niveles del organismo» (The Self and its Brain, III, trad. ital., L'io e il suo cervello, III, Roma, 1982, p. 529), Popper derriba la teoría de la tabula rasa y avanza la propuesta de que, de hecho, en el proceso del conocimiento la hipótesis, la expectativa precede a la observación. Más exactamente, él afirma que todo animal nace con expectativas, con algún conocimiento, que puede también estar falto de fiabilidad, y en este sentido es conocimiento hipotético, pero es sin embargo el punto desde el cual el proceso cognoscitivo puede constituirse. Para Popper las expectativas son disposiciones para interpretar aquello que llega a través de los sentidos, “cuasi-teorías” (theory like) sin las cuales los datos sensoriales iniciales no conseguirían cristalizar en percepción, experiencia y conocimiento; para él, además, se debe reconocer que «no hay órgano de sentido en el cual no estén incorporadas genéticamente teorías anticipativas» (Conoscenza oggettiva, cit., p. 101). El ojo de un gato que reacciona de maneras distintas a diversas situaciones típicas muestra, en efecto, que en su estructura hay mecanismos pre-constituidos, los cuales están en relación con las situaciones biológicamente más importantes entre las cuales debe diferenciar: «la disposición para diferenciar entre estas situaciones está pre-constituida en el órgano del sentido, y con ella la teoría de que éstas y sólo éstas son las situaciones relevantes para cuya diferenciación debe ser utilizado el ojo [...]. Aquello puede ser absorbido (y ante lo cual se ha de reaccionar) como imput importante y aquello que es ignorado como irrelevante dependen completamente de la estructura innata (el “programa”) del organismo» (Ib, ps. 101-02). Pero si los propios órganos de sentido están impregnados

de teoría, si nosotros observamos sólo aquello que es relevante a partir de nuestras expectativas, entonces se debe decir que la observación es un proceso en el cual desarrollamos un rol fuertemente activo, una actividad guiada por el contexto de las expectativas; que «no “tenemos” una observación como podemos “tener” una experiencia de sentido), sino que “hacemos” una observación» (Ib., p. 447). En síntesis, a la concepción inductivística del  
POPPER 655

conocimiento Popper contrapone la siguiente teoría: «Sin esperar, pasivamente, que las repeticiones dejen su impronta en nosotros, o nos impongan regularidades, nosotros tratamos activamente de imponer regularidades al mundo. Tratamos de descubrir en él similitudes, y de interpretarlo en los términos de leyes inventadas por nosotros. Sin esperar las premisas, saltamos a las conclusiones. Éstas, a continuación, podrán ser substituidas si la observación muestra que son erróneas» (Congettura e confutazione, cit., p. 83).

Al estar basada en consideraciones lógicas, Popper considera que la tesis de la primacía de la teoría sobre la observación es válida para todos los niveles del conocimiento, y por consiguiente también para el conocimiento científico. Por esta razón interpreta las teorías científicas no como síntesis de observaciones, resultado de un proceso inductivo, sino como «libres creaciones de nuestra mente, resultado de una intuición casi poética, de un intento de comprensión intuitivo de la naturaleza» (Ib., p. 330). Desde este punto de vista, la concepción inductivística del conocimiento científico teorizada por Bacon, y aún hoy ampliamente sostenida – según la cual la ciencia parte de la observación y, mediante la inducción, llega a las generalizaciones y finalmente a las teorías – aparece como «verdaderamente absurda» (Ib., p. 83), y se impone una imagen alternativa a ella. Delineando esta imagen, Popper escribe: «La ciencia no parte nunca de la nada; no puede nunca ser descrita como libre de asunciones; en efecto, a cada instante presupone un horizonte de expectativas, por así decir. La ciencia actual está construida sobre la de ayer (y por consiguiente es el resultado del faro de ayer) ; y la ciencia de ayer, a su vez, está basada en la de anteayer. Y las más antiguas teorías científicas están construidas sobre mitos precientíficos, y éstos a su vez, sobre expectativas aún más antiguas.

Ontogénicamente (esto es, respecto al desarrollo del organismo individual) retrocedemos pues al estado de las expectativas de un recién nacido; filogenéticamente (respecto a la evolución de la especie, el phylum) nos remontamos hasta el estadio de las expectativas de los organismos unicelulares. (No hay ningún riesgo de una regresión infinita viciosa – aunque sólo fuera porque todo organismo ha nacido con un horizonte de expectativas)» (Conoscenza oggettiva, cit., p. 453g). La tesis de la primacía de la teoría, la idea de que la observación presupone siempre un punto de vista, un trasfondo, un cuadro de referencia dentro del cual las mismas observaciones adquieren significado, es – por lo tanto – una regla que vale en todos los niveles del conocimiento, tanto para el conocimiento precientífico como para el científico, para los animales como para los científicos. Entre estos últimos hay una diferencia substancial o sólo por el distinto grado de conciencia que tienen de sus horizontes e expectativas, sino también por el distinto contenido

656 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

de éstos: en efecto, mientras para el animal el cuadro de referencia está determinado por las necesidades del momento, para el científico, en cambio, son determinantes los intereses teóricos, los problemas afrontados, las conjeturas y las teorías que él acepta.

A propósito de su concepción según la cual hay un conocimiento in-nato, un conocimiento que es a priori respecto a cualquier experiencia observativa, y según la cual nosotros, sin esperar pasivamente que las repeticiones nos impongan regularidades, tratamos activamente de imponer regularidades al mundo, Popper afirma que ella tiene una cierta afinidad con la de Kant, para el cual, en efecto, nuestro intelecto no saca nuestras leyes de la naturaleza, sino que se las impone. Pero a diferencia de Kant, que consideraba que tales leyes eran necesariamente verdaderas, o sea que nosotros conseguíamos sin más imponerlas a la naturaleza, él sostiene que nosotros intentamos imponerlas a la naturaleza pero a menudo fracasamos, porque «la naturaleza, muy a menudo, se opone eficazmente, obligándonos a abandonar nuestras leyes en cuanto confutadas» (Ib., p. 87). Nuestras expectativas por encontrar regularidad son pues para Popper lógicamente y psicológicamente a priori pero precisamente porque pueden quedar frustradas no pueden ser consideradas válidas a priori.

Una vez establecido que la teoría de la tabula rasa es errónea y que hay un conocimiento innato bajo la forma de disposiciones y expectativas, queda por aclarar cuál es el proceso de adquisición del conocimiento, esto es, de qué modo el conocimiento se desarrolla. Hemos visto que las expectativas son lógicamente y psicológicamente a priori, pero no son válidas a priori porque pueden ser frustradas; pues bien, para Popper el desarrollo del conocimiento es un proceso en el cual el punto de partida decisivo está constituido precisamente por la frustración de algunas de nuestras expectativas o conjeturas iniciales. Dicha frustración «juega un rol extremadamente significativo» (Conoscenza oggettiva, cit., p. 469) en cuanto determina el surgimiento de un problema, de una dificultad, y esto abre las puertas a la elaboración de nuevas conjeturas y, por lo tanto, a la crítica o a la eliminación de los intentos de solución inadecuados. «El modo en que progresa el conocimiento, y en particular el conocimiento científico – afirma Popper – se caracteriza por anticipaciones justificadas (e injustificadas), por suposiciones, por intentos de solución de los problemas, por conjeturas. Dichas conjeturas están sujetas al control de la crítica, esto es, a intentos de confutación, que incluyen controles severamente críticos [...]. La crítica de las conjeturas es de importancia decisiva: poniendo en evidencia nuestros errores, nos hace comprender las dificultades del problema que estamos tratando de resolver. Así es como adquirimos un mejor conocimiento del problema y llegamos a estar en disposición de proponer soluciones más avanzadas: la misma con-

POPPER 657

futación de una teoría – o sea, de cualquier intento serio de solución del problema – es siempre un paso adelante, que nos lleva más cerca de la verdad» (Congettura e confutazioni, cit., ps. 3-4). Pero si éste es el modo en que el conocimiento se desarrolla, se puede decir entonces que «todo el conocimiento adquirido, todo el aprendizaje, consiste en la modificación (y también el rechazo) de cualquier forma de conocimiento, o disposición que había antes, y en última instancia de disposiciones innatas» (Conoscenza oggettiva, cit., p. 101) y que «nuestro conocimiento consiste, en todo momento, en aquellas hipótesis que han demostrado su (relativa) adaptación sobreviviendo hasta ahora en la lucha por la existencia; una lucha competitiva que elimina aquellas hipótesis que son inadecuadas» (Ib., p. 347).

El desarrollo del conocimiento que surge de la descripción de Popper aparece como un proceso semejante al que Darwin llama “selección natural”. El mismo Popper declara explícitamente que «se da una estrecha analogía entre el crecimiento del conocimiento y el desarrollo biológico, esto es, la evolución de las plantas y de los

animales» (Ib., p. 157), y que hay una conexión entre la teoría de Darwin y la suya, que define como una teoría «ampliamente darwiniana del desarrollo del conocimiento» (Ib., p. 347), o también «epistemología evolutivística». La «estrecha analogía» entre el desarrollo del conocimiento y la evolución biológica se basa en el hecho de que el método empleado en el desarrollo del pensamiento humano, el método de prueba y error, es «fundamentalmente [...] el mismo método adoptado por los organismos vivos en el proceso de adaptación» (Congetture e confutazioni, cit., p. 531). Se pueden diferenciar tres niveles de adaptación: el nivel genético, el nivel de comportamiento y el nivel del conocimiento objetivo, como por ejemplo la formación de una teoría científica. En los tres niveles los cambios de adaptación parten de estructuras heredadas (respectivamente: la estructura genética del organismo o genoma, el repertorio innato de posibles formas de comportamiento y las reglas de comportamiento transmitidas por la tradición, las teorías dominantes y los problemas abiertos); tales estructuras se transmiten siempre por instrucción mediante el código genético o mediante la tradición. A causa de los desafíos a los que ellas están sometidas se producen, como respuesta, cambios que tienen su origen dentro de la estructura y no son causados por instrucciones procedentes del ambiente; están, por lo tanto, sometidas a la selección, que elimina los intentos insatisfactorios, los cuales son a su vez transmitidos por instrucción.

La teoría del desarrollo del conocimiento propuesta por Popper tiene un alcance general, como tal pretende ser una descripción del modo en que de hecho se desarrolla el conocimiento animal, el conocimiento precientífico y el científico. «De la ameba a Einstein – afirma – el desa-

## 658 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

### POPPER

El desarrollo del conocimiento es siempre el mismo: intentamos resolver nuestros problemas, y obtener, con un proceso de eliminación, algo que aparezca como más adecuado a nuestros intentos de solución» (Conoscenza oggettiva, cit., p. 347). Entre conocimiento humano y conocimiento animal, entre Einstein y la ameba hay, sin embargo, una substancial diferencia, que consiste esencialmente en el hecho de que el conocimiento humano, a diferencia del animal, puede ser formulado en un lenguaje. Retomando y desarrollando las teorías de las funciones del lenguaje elaboradas por Bühler, Popper afirma que además de las otras dos funciones inferiores, que pertenecen a los lenguajes animales, y que son a) la función expresiva o sintomática, la cual hace posible la expresión del estado interno del organismo que produce los signos lingüísticos, y b) la función de señalización, que se produce cuando «la expresión sintomática del primer organismo libera o evoca o estimula o desata una reacción en el segundo organismo, el cual responde al comportamiento del transmisor, transformando este comportamiento en señal» (Ib., p. 308), el lenguaje humano posee muchas otras funciones, entre las cuales son fundamentales: c) la función descriptiva, que consiste en la capacidad del lenguaje humano de describir un estado de cosas y por lo tanto hacer aserciones que puedan ser factualmente verdaderas o falsas, y d) la función argumentativa, que permite producir razones y argumentos a favor o en contra de alguna proposición descriptiva y que, en cuanto presupone la función descriptiva, ha sido la última en desarrollarse. La emergencia a nivel humano de las funciones superiores del lenguaje es aquello que permite al conocimiento humano diferenciarse del animal; ante todo porque la formulación lingüística de las teorías permite eliminar las hipótesis inadecuadas sin que con ello elimine a su portador; en segundo lugar porque permite el desarrollo consciente y sistemático de la actitud crítica hacia las teorías: en efecto, aunque tanto Einstein como la ameba utilicen el método del intento y de la eliminación del error, con todo «a la ameba le

disgusta equivocarse mientras que Einstein se siente estimulado: él busca conscientemente sus errores con la esperanza de aprender de su descubrimiento y eliminación» (Ib., p. 100). Dada esta diferencia, pues, se debe decir más precisamente que el método científico, el de conjetura y refutación, es una variante del de prueba y error que, como se ha visto, es el método adoptado por los organismos vivos en el proceso de adaptación. La afirmación de que hay un método de desarrollo de los conocimientos podría hacer pensar en la existencia de un camino bien definido, que, recorriéndolo, garantizaría la consecución de resultados válidos. Pero no es así: como advierte perentoriamente Popper «un método en este sentido no existe» (Congetture e confutazioni, cit., p. 532). HISTORICISMO, TOTALITARISMO Y DEMOCRACIA de Giovanni Fornero 991. EPISTEMOLOGÍA Y POLÍTICA.

659

Aunque Popper, como se ha visto (§986), ha “centrado” su investigación sobre todo en la teoría del conocimiento, también se ha ocupado de temáticas referentes a la historia, la sociología y la política. Las obras más importantes a este propósito son Misericordia del historicismo y La sociedad abierta y sus enemigos, pero también los trabajos posteriores contienen, sobre estos argumentos, notas y observaciones. En La búsqueda no tiene fin. Autobiografía intelectual, Popper escribe que sus libros de «filosofía de la política», como él mismo los define, «nacieron de la teoría del conocimiento de la Logik der Forschung y de la... convicción de que nuestras opiniones, a menudo inconscientes, sobre la teoría del conocimiento y sus problemas centrales (“¿Qué podemos conocer?”, “¿Hasta qué punto nuestro conocimiento es cierto?”) son determinantes para nuestra actitud respecto a nosotros mismos y la política» (ob. cit., ps. 118-19). Estas declaraciones han sido puestas en duda por algunos estudiosos, los cuales han creído contradecir a Popper, afirmando que no han sido sus directivas epistemológicas las que han condicionado su elección política, sino viceversa. En intervenciones de este tipo subyace en realidad una confusión acrítica de planos, puesto que una cosa es la cuestión psicológico-biográfica de prioridad o no de las tendencias intelectuales de Popper respecto a sus creencias políticas (problema por otro lado mal planteado y, en el límite, insoluble) y otra cosa es la cuestión lógico-conceptual, objetivamente contestable, de si su filosofía política, o sea su modo teórico y metodológico de entender las temáticas sociales, depende más o menos de su epistemología. En efecto, a este respecto, el historiador no puede dejar de reconocer que Popper ha «aplicado» sus ideas, anteriormente elaboradas en relación con las ciencias naturales, al campo de las ciencias sociales (Ib., p. 116), hasta el punto de que «un conocimiento de las primeras es indispensable para una más profunda comprensión de las segundas (B. MAGEE, Il nuovo radicalismo in politica e nella scienza. La teoria di A. R. (Popper, trad. ital., Roma, 1975, p. 21). Por lo demás la originalidad de la filosofía política popperiana (que encuentra precursores en figuras como J. S. Mill, B. Russell, H. Kelsen, L. von Mises y F. von Hayek, etc.) consiste precisamente en ser «una defensa sistemática de argumentaciones de naturaleza epistemológica» (L. PELLICANI, emici della società aperta, en ζ. Vv., La sfida di Popper, Roma, 1981, p. 114).

660 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Como el mismo Popper enseña, el mejor modo de acercarse a un sistema filosófico es focalizar el problema, o los problemas, que su autor ha querido discutir. Pues bien, el núcleo problemático del que el estudioso austro-inglés ha partido en política es indudablemente el del totalitarismo y el de la democracia. Tanto es así que sus

principales escritos políticos se remontan a los años en que sobre Europa y sobre el mundo pesaban las dos mayores formas de dictadura de nuestro siglo: el fascismo y el comunismo. «Desde que, en julio de 1919, rompí con el marxismo – escribe nuestro autor – me había interesado en la política y en su teoría sólo como ciudadano, y como demócrata. Pero los cada vez más fuertes movimientos totalitarios de derecha y de izquierda de los años veinte y primeros de los treinta, y más tarde la toma del poder por parte de Hitler en Alemania me obligaron a reflexionar sobre el problema de la democracia» (La proporzionale tradisce la democrazia, trad. ital., en «La Stampa», 7 de agosto de 1987, p. 3). Esta carga anti-totalitaria encuentra una culminación emblemática en Miseria del historicismo, compuesta «en memoria de los innumerables hombres, mujeres y niños de todas las creencias, naciones o razas que cayeron víctimas de la fe fascista y comunista en las Inexorables Leyes del Destino Histórico» (trad. ital., Milán, 1975, Prefazione, p. 13).

Aunque el Popper teórico de la democracia, como podremos constatar, no es menos digno de consideración que el Popper teórico de la ciencia, su filosofía política, en el ámbito de la cultura filosófica internacional, ha sido con mucho más «escuchada» (piénsese en la contraposición entre sociedad «abierta» y sociedad «cerrada») que realmente «estudiada». Para ello hay por lo menos tres razones de fondo: La primera consiste en el retraso general con que la filosofía de nuestro autor, asimilada por lo demás a una forma debilitada de «neopositivismo» (§987), se ha impuesto en el mundo. La segunda consiste en el proceso mismo de Popper. En efecto, puesto que él – de acuerdo con la doctrina según la cual el conocimiento sólo puede avanzar mediante la crítica – sigue el método de exponer sus propias ideas políticas derribando las de los otros (de Platón, de Hegel, de Marx, etc.), sus obras han acabado por ser leídas casi como libros de historia de la filosofía (cfr. G. Cotroneo, Popper e la società aperta, Milán, 1981, p. 20). Tanto es así que la controversia académica suscitada por sus trabajos, en particular La sociedad abierta y sus enemigos, no se ha centrado tanto en las argumentaciones positivas de Popper, cuanto en sus juicios negativos respecto a los otros filósofos (B. Magee, ob. cit., p. 19). Es más, el debate a menudo se ha ramificado «en análisis dirigidos a establecer si la traducción de Popper a este o aquel pasaje griego conserva literalmente el pensamiento de Platón» (Ib.), mientras que «la discusión sobre la democracia, que también está contenida en aquel libro, no ha recibido ni una pequeña parte de

.4

POPPER 661

esta atención académica» (Ib.). En consecuencia, los juicios sobre Popper han acabado por ser predominantemente de tipo filosófico-erudito, más que de carácter filosófico-político. En realidad, como ha puntualizado Magee y repetido D. Antiseri, incluso si se consiguiese probar (cosa improbable) que todas las tesis historiográficas de Popper son erróneas y que él ha entendido absolutamente mal a Platón, Hegel o Marx, la propuesta teórico-política de La sociedad abierta y sus enemigos, conservaría, por derecho propio, su entero valor y «las argumentaciones en favor de la democracia serían aún la parte más importante dentro de su discurso» (Ib.).

E) tercer motivo de la poca atención concedida a la filosofía social de Popper está ligada a factores de orden político. En efecto, puesto que entre las diferentes doctrinas historicistas criticadas el marxismo es aquella contra la cual él ha desatado «su ataque más poderoso» (Ib., p. 117), la recepción de sus ideas ha sido «frenada» sobre todo en algunos contextos, por la hegemonía cultural de la izquierda. Tal ha sido por ejemplo el caso de Italia, donde, como notaba Antiseri en la introducción a la primera



monografía italiana sobre el filósofo, Popper «ha sido sin duda víctima de una objetiva conjura (intencionado o no, lo mismo da) de política cultural» (Karl R. Popper. *Epistemologia e societa aperta*, Roma, 1972, p. 9).

En cambio, en los últimos años paralelamente al progresivo declive de la moda intelectual marxista, las ideas político-sociales de Popper, como lo demuestra la bibliografía sobre el filósofo, han gozado de una creciente atención. Es más, la crisis actual del comunismo mundial está suscitando acerca de ellas un renovado interés. Por lo demás, si la lucha política contra el totalitarismo representa uno de los datos más notables de la historia del novecientos, la batalla ideal llevada por Popper a favor de la democracia puede ser considerada, por derecho, entre las aportaciones más significativas de la filosofía de nuestro siglo.

## 992. LA CRÍTICA A LA DIALÉCTICA Y AL HISTORICISMO.

En 1937, en el seminario de filosofía del Canterbury University College (Christchurch, Nueva Zelanda) Popper presenta el ensayo *What is Dialectic?*, que sería publicado por primera vez en 1940 en «*Mind*» (XLIX, ps. 403-26). Este escrito, a menudo poco considerado o, en todo caso, relegado a un segundo término por detrás del más conocido *Misery of historicism*, «se revela, en cambio, como el auténtico nudo de conjunción entre los resultados epistemológicos de *Logik der Forschung* y la problemática que Popper irá desarrollando en los años venideros, especialmente en *The Open Society and its Enemies*» (C. MONTALEONE, *Filosofia e politica in Popper*, Nápoles, 1979, p. 69).

### 662 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

*What is Dialectic?*, que parte de las adquisiciones teóricas acerca del *method of trial and error*, es, substancialmente un proceso epistemológico a la dialéctica hegeliano-marxista, o sea, a un procedimiento de pensamiento que los estudiosos de las ciencias histórico-sociales han considerado a menudo como el instrumento de investigación por excelencia, esto es, como el método mismo de un saber omnipotente. Entendida en el sentido moderno y hegeliano de término, la dialéctica, escribe Popper, es una teoría que afirma que alguna cosa – más en particular el pensamiento humano – se desarrolla según un procedimiento caracterizado por la tríada de tesis, antítesis y síntesis (trad. ital., en *Congetture e con-futazioni*, cit., p. 533). Esta sucesión describe bastante bien ciertos pasos de la historia del pensamiento, y en algunos aspectos, es parecida a la tríada problemas-teorías-críticas propugnada por el método de prueba y error. En otros aspectos, manifiesta en cambio, algunas diferencias de fondo, que pueden ser interpretadas en las siguientes observaciones: 1) el método de intento y error toma en consideración solamente una idea y su crítica, es decir, en la terminología de los dialécticos, la lucha entre tesis y su antítesis, y no sugiere nada sobre el desarrollo posterior de una síntesis, limitándose a prever la eliminación de la tesis «donde ésta no fuera satisfactoria» (Ib., p. 535); 2) la interpretación del desarrollo del pensamiento en los términos del método de prueba y error es más amplia que la que se hace según el esquema dialéctico, por el hecho de que la primera se puede aplicar a situaciones en las cuales no está presente solamente una tesis, sino una pluralidad de tesis diferentes, independientes unas de otras y no necesariamente opuestas entre sí (Ib.); 3) según la dialéctica, toda tesis «produce» su antítesis. en cambio, según el método de prueba y error, es solamente nuestra actitud crítica la que da vida a la antítesis y donde ésta falte no se dará ninguna antítesis (Ib.); 4) análogamente, no se debe creer, como pretenden los dialécticos, que sea la «lucha» entre una tesis y su antítesis lo que genera una síntesis, en cuanto la lucha se desarrolla

únicamente en la mente, la cual solamente está capacitada para producir nuevas ideas. Por lo demás, en la historia del pensamiento humano hay numerosos ejemplos de contrastes fútiles, que acabaron en nada (Ib., p. 536); 5) además, incluso cuando una síntesis ha sido alcanzada, será una descripción bastante grosera afirmar que ella «conserva» las mejores partes de la tesis y de la antítesis. Tal descripción será sesgada incluso siendo verdadera, puesto que «además de las más viejas ideas que “conserva”, la síntesis incluirá en todo caso alguna idea nueva, no reconducible a las fases anteriores. En otras palabras, la sín-tesis será normalmente mucho más que una construcción elaborada so-bre el material ofrecido por tesis y antítesis» (Ib., ps. 536-37).

Por cuanto se ha dicho, se comprende que la dialéctica, para Popper, representa una absolutización y una mala interpretación del auténtico

POPPER 663

método científico. Las malas interpretaciones aumentan cuando los dia-lécticos hablan de “contradicciones”. En efecto, después de haber ob-servado oportunamente que estas últimas son de la máxima importancia en la historia del pensamiento – en cuanto la crítica consiste precisamente en detenerse sobre una contradicción – ellos concluyen equivocadamen-te que no hay necesidad alguna de evitar estas fértiles contradicciones que están presentes por todos lados en el mundo (Ib., p. 537). Tanto es así que los dialécticos juzgan «superado» el principio tradicional de no contradicción, y creen haber fundado, en antítesis a la lógica clásica, una nueva «lógica dialéctica», interpretada, al mismo tiempo, como una doc-trina del desarrollo histórico del pensamiento, una teoría lógica y una concepción general del mundo. Frente a estas «pretensiones extraordi-narias» de la dialéctica, Popper hace notar que las contradicciones son fecundas y generadoras de progreso sólo en la medida en que estamos decididos a no resignarnos frente a ellas y a cambiar cualquier teoría que comporten. (Ib., p. 538). En efecto, la aceptación de las contradicciones conduciría necesariamente al agotamiento de la crítica «y, por lo tanto, al derrumbamiento de la ciencia» (Ib., p. 546).

En consecuencia, sugiere Popper, sería mejor evitar ciertas expresio-nes que utilizan los dialécticos. Por ejemplo ellos «gustan de servirse del término “contradicción”, cuando términos como “conflicto”, o bien “tendencias opuestas”, o bien “intereses opuestos”, etc. serían menos engañosos» (Ib., p. 547). Tanto más cuanto que el uso incorrecto de es-tos términos ha contribuido a la inaceptable confusión entre lógica y dia-léctica. Otro peligro de la dialéctica es la “vaguedad”. En efecto, ella tiende a desembocar en una interpretación capaz de englobar cua)quier tipo de desarrollo: «Encontramos, por ejemplo, una interpretación dia-léctica que individua una tesis en una semilla de grano, una antítesis en la planta que de ella se desarrolla, y en todas las semillas que de ésta derivan la síntesis. Es obvio que una aplicación tal dilata el significado, ya demasiado vago, de la tríada dialéctica de modo que aumenta peli-grosamente la imprecisión; con esto se llega a un punto en el cual definir como dialéctico un desarrollo no dice más que la afirmación que se trata de un desarrollo por grados – lo cual no es mucho – » (Ib., p. 548). Por lo cual, advierte Popper, se deberá estar muy atentos en el uso del térmi-no «dialéctica»: «Sería mejor, probablemente, no utilizarlo para nada – podemos siempre servirnos de la más clara termilología del método de prueba y error. Deberían admitirse excepciones solamente en los ca-sos en los cuales no es posible ningún malentendido, y cuando estamos frente a un desarrollo de teorías que procede efectivamente según las lí-neas de una tríada» (Ib., ps. 549-50).

En la última parte de su trabajo Popper analiza la evolución de la dialéctica en Hegel

y en Marx, esbozando una serie de observaciones que  
664 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

serán profundizadas en los escritos posteriores. Aludiendo, en particular, a las conocidas «previsiones dialécticas» utilizadas por Marx para anunciar el fin inminente del capitalismo, escribe que la dialéctica es lo «bastante vaga y elástica» para absorber incluso lo que parecía desmentirla: «Cualquier desarrollo se adaptará al esquema de la dialéctica; el dialéctico no debe nunca tener una confutación por parte de la experiencia futura» (Ib., p. 567).

Las mismas directrices de investigación son retomadas en *Miseria del historicismo*, un trabajo publicado originariamente en forma de artículos en la revista «Economica» (1944-45), pero cuya «huella», como escribe el mismo Popper, se remonta a los años 1935-36. En este libro él se propone demostrar que aquella «atractiva estructura intelectual» (Ib., p. 15) que es el historicismo es en realidad un «método pobre, incapaz de dar los resultados prometidos» (Ib., p. 63). Con el polivalente término de «historicismo» Popper no se refiere al historicismo alemán contemporáneo o al historicismo neoidealístico – esto es, aquel conjunto de doctrinas (de Dilthey a Croce) con las cuales él comparte de hecho la tesis de la inexistencia de leyes del desarrollo histórico (cfr. P. Rosset, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milán, 1960, p. 423 y sg.) – sino las diferentes concepciones totalizantes de la historia de tipo idealístico, materialístico, positivístico, sociológico, etc. En otras palabras, se puede decir que «las críticas de Popper resultan más pertinentes en relación con filosofías de la historia y los “historicismos” inspirados por Hegel, por Marx y el positivismo, en relación con la sociología del conocimiento que se inspira en Mannheim, en relación con el historicismo derivado de Spengler y en relación con las teorías del holismo» más que en relación con el historicismo de Dilthey, Weber, Troeltsch y Meinecke (R. Cubeddu, *Storicismo e razionalismo critico*, Nápoles, 1980, p. 44). Además, puesto que la característica peculiar del historicismo se encuentra en la tesis de una dirección necesaria y previsible de los acontecimientos sociales, Popper afirma que las doctrinas criticadas no se refieren solamente a la edad moderna o al marxismo: «Están, más bien, entre las más antiguas doctrinas del mundo» (*Previsione e profezia nelle scienze sociali*, 1948, en *Congetture e confutazioni*, cit., p. 574). Tanto es así que en Grecia fueron sostenidas «por Platón y, antes de él, por Heráclito y por Hesíodo» (Ib., p. 575). Por lo demás, «expresan uno de los más antiguos sueños de la humanidad: el don de la profecía, la idea de que podemos saber lo que nos reserva el futuro y obtener ventaja de tal conocimiento adecuando a él nuestra línea de conducta» (Ib.).

Esta dilatación semántica e histórica del término hace que asuma los rasgos de una categoría típico-ideal expresamente «construida» por nuestro autor para aludir a una forma mentis totalizante y profético-oracular presente en doctrinas históricas diversas. Popper es bien conocedor de

1

POPPER 665

la originalidad de su posición y de las fáciles críticas a las que ella puede dar lugar. Tanto es así que en el prefacio de la edición italiana de *Miseria del historicismo*, declara no creer que «el nomen de “historicismo” sea muy importante» (ob. cit., p. 9). Y en la Introducción advierte al lector de haber delineado, a propósito de dicha corriente, una constelación teórica «que a menudo ha sido sostenida en parte, pero casi nunca de forma completamente desarrollada como en este libro» (Ib., p. 19).

Dentro de este cuadro, Popper se presenta en calidad de «crítico de los métodos» (critic of methods) empeñado en una especie de «control falsificacionista de las hipótesis historicistas» (D. Antiseri, Sulla teoria storiografica de Popper ed Flempel, en «Proteus», 2, 1970, ps. 69-118). Un control que desde ahora está acompañado de un intento de «confutar el carácter moderno, progresista, revolucionario y científico del historicismo, demostrando exactamente lo contrario, esto es, su carácter anti-guero, reaccionario y no científico» (F. BEU.rNO, Ragione e morale in Karl R. Popper, Bari, 1982, p. 52).

En Miseria del historicismo, que contempla sobre todo las teorías modernas del historicismo, él agrupa las tesis de este último en «prenaturalísticas o positivas» (aquellas que favorecen una aplicación de los métodos de la física a las ciencias sociales) y en «antinaturalísticas o negativas» (aquellas que se oponen a dicha aplicación). Comenzando por las tesis anti-naturalísticas, Popper enumera la imposibilidad de la «generalización» y de la «experimentación» (ob. cit., ps. 22-24); el carácter de «no-vedad» y de «complejidad» de los fenómenos sociales (Ib., ps. 24-26); la «inexactitud» de la previsión y la falta de «objetividad» de las ciencias sociales (Ib., ps. 27-30); el anti-atomismo y el «holismo» (Ib., ps. 30-32); la «comprensión intuitiva» como camino de acceso a los acontecimientos sociales (Ib., ps. 32-35); el rechazo de los métodos cuantitativos y matemáticos (Ib., ps. 35-37); el esencialismo y el anti-nominalismo (Ib., ps. 37-43). De todas estas tesis, Popper contesta sobre todo el holismo, que él, en el párrafo 23 de Miseria del historicismo, define como «llave maestra de la teoría que pretendo atacar» (Ib., p. 76). El historicismo, observa nuestro autor, «se ocupa del desarrollo de la sociedad como “un todo único” (a whole), y no del desarrollo de aspectos particulares de ella» (Ib., p. 75). Ahora bien, el término «entero» (whole) puede ser utilizado para denotar: a) la totalidad de los atributos o aspectos de alguna cosa, y especialmente las relaciones existentes entre sus partes, y b) una elección de ciertos atributos o aspectos suyos, a saber, aquellos que les dan la apariencia de una estructura organizada, en vez de una mera confusión» (Ib., p. 77). Mientras los enteros en el sentido b) pueden ser objeto de conocimiento científico, como lo demuestra la Gestalpsychologie, los enteros en el sentido a) no pueden ser estudiados científicamente, ni controlados, ni reconstruidos, ni ser objeto de cualquier

#### 666 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

otra actividad: «Si deseamos estudiar algo – observa Popper – estamos obligados a escoger algunos aspectos. No nos es posible observar o describir un trozo entero del mundo, o un trozo entero de la naturaleza; es más, ni siquiera el mínimo trozo entero, puesto que la descripción es siempre necesariamente selectiva (Ib., cursivas nuestras). En cambio los holistas no sólo pretenden aferrar la fisonomía global de la sociedad, sino que también piensan que deben proceder a una reestructuración radical de ella, según el método que nuestro autor define como de «mecánica» o de «ingeniería» social «holística» o «utopística». Un método que él ilumina polémicamente mediante una contraposición a la llamada «mecánica social a trozos», o sea a la «ingeniería social gra-dualística» (piecemeal social engineering). El mecánico a trozos, aclara nuestro autor, no cree en la posibilidad de re-plasmear la sociedad como un todo (Ib., p. 69). Es verdad que sus fines podrán ser de varios tipos, como por ejemplo, la acumulación de la riqueza o del poder; o bien la protección de los derechos de ciertos individuos o de ciertos grupos, etc. Pero cuáles son sus objetivos, él trata de obtenerlos por medio de pequeñas correcciones que pueden ser continuamente modificadas y mejoradas: «Como Sócrates, el mecánico a trozos sabe lo poco que sabe. Sabe que solamente avanza paso a paso, confrontando con cuidado los resul-

tados previstos con los efectivamente alcanzados y estando siempre en guardia para juzgar las inevitables consecuencias no deseadas de cada reforma; y evitará emprender reformas de una complejidad y de una amplitud tales que sea imposible para él desembrollar las causas y los efectos, y saber qué es lo que verdaderamente está pasando» (Ib., ps. 70-71). Al contrario, la mecánica holística, que agrega en una «pintoresca alianza» el historicismo y el utopismo, pretende replasmar la entera sociedad según un plan regulador preciso, o sea, para utilizar las expresiones de Mannheim, «adueñarse de las posiciones clave» y extender «el poder del estado... hasta que estado y sociedad se hayan vuelto casi idénticos» (Ib., página 70). Llegados a este punto, observa Popper, alguien se preguntará si las dos actitudes descritas son verdaderamente diferentes, considerando que no se ha puesto ningún límite al radio de acción del método a trozos. Popper responde que en la práctica los holistas son poco coherentes, puesto que siempre acaban aplicando al azar y más bien groseramente un método que es esencialmente a trozos, pero sin tener su carácter de prudente autocrítica (Ib., p. 71). La razón de ello consiste en el hecho de que cuanto más grandes sean los cambios sociales probados, tanto mayores son las repercusiones inesperadas, las cuales obligan al mecánico holista a recurrir al expediente de la improvisación a trozos, o de la planificación no planificada. Por lo cual, la diferencia entre la mecánica utopística y la mecánica a trozos no consiste tanto en la diferencia de amplitud

POPPER 667

en el radio de aplicación, cuanto en el grado de cuidado y de preparación en hacer frente a las inevitables sorpresas (Ib.). En efecto, el holista, habiendo decidido que una reconstrucción completa es posible, se empeñará tercamente en realizar sus propios proyectos. Por ejemplo, frente a las dificultades derivadas de la incertidumbre del elemento humano, el utopista tratará de dominar el elemento impulsivo con medios institucionales y de conseguir no sólo la transformación de la sociedad, sino también la transformación del hombre. De este modo, «a la solicitud de construir una nueva sociedad adaptada a los hombres y a las mujeres que deberán vivir en ella, la substituye la solicitud de que estos hombres y estas mujeres sean “plasmados” para adaptarlos a la nueva sociedad» (Ib., p. 72). De ahí el ineludible componente de violencia que anida en la mecánica utopística (§995).

Pasando a examinar las tesis «pronaturalísticas» del historicismo, Popper observa que a los historicistas modernos les ha impresionado fuertemente el éxito de la teoría de Newton y especialmente su poder de prever la posición de los planetas con mucha antelación: «Si es posible para la astronomía predecir los eclipses, ¿por qué la sociología no debería predecir las revoluciones?» (Ib., p. 46). Obviamente, los historicistas admiten las diferencias y la falta de exactitud de las previsiones sociológicas «a corto plazo». Sin embargo, tratan de superar el obstáculo afirmando la validez de previsiones «de amplio espectro» o a largo plazo, «cuya genericidad está compensada por su amplio alcance y por su significado» (Ib., ps. 46-47). Además los historicistas, al estar persuadidos de que el método de la generalización no puede competir a las ciencias sociales, en cuyo ámbito de investigación no se encuentran uniformidades parecidas a las encontradas en las ciencias naturales, sostienen que las únicas leyes de la sociedad universalmente válidas «deben ser leyes que hacen de anillo entre un período y otro. Deben ser leyes de desarrollo histórico que determinan la transición de un período a otro» (Ib., p. 50). Esto no quita, replica Popper entrando en polémica con el historicismo, que «leyes y tendencias sean dos cosas radicalmente distintas» (ib., p. 107), puesto que una tendencia social que ha perdurado durante centenares o incluso miles de años (por ejemplo el aumento de la población) puede

cambiar en un decenio o incluso más rápidamente. El deletéreo equívoco epistemológico del historicismo consiste, por lo tanto, en la «confusión» entre leyes y tendencias y en la acrítica confianza en tendencias absolutas, o sea no condicionales. En otros términos, los historicistas no se habían dado cuenta de que el “persistir” de las tendencias (gracias al cual se produce su subrepticia asimilación a las leyes) depende del no demostrado presupuesto del persistir de ciertas condiciones iniciales específicas. Un presupuesto que ningún científico serio puede dar por descontado: «He aquí, podemos decir, el error central del historicismo. Sus “leyes

del desarrollo” se revelan ser tendencias absolutas, tendencias como leyes, que no dependen de las condiciones iniciales, y que irresistiblemente nos arrastran en una cierta dirección en el futuro» (Ib., p. 116). No es de extrañar, pues, si las predicciones de los historicistas, más que a las científicas y condicionales “previsiones” en la forma del «si... entonces», acaban por parecerse a las no-científicas y no-condicionales «pro-fecías».

No completamente satisfecho de esta demolición del «carácter pseudocientífico, pseudohistórico y mítico de las filosofías proféticas de la historia» (Ib., p. 7), Popper, a continuación, ha presentado también una confutación lógica del historicismo articulada en cinco proposiciones: «1). El curso de la historia humana está fuertemente influido por el surgir del conocimiento humano (la verdad de esta premisa debe ser admitida incluso por aquellos que en nuestras ideas, incluidas las científicas, no ven más que el subproducto de desarrollos materiales de un tipo u otro).

2). Nosotros no podemos predecir mediante métodos racionales o científicos, el desarrollo futuro del conocimiento científico... 3). Por eso, no podemos predecir el curso futuro de la historia humana. 4). Esto significa que debemos excluir la posibilidad de una historia teórica; o sea de una ciencia social histórica que corresponda a la física teórica. No puede haber ninguna teoría científica del desarrollo histórico que pueda servir de base para la previsión histórica. 5). El objeto fundamental del historicismo... es, por lo tanto, infundado. Y el historicismo cae» (Ib., ps. 13-14). Naturalmente, precisa Popper, la argumentación no niega la posibilidad de previsiones de todo tipo. Solamente niega la posibilidad de predecir desarrollos históricos en la medida en que puedan estar influidos por el aumento de nuestro conocimiento» (Ib.).

En los últimos párrafos de su trabajo, rechazando la heterogeneidad radical entre Naturwissenschaften y Geisteswissenschaften, Popper se decanta a favor de la unidad lógico-procedimental del método científico, afirmando que también las ciencias sociales e históricas deben proceder, al igual que cualquier otra disciplina, mediante la elaboración de hipótesis que se someten al examen selectivo de la experiencia. Desarrollando más tarde aquello a lo que en Miseria del historicismo apenas se había aludido – a saber, la llamada «lógica de la situación» o «análisis situacional» – Popper ha aclarado además que, dado que las acciones, y por ende la historia, pueden ser explicadas como soluciones de problemas, se sigue que el esquema general de las conjeturas y de las confutaciones puede ser utilizado como una teoría explicativa de los comportamientos humanos y por lo tanto como modelo de explicación histórica: «Por análisis situacional entiendo un cierto tipo de explicación tentativa o conjetural de alguna acción humana que se refiere a la situación en la cual el agente se encuentra. Puede ser una explicación histó-

ca: puede que queramos explicar cómo y por qué una cierta estructura de ideas ha sido creada. Es necesario reconocer que ninguna acción creativa nunca puede ser plenamente explicada. Sin embargo, podemos intentar, conjeturalmente, presentar una reconstrucción idealizada de la situación problemática en la cual el agente se ha encontrado, y en tal medida hacer la acción “comprensible” (o “racionalmente comprensible”), esto es, adecuada a la situación como él la veía. Este método de análisis situacional puede ser descrito como una aplicación del principio de racionalidad» (Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico, cit., p. 235). Es cierto, admite Popper, que también autores como Collingwood han subrayado con fuerza aquello que él llama situación problemática. Sin embargo, mientras que para Collingwood lo que cuenta es el proceso psicológico del «revivir», para Popper lo importante es el análisis situacional. Por ejemplo, para entender un edicto de Teodosio, no se trata tanto de revivir en uno mismo la experiencia del emperador, cuanto de construir un modelo de situación social capaz de hacer inteligible la racionalidad (el «carácter cero») de su acción y de servir de hipótesis controlable del saber historiográfico: «El análisis de la situación por parte del historiador es su conjetura histórica, que en este caso es una metateoría relativa al razonamiento del emperador. Al estar en un nivel diferente del razonamiento del emperador, no lo revive, sino que busca producir una reconstrucción idealizada y razonada de él, omitiendo elementos no esenciales y tal vez desarrollándolo. Así el problema central del historiador es éste: ¿cuáles eran los elementos decisivos en la situación problemática del emperador? En la medida que el historiador consigue resolver este metaproblema, él comprende la situación histórica» (Ib., p. 244).

### 993. LA SOCIEDAD «ABIERTA» Y LA TEORÍA DE LA DEMOCRACIA.

En *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) la crítica metodológica del historicismo desemboca en una defensa ideológica de la democracia contra el totalitarismo: «El libro – repetía aún recientemente Popper – es una teoría de la democracia contra los viejos y nuevos ataques de sus enemigos» (La proporzionale tradisce la democrazia, cit., p. 3). Las solicitudes contingentes que están en la base de la obra han sido evidenciadas por el mismo Popper en uno de los prefacios al volumen: «Aunque la mayor parte de lo que está contenido en este libro haya tomado forma en fecha anterior, la decisión final de escribirlo fue tomada en mayo de 1938, el día que me llegó la noticia de la invasión de Austria. La redacción duró hasta 1943 y el hecho de que la mayor parte del libro fuera escrito durante los terribles años en que la conclusión de la guerra

### 670 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

era incierta, puede ayudar a explicar por qué algunas de sus críticas me parecen hoy más emocionales y más agrias de tono de cuanto desearía. Pero no eran tiempos aquellos para silenciar las palabras...» (trad. ital., Roma, 1973, vol. I, p. 10). La parte positiva del libro gira alrededor de la conocida diferenciación (sacada de Bergson) entre sociedad «cerrada» y sociedad «abierta». Los rasgos que nuestro autor atribuye a estos dos modelos (idealtípicos) de sociedad son múltiples. En general, podemos decir que, según Popper, la sociedad cerrada es un tipo de asociación que tiene sus raíces originarias en una actitud mítico-irracional frente al mundo y que se basa en una organización de tipo colectivístico (o «tribal»), que tiene en su base unas normas rígidas de comportamiento impuestas con autoridad a los individuos que la componen: «Una sociedad cerrada se parece a un rebaño o a una tribu por el hecho de que es una unidad-orgánica cuyos miembros se mantienen juntos por vínculos» (Ib.,

vol. I, p. 245J; «Es una de las características... de una primitiva sociedad tribal o “cerrada” el hecho de vivir en un círculo mágico de inmutables tabús, de leyes y costumbres que son consideradas inevitables como el salir del sol o el ciclo de las estrellas...» (Ib., vol. I, p. 91). Por contra, la sociedad abierta es un tipo de asociación que nace de una actitud racional y crítica frente al mundo y que se basa en una forma de organización que intenta salvaguardar la libertad de los individuos y la rectificación de las normas de comportamiento: «la sociedad mágica o tribal o colectivista será llamada también sociedad cerrada y la sociedad en la cual cada uno es llamado a tomar decisiones personales sociedad abierta» (Ib., vol. I, ps. 244-45). «La sociedad cerrada se caracteriza por la fe en los tabús mágicos, mientras que la sociedad abierta es aquella en la cual los hombres han aprendido a asumir una actitud en alguna medida crítica frente a los tabús y a basar su decisión en la autoridad de su propia inteligencia (después de discusión)» (Ib., vol. I, p. 284).

Si la sociedad cerrada tiene los rasgos de un régimen no liberal, la sociedad abierta tiene los atributos de una «democracia». Proponiéndose ofrecer una dilucidación rigurosa de dicho concepto, Popper observa que el problema fundamental de la filosofía política se ha encerrado tradicionalmente en la pregunta «¿Quién debe regir el Estado?». en realidad, observa nuestro autor, una vez formulada la interrogación: «¿Quién debe gobernar?» no se pueden evitar respuestas del tipo: «los mejores», «los más sabios», «el gobernante nato», «la voluntad general», «la Raza Superior», «los trabajadores de la Industria», «el Pueblo», etc. (Ib., vol. I, p. 174). Pero una respuesta semejante, por más convincente que pueda parecer a primera vista, es absolutamente estéril. En efecto, presupone lo que en teoría, y sobre todo en la práctica, es casi siempre falso: esto es, que los gobernantes son buenos, sabios y competentes. Por lo

POPPER 671

cual, a la vieja pregunta: “¿Quién debe gobernar?” es necesario poner la nueva: «¿Cómo podemos organizar las instituciones políticas con objeto de impedir que los gobernantes malos o incompetentes hagan demasiado daño?» (Ib.). En otros términos, el problema-clave de una política democrática no es el relativo a los sujetos de la soberanía, sino el concierne al control institucional de los gobernantes, sean quienes sean. Sólo este planteamiento, añade Popper, permite resolver lo que él llama la «paradoja de la democracia», o sea aquel absurdo por el cual el pueblo, como en efecto sucedió en el nazismo, también podría escoger democráticamente una tiranía. Trazando una «línea de demarcación» entre democracia y dictadura, Popper, en uno de los pasajes más importantes de su obra, escribe: «1. La democracia no puede caracterizarse cumplidamente sólo como gobierno de la mayoría, aunque la institución de las elecciones generales sea de la mayor importancia. En efecto, una mayoría puede gobernar de manera tiránica (La mayoría de aquellos que tienen una estatura inferior a los 7 pies puede decidir que sea la mayoría de aquellos que tienen una estatura superior a los 6 pies los que paguen todas las tasas). En una democracia los poderes de los gobernantes deben ser limitados y el criterio de una democracia es éste: en una democracia los gobernantes – o sea el gobierno – pueden ser despedidos por los gobernados sin derramar sangre. Por lo tanto, si los hombres en el poder no salvaguardan aquellas instituciones que aseguran a la minoría la posibilidad de trabajar por un cambio pacífico, su gobierno es una tiranía.

2. Debemos diferenciar solamente entre dos formas de gobierno, a saber, aquél que posee instituciones de este tipo y todos los demás; es decir entre democracia y tiranía.
3. Una constitución democrática consistente debe excluir solamente un tipo de cambio en el sistema legal, a saber, aquel tipo de cambio que puede poner en peligro su carácter democrático.



4. En una democracia, la protección integral de las minorías no debe extenderse a aquellos que violan la ley y especialmente a aquellos que incitan a los otros al derrocamiento violento de la democracia.

5. Una línea política dirigida a la instauración de instituciones dirigidas a la salvaguardia de la democracia debe obrar siempre en base al pre-supuesto de que puede haber tendencias anti-democráticas latentes tanto entre los gobernados como entre los gobernantes.

6. Si la democracia es destruida, todos los derechos son destruidos; aunque mantuvieran ciertas ventajas económicas disfrutadas por los gobernantes, lo serían sólo sobre la base de la resignación.

7. La democracia ofrece un precioso campo de batalla para cualquier reforma razonable dado que permite la ejecución de reformas sin violencia. Pero si la prevención de la democracia no se convierte en la pre-

i

## 672 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

ocupación preeminente en toda batalla particular mantenida en este campo de batalla, las tendencias anti-democráticas latentes que siempre están presentes (y que incitan a aquellos que sufren bajo el efecto estresante de la sociedad...) pueden provocar la caída de la democracia. Si la comprensión de estos principios no está aún suficientemente desarrollada, es necesario promoverla. La línea política opuesta puede ser fatal; puede comportar la pérdida de la batalla más importante, que es la batalla por la misma democracia» (Ib., vol. II, ps. 210-11).

La preocupación por la suerte de la democracia, expresada en el último punto, lleva a Popper a discutir sea la paradoja de la libertad ilimitada sea la paradoja de la tolerancia ilimitada (cfr. el 4º punto). A propósito del primero, él considera que las instituciones de una sociedad abierta no pueden dejar libres a los prepotentes para esclavizar a los mansos (Ib., vol. I, p. 360). A propósito del segundo asegura que si nosotros extendemos la tolerancia ilimitada a aquellos que son intolerantes, o sea si no estamos dispuestos a proteger una sociedad tolerante contra el ataque de los intolerantes, «entonces los tolerantes serán destruidos, y la tolerancia con ellos» (Ib.). Con estas formulaciones, prosigue Popper, no se quiere decir que se deban suprimir siempre las manifestaciones de las filosofías intolerantes. En efecto, mientras las podamos combatir con argumentaciones racionales y tenerlas bajo el control de la opinión pública, la supresión es ciertamente la menos sabia de las decisiones» (Ib.). Esto no quita que debamos proclamar el derecho de suprimirlas, si es necesario, también con la fuerza, cuando ellas, repudiando toda argumentación, recurren al uso «de los puños o de las pistolas» (Ib.). En otras palabras, resulta humanamente legítimo, e incluso obligadamente democrático, no tolerar a los intolerantes y considerar la incitación a la intolerancia un crimen análogo al asesinato, al secuestro o al restablecimiento del comercio de esclavos (Ib.).

En este punto debería resultar claro en qué sentido, según Popper, las instituciones democráticas son el análogo, en el terreno social, de las reglas metodológicas de la ciencia: «En efecto, así como en la ciencia se trata de resolver problemas, otro tanto se hace en la política. Igual que en la ciencia la solución de los problemas necesita de creatividad, de hipótesis nuevas para someter a crítica, así en la democracia se necesitan de continuo soluciones alternativas para considerar y descartar si no llevan a los resultados deseados. Así como en la ciencia lo importante no es de dónde proceda la teoría, sino que esta teoría sea controlable, así en la democracia aquello que cuenta no es quién debe gobernar, sino cómo (con qué instrumentos constitucionales) controlar a los gobernantes. Como en la investigación el dogmático es el iluso poseedor de la

verdad definitiva que se sitúa fuera de la polis de los científicos y ya no produce ciencia: así en política el utopista es el iluso poseedor de una verdad  
POPPER 673

definitiva sobre una presunta sociedad perfecta. Pero, y este es el punto más importante, como en la ciencia toda teoría (pequeña o grande) puede cambiar y las teorías serán consideradas científicas siempre que hayan sido respetadas las reglas del método científico; así en la política pueden cambiar mayorías y minorías, toda ley puede ser propuesta o abolida y perfeccionada, y pueden cambiar alianzas y programas, pero el cambio será democrático sólo a condición de que se hayan respetado las reglas de la democracia. Sin método no hay ciencia, sin instituciones democráticas no hay democracia» (D. Antiseri, *La demarcazione tra «società aperta» e «società chiusa»* en *¿. Vv., La sfida di Popper*, cit., p. 74). En conclusión, a los ojos de Popper, racionalidad científica y democracia acaban por ser lo mismo. En efecto, a los persuadidos de que hoy es inevitable alguna forma de totalitarismo él opone: «Su afirmación de que la democracia no está destinada a durar siempre equivale, en realidad, a la afirmación de que la razón humana no está destinada a durar siempre, puesto que sólo la democracia ofrece una estructura institucional que permite... el uso de la razón en el terreno político» (la società aperta, cit., vol. I, p. 19).

#### 994. LOS FILÓSOFOS DEL TOTALITARISMO Y LA CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA AL MARXISMO.

La defensa popperiana de la democracia forma un todo con la crítica a las diversas filosofías sociales de tipo «totalitario». La más potente de estas filosofías, insiste nuestro autor, es el historicismo (*La società aperta*, cit., vol. I, p. 16), o sea «aquella dañina enfermedad» de los intelectos que él define como «filosofía oracular» (Ib., vol. II, p. 19). Considerado en su configuración-tipo de metafísica profética de los acontecimientos futuros, el historicismo encuentra una de sus formas más simples y más antiguas en la teoría del pueblo «elegido», la cual sostiene que Dios elige a un pueblo para que ejerza la función de instrumento privilegiado de sus proyectos y sea dueño de la tierra (Ib., vol. I, p. 26). Este esquema reaparece también más tarde. En efecto, aunque la presunta «voluntad de Dios» sea substituida por parte de las filosofías historicistas modernas por la Naturaleza, el Espíritu o la Economía, y el pueblo elegido por la Raza elegida o la Clase elegida – el resultado es el mismo (Ib., vol. I, p. 28). Ahora, puesto que las filosofías historicistas de derecha y de izquierda se remiten ambas a Hegel, el cual a su vez se remite al pensamiento antiguo, será indispensable, según Popper, examinar primero las teorías de Heráclito, de Platón y de Aristóteles (Ib.).

Después de haber tenido en Hesíodo (el teórico de la decadencia de la humanidad) y en Heráclito (el teórico de la inmutable Ley del cambio)

#### 674 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

sus primeras referencias, la mentalidad historicista y anti-democrática ha encontrado en Platón (el teórico de un modo de pensar según el cual «el cambio es mal y lo estático es divino») su principal manifestación. En efecto, insertándose en la línea antiplatónica de cierta cultura anglosajona del primer novecientos (de W. Fite a B. Russell), Popper llega a ver, en el autor de los Diálogos, un típico filósofo «totalitario», o sea un pensador cuyos esquemas teóricos no pueden dejar de llevar, en cualquier circunstancia que sean aplicados, a una sociedad cerrada. Este procedimiento, que a muchos estudiosos les ha parecido solamente un modo

«antihistoricísti-co» de acercarse al pensador griego, obedece, en realidad, a las directrices de aquello que se podría definir como la tendencia histórico-tipológica de Popper. Una tendencia que consiste en buscar la presencia, en el pasado, de «mentalidades» o de «modelos» teóricos que han influido en las épocas sucesivas y que pueden tener continuación también en el presente.

Según Popper, el Estado ideal de Platón que debería detener la «deca-dencia» del mundo histórico real, representa una reacción de la vieja so-ciedad «cerrada» de tipo aristocrático a la nueva sociedad «abierta» de tipo democrático y pericleo. En efecto, desde cualquier punto de vista que se examine la propuesta política del filósofo ateniense, ella manifiesta unos peligrosos rasgos tipológicos de género totalitario y anti-democrático. Tal es, por ejemplo, la primacía absoluta del Estado sobre los individuos que lo componen; tal es el exasperado colectivismo que debería calificar la vida de los miembros de la clase dirigente; tal es la neta división de la so-ciedad en clases; tal es la idea de un restringido número de sabios que go-biernen sobre muchos ignorantes; tal es la idea según la cual el criterio de la moralidad reside en el interés «superior» del Estado; tal es la pro-puesta de una «censura» gubernativa sobre las creencias de los ciudada-nos y así sucesivamente. A propósito del último punto, Popper recuerda que en las Leyes Platón «elabora friamente y esmeradamente la teoría de la inquisición. El librepensamiento, la crítica de las instituciones políti-cas, la enseñanza de nuevas ideas a los jóvenes, los intentos de introducir nuevas prácticas religiosas o incluso nuevas opiniones son todos ellos de-litos considerados dignos de la pena capital» (Ib., vol. I, p. 271). Tanto es así que «en el Estado de Platón, a Sócrates nunca le sería dada la posi-bilidad de defenderse públicamente y ciertamente habría sido confiado al oscuro consejo inquisitorial para que “curara” su alma desequilibrada y, al final, lo castigara» (Ib., vol. I, p. 272). Todo esto hace que Popper, hablando de una «traición» de Platón (Ib.) acabe por asimilarlo, como dirá Gilbert Ryle en una reseña a *The Open Society and Its Enemies*, a una especie de «Guía de Sócrates» (en «Mind», 1948, p. 169).

Después de haberse referido a Aristóteles y a su «existencialismo» (para el cual ver más abajo), Popper toma en consideración a Hegel, a quién considera como «el padre del historicismo y del totalitarismo modernosi»

POPPER 675

(La societa aperta, vol. II, p. 34) y como el «anillo que falta» entre Pla-tón y las formas contemporáneas de totalitarismo (Ib., vol. II, p. 46). Los principales aspectos antiliberales de la filosofía política de Hegel fo-calizados por Popper son: el culto platonizante del Estado; la mentali-dad tribal y colectivista por la cual «el Estado lo es todo y el individuo nada»; el rechazo de un principio ético por encima del Estado y la reso-lución de la moral en la política; el concepto de que el único criterio po-sible de juicio respecto al Estado es el éxito histórico-mundial de sus ac-ciones; la teoría de que el Estado, por su íntima esencia, puede existir sólo mediante la guerra contra los otros Estados; la tesis de una nación elegida destinada al dominio del mundo; la idea del Gran Hombre y de la Personalidad Histórica Mundial. Aspectos todos ellos, observa Pop-per, «heredados» de las sucesivas filosofías totalitarias (hasta el nazis-mo), o sea de aquel conjunto de corrientes que han substituido el Espíri-tu, la Nación, el Individuo cósmico-histórico por la Sangre, el Pueblo, la Raza, el Jefe y así sucesivamente (Ib., vol. II, p. 48 y sg.). Dentro de este cuadro, Popper no pierde la ocasión de acusar a Hegel de desho-nestidad intelectual y moral: «Hegel realizó las cosas más milagrosas. Lógico sumo, fue un juego de niños para sus eficaces métodos dialécti-cos extraer verdaderos conejos físicos de sombreros puramente metafísi-cos» (Ib., vol. II, p. 41).

Más articulado resulta en cambio el juicio sobre Marx. En efecto, por un lado, Popper estima a Marx por la honestidad intelectual, el sentido de los hechos, el desprecio de la verbosidad moralizante, la actitud an-tipsicológica y la defensa de la autonomía de la sociología: «Él nos abrió los ojos y nos convirtió en más agudos en muchos aspectos. Un retorno a la ciencia social pre-marxiana es inconcebible. Todos los autores tie-nen una deuda para con Marx, incluso si no lo saben» (Ib., vol. II, p. 110). Por otro lado, Popper considera a Marx «un falso profeta» (Ib.) y juzga al marxismo como «la más pura, la más elaborada y la más peli-grosa forma de historicismo» (Ib., vol. II, p. 109). Y, en efecto, el mar-xismo es la filosofía historicista contra la cual él ha trabado la batalla más dura (hasta el punto de pasar a la historia como uno de los mayores críticos de Marx del novecientos).

En su juventud Popper había sido miembro de la asociación de estu-diantes socialistas de las escuelas secundarias (sozialistische Mittelschü-ler) y en 1919, durante dos o tres meses, como él mismo explica en su autobiografía, había llegado a considerarse «comunista» (La ricerca non ha fine, cit., p. 35). Sin embargo, al entusiasmo inicial, le había seguido bien pronto el desencanto. Y esto a continuación de un incidente que le sucedió en Viena (Ib.). Durante una manifestación algunos jóvenes obreros de izquierda habían sido muertos. Frente a este derramamiento de sangre, Popper se dio cuenta de que había «aceptado acriticamente,

#### 676 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

dogmáticamente, un credo peligroso» (Ib., p. 36). Que exigía el sacrifi-cio de numerosas vidas humanas, con vistas a un fin remoto o de «un sueño que habría podido resultar irrealizable» (Ib.). Situándose definiti-vamente en una óptica crítica, las «lagunas» de la teoría marxista le lle-garon a ser bien pronto «obvias» (Ib., p. 37). Más tarde, la polémica contra el historicismo y la puesta a punto de la óptica falibilista, habían consolidado ulteriormente su juicio globalmenté negativo sobre el mar-xismo.

En los escritos de la madurez, el ataque popperiano al comunismo asume la forma de un proceso epistemológico que apunta al método mis-mo de Marx: «Creo que es absolutamente correcto sostener que el mar-xismo es, fundamentalmente, un método. Pero es equivocado creer que, en cuanto método, deba permanecer al resguardo de todo ataque. La ver-dad es, más simplemente, que cualquiera que intente juzgar el marxis-mo, debe ponerlo a prueba y citarlo en cuanto método, o sea debe valo-rarlo en base a criterios metodológicos. Debe, en suma, preguntarse si es un método fecundo o estéril, o sea si es o no capaz de favorecer la tarea de la ciencia» (Ib., vol. II, p. 112).

Tomando en examen al materialismo histórico, o sea la tesis según la cual la organización económica resulta fundamental para todas las ins-tituciones sociales, Popper escribe que tal idea es «perfectamente váli-da» mientras se tome el término «fundamentalmente» de su sentido laxo habitual, sin insistir demasiado sobre ello: «no puede haber duda de que prácticamente todos los estudios sociales, tanto institucionales como his-tóricos, pueden mejorar si se relacionan teniendo en cuenta las “condi-ciones económicas” de la sociedad. Ni siquiera la historia de una ciencia abstracta como la matemática es una excepción» (Ib., vol. II, p. 141). Sin embargo, advierte Popper, Marx, en virtud de su formación hegelia-na, tomó el término fundamental «demasiado en serio», yendo más allá de una «apreciadísima invitación a considerar las cosas en su relación con su background económico» (Ib., vol. II, p. 145). En efecto, influido por la diferenciación entre «realidad» y «apariencia», entre «esencial» y «accidental», Marx se vio llevado a suponer que todos los pensamien-tos y todas las ideas han de explicarse mediante su reducción a la reali-dad económica

subyacente. Ahora bien, un tal esencialismo economicista, comenta nuestro autor, «no es ciertamente mejor que cualquier otra forma de esencialismo» (Ib., vol. II, p. 142).

Por esencialismo metodológico Popper entiende la corriente de pensamiento, introducida y patrocinada por Aristóteles, según la cual la investigación científica debe penetrar en la esencia de las cosas, para poderlas explicar adecuadamente. Al esencialismo él contrapone en cambio el nominalismo metodológico (que no hay que confundir con el nominalismo clásico); el cual considera que la misión de la ciencia consiste sola-

POPPER 677

mente en describir el comportamiento de los fenómenos. En consecuencia, mientras los esencialistas formulan preguntas del tipo: «¿qué es la materia?», los anti-esencialistas plantean problemas del tipo: «¿cómo se comporta esta porción de materia?». Además, mientras los esencialistas leen una definición «normalmente», es decir de izquierda a derecha, los anti-esencialistas la leen de atrás adelante o de derecha a izquierda: «Así la concepción científica de la definición “Un cachorro es un perro joven” sería que es una respuesta a la pregunta “¿Qué es lo que nosotros llamamos un perro joven?”» (Ib., vol. II, ps. 24-25). En otros términos, la doctrina esencialista contestada por Popper es la doctrina por la cual la ciencia persigue una explicación última, «es decir, una explicación que, esencialmente o por su misma naturaleza, no puede ser explicada ulteriormente, y no exige ninguna explicación posterior» (Tre differenti concezioni della conoscenza umana, 1956, en Congetture e confutazioni, cit., página 182).

Ya en Miseria del historicismo Popper había observado que mientras en las ciencias de la naturaleza ha vencido definitivamente el nominalismo (metodológico), en las ciencias sociales aún sigue el esencialismo (ob. cit., ps. 39-40). Ahora afirma que ni siquiera el materialismo histórico ha sabido sustraerse a su nefasta influencia. En efecto, como hemos visto, el esencialismo metodológico de Marx está presente sólo en su «económico» de base o en la tesis según la cual toda la historia hasta nuestros días es historia de la lucha de clases, sino también en su concepción del sistema jurídico-político como superestructura necesaria de las relaciones económico-sociales. Una concepción que presupone la pregunta: «¿qué es el Estado?», o sea el interrogante sobre la función esencial de las instituciones legales (La società aperta, cit., vol II, p. 156). De este modo de contemplar el Estado, persigue Popper, Marx extrajo graves consecuencias, como la devaluación de la política respecto a la economía y el desprecio para con la democracia formal. Por cuanto se refiere al primer punto, él, generalizando la situación de «gangsterismo de la riqueza» (Ib., vol. II, p. 167) del capitalismo «desenfrenado» de su tiempo, llegó a considerar fundamental, en todas partes y siempre, el poder económico. Popper piensa en cambio que hoy en día el poder político es tan decisivo que puede controlar el mismo poder económico: «Esto significa una gran extensión del campo de las actividades políticas. Nosotros podemos preguntarnos qué queremos conseguir y cómo podemos conseguirlo. Podemos, por ejemplo, llevar a cabo un programa político racional para la protección de los económicamente débiles. Podemos hacer leyes para limitar la explotación. Podemos limitar la explotación. Podemos limitar la jornada de trabajo, pero podemos hacer aún más. Por ley, podemos asegurar a los trabajadores (o, mejor aún, a todos los ciudadanos) contra la invalidez, el paro y la vejez. De este modo podemos

E

hacer imposible ciertas formas de explotación como las que se basaban en la débil posición económica de un trabajador que debe aceptar cual-quier cosa para no morir de hambre. Y cuando estemos capacitados para asegurar por ley medios de subsistencia a cualquiera que tenga ganas de trabajar... entonces la protección de la libertad del ciudadano, del miedo económico y de la intimidación económica será casi completa... El poder político y su control lo es todo. Al poder económico no se le debe permitir dominar el poder político; si es necesario, debe ser combatido por el poder político y reconducido bajo su control» (Ib., vol. II, p. 165).

Por cuanto se refiere al segundo punto, lo que Marx y los marxistas definen despectivamente libertad formal, constituye en cambio, según Popper, «la base de todas las otras cosas» (Ib., vol. II, p. 166). En efecto, rechazando la «fábula marxista de la dictadura de clase» y la idea según la cual «las instituciones en una democracia son permanentemente acaparadas, por así decir, por la burguesía» (Rivoluzione o riforme?, trad. ital., Roma, 1977, p. 42), él escribe que «esta “mera libertad formal”, o sea la democracia, el derecho del pueblo de juzgar y de hacer caer al propio gobierno, es el único instrumento conocido por medio del cual podemos intentar protegernos contra el abuso del poder político». Y «puesto que el poder político puede controlar el poder económico, la democracia política es también el único medio de control del poder económico por parte de los gobernados» (La società aperta, cit., vol. II, p. 166, cursivas nuestras). Tanto más cuanto «sin control democrático, no puede haber razón alguna en el mundo por la cual cualquier gobierno no deba utilizar su poder político y económico con fines muy distintos de la protección de la libertad de sus ciudadanos» (Ib.). En cambio los marxistas, no suficientemente atentos a los peligros implícitos en cual-quier forma de poder, han sido incapaces de localizar el que es el problema más fundamental de toda política: «el control de los controladores, de la peligrosa acumulación de poder representada por el Estado» (Ib., vol. II, p. 169). En consecuencia, ellos no han advertido claramente el peligro inherente a toda política de aumento de poder del Estado y no se han dado cuenta de la decisiva importancia de la democracia como único medio conocido para conseguir tal control. Todo esto explica por qué los marxistas, convencidos de que el gobierno es malo sólo si está en manos de la burguesía, han mantenido la fórmula de la «dictadura del proletariado» y han acabado por conferir al Estado enormes poderes, sin percatarse del hecho de que las personas menos aptas habrían podido un día adueñarse de ellos (Ib., vol. II, p. 169-70).

Otro límite del marxismo – el más conocido – reside en el hecho de que casi todas las previsiones económicas de Marx (que Popper toma analíticamente en examen) se han manifestado erróneas. Las razones de esta equivocación, observa nuestro autor, no residen en ninguna insuficien-

POPPIER 679

cia de la base empírica, sino en la ya conocida pobreza del método historicístico y en su equívoca confusión entre leyes y tendencias (§994), la cual hace que las profecías hechas por el marxismo sean «más parecidas, por su carácter lógico, a las del Antiguo Testamento que a las de la física moderna» (Previsioni e profezia nelle scienze sociali, cit., p. 573). Si en algunos contextos, empezando por La sociedad abierta y sus enemigos, Popper tiende a insistir sobre los aspectos falsificables del marxismo, en otras partes tiende, en cambio, a insistir sobre los aspectos no falsificables. En La ciencia: conjeturas y confutaciones (1953), hablando de la doctrina marxista de la historia, del psicoanálisis de Freud y de la psicología individual de Adler, nuestro

autor escribe: Fue durante el verano de 1919 cuando empecé a sentirme cada vez más insatisfecho a propósito de estas tres teorías... y comencé a dudar de sus pretensiones de cientificidad. Mi problema primeramente asumió, quizás, la simple forma: “¿qué es lo que no funciona en el marxismo, en el psicoanálisis y en la psicología individual? ¿Por qué estas doctrinas son tan distintas de las teorías físicas, de la teoría newtoniana y, sobre todo, de la teoría de la relatividad?”» (Congetture e confutazioni, cit., p. 63).

Meditando sobre la cuestión, continúa Popper, «comprobé que mis enemigos, admiradores de Marx, Freud y Adler, estaban impresionados por algunos elementos comunes a estas teorías y sobre todo por su aparente poder explicativo. Ellas parecían capaces de explicar prácticamente todo lo que sucedía en los campos a los cuales se referían. El estudio de cualquiera de ellas parecía tener el efecto de una conversión o revelación intelectual, que permitía levantar los ojos sobre una nueva verdad, vedada a los no iniciados. Una vez abiertos de este modo los ojos, por todas partes se percibían confirmaciones: el mundo pululaba de comprobaciones de la teoría. Cualquier cosa que sucediera, lo confirmaba siempre. Su verdad aparecía así manifiesta; y, en cuanto a los incrédulos, se trata claramente de personas que no querían la verdad manifiesta, que rechazaban verla, porque era contraria a sus intereses de clase, o a causa de sus represiones todavía “no-analizadas” y que reclamaban a voces un tratamiento clínico» (Ib., ps. 63-64). En consecuencia, replica Popper, «el elemento más característico de esta situación me pareció el flujo incesante de las confirmaciones, de las observaciones, que “comprueban” las teorías en cuestión... Un marxista no podía abrir un periódico sin encontrar en cada página un testimonio capaz de confirmar su interpretación de la historia; no solamente por las noticias, sino también por su presentación – que muestra los prejuicios clasistas del periódico – y sobre todo, naturalmente, por aquello que no decía. En cuanto a Adler, quedé muy impresionado por una experiencia personal. Una vez, en 1919, le expliqué un caso que no me parecía particularmente adleriano, pero que él no encontró dificultad en analizar en los términos de su teoría de los senti-

!

a

l

## 680 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

mientos de inferioridad, a pesar de ni siquiera haber visto al niño. Un poco desconcertado, le pregunté cómo podía estar tan seguro. “A causa de mi experiencia de miles de casos parecidos” respondió; por lo cual no pude contenerme y comenté: “Y con este último, supongo, su experiencia ya llega a los mil y un casos” » (Ib., p. 64).

A diferencia del marxismo y del psicoanálisis, la teoría einsteiniana de la gravitación, concluye Popper, satisfacía, en cambio, el criterio de la falsificabilidad, en cuanto «incluso si los instrumentos de medición de la época no permitían pronunciarse con absoluta certeza sobre los resultados de los controles, subsistía claramente la posibilidad de confutar la teoría» (Ib., p. 67). En síntesis, mientras la teoría de Einstein presenta un poder explicativo limitado y abierto a un posible desmentido por parte de los datos empíricos, marxismo y psicoanálisis se presentaban ambas como unas doctrinas omni-explicativas y «de malla ancha», o sea no dotadas de títulos suficientes de falsificabilidad.

Llegados a este punto, parece que el marxismo, globalmente entendido, es, al mismo tiempo, «falsificable» e «infalsificable». Esto ha desorientado a algún estudioso, que

ha acabado por acusar a nuestro autor de incoherencia. En realidad, para comprender adecuadamente el dis-curso de Popper hay que diferenciar entre el marxismo originario, que él interpretó como un sistema teórico que contiene un numeroso listado de proposiciones falsificables de derecho (y falsificados de hecho) y el marxismo posterior, del cual él subraya sobre todo los intentos de hacer inconfutable la teoría con continuas hipótesis de salvamento: «En algunas de sus primeras formulaciones, por ejemplo en el análisis marxiano de la “amenazadora revolución social”, las previsiones eran controlables, y de hecho fueron falsificadas. Sin embargo, en vez de tomar nota de las confutaciones, los seguidores de Marx reinterpretaron tanto la teoría como los datos para hacerlos concordar. De este modo ellos salvaron la teoría de la confutación; pero pudieron hacerlo al precio de adoptar un expediente que la hacía refutable» (Ib., p. 68). En otros términos, el marxismo de Marx, a diferencia del psicoanálisis de Freud, contiene unos falsificadores potenciales que lo hacen; por lo menos en parte, «científico» (cfr. M. Pera, *Popper e la scienza su palafitte*, Roma-Bari, 1980, p. 58). Tanto es así que ha sabido formular unas previsiones bastante precisas y susceptibles de desmentido (la miseria creciente de los trabajadores, la desaparición de clases medias, etc.). En cambio el marxismo de los seguidores ha acabado por reducirse a un especie de quirófano «donde se han practicado toda clase de operaciones de plástica facial (inyecciones de hipótesis ad hoc) a la teoría herida por las confutaciones factuales» (D. Antiseri, en K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, antología, Brescia, 1989, p. 222). En conclusión, según Popper, «el marxismo fue una vez ciencia, pero una ciencia que fue confuta-

POPPER 681

da por algunos hechos que entraron en conflicto con sus predicciones... sin embargo el marxismo, hoy, ya no es ciencia; y no lo es puesto que ha infringido la regla metodológica por la cual nosotros debemos aceptar la falsificación, y se ha inmunizado a sí mismo contra las más clamorosas confutaciones de su predicción. Desde entonces puede ser descrito sólo como no-ciencia, como un sueño metafísico, si queréis, ligado a una realidad cruel» (Replies to My Critics, en *¿. Vv., The Philosophy of K. Popper*, La Salle, Ill., 1974, v. II, ps. 1080-81).

Otra objeción que Popper hace al marxismo epigonal es la arrogancia teórica y el lenguaje altisonante: «los marxistas creen saber mucho. No tienen ninguna modestia intelectual. Gustan lucir su saber y su rim-bombante terminología»; «no han ido de verdad a la escuela de Sócrates ni tampoco a la de Kant, sino a la de Hegel» (Rivoluzione o riforma?, cit., p. 58). Objeción que Popper dirige sobre todo a los filósofos neo-dialécticos de la utopía (de Bloch a Adorno) en los cuales él tiende a ver, más allá del «estilo obscuro y efectista», unas propuestas de pensamiento substancialmente pobres, que no llevan a ninguna parte, pero que, en compensación, tienen el efecto de fomentar el extremismo juvenil y el terrorismo ideológico.

Además, su método utopístico y vocinglero de hacer filosofía hace imposible un diálogo constructivo con ellos: «No me enredo gustosamente en una crítica de estos filósofos. Criticarlos significaría (como dijo una vez mi amigo Karl Menger), saltar tras ellos con la espada desnuda en el pantano en el que ellos se hunden, para hundirme igualmente junto a ellos» (Contro i paroloni, en *Alla ricerca di un mondo migliore*, trad. ital., Roma, 1989, p. 96).

Obviamente, semejantes tomas de posición no han dejado indiferentes a los dialécticos. En efecto, en 1961, en el Congreso de Tubinga organizado por la Sociedad Alemana de Sociología sobre el tema «La lógica de las ciencias sociales» se produjo un enfrentamiento entre el racionalismo crítico de Popper y el neomarxismo



de Th. W. Adorno. Un enfrentamiento que se extendió a otros estudiosos. En tal circunstancia, Popper presentó una comunicación que posteriormente fue incorporada en *¿. Vv., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlín, 1969. En ella, insistió de nuevo tanto en la unidad del método científico como en la validez de la llamada (§992) *situational logic* o *logic of the situation*: «El examen lógico de los métodos de la economía política lleva a un resultado que puede ser aplicado a todas las ciencias sociales. Este resultado muestra que en las ciencias sociales hay un método puramente objetivo que se puede definir como método de la comprensión objetiva o como lógica de la situación». El *Methodenstreit* ha asumido más tarde tonos particularmente vivaces gracias a la intervención del popperiano alemán Hans Albert, el cual ha acusado a Habermas y a los frankfurtenses de ignorar la «ley de Hume» (que

t

í

## 682 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

insiste sobre la inderivabilidad de los juicios de valor de los juicios de hecho) y de intercambiar elecciones personales por una teoría descriptiva de la realidad social». En conclusión, desde cualquier punto de vista (epistemológico, político, sociológico, etc.) que se considere la relación Popper-Marx, la diferencia que separa a ambos estudiosos es neta e inequívoca. En efecto, para Popper, no sólo «el marxismo “científico” está muerto» (*La sociedad abierta*, cit., vol. II, p. 275), sino que el marxismo en general es sólo «un episodio – uno de tantos errores que hemos cometido en la perenne y peligrosa lucha por construir un mundo mejor y más libre» (*Ib.*, vol. I, ps. 10-11).

### 995. UTOPIA Y VIOLENCIA: LA SUPERIORIDAD DEL MÉTODO REFORMISTA FRENTE AL REVOLUCIONARIO.

La polémica popperiana contra el marxismo está acompañada de una crítica de la actitud radical-utópica y de la exaltación del método reformista frente al revolucionario, o sea de una recuperación y de un examen profundo de la antítesis (ya mencionado en *Miseria del historicismo*) entre ingeniería utopística e ingeniería gradualística.

Con la puesta en discusión de la «mentalidad» utopística, observa en primer lugar Popper, no se pretende sostener que este o aquel ideal no podrá realizarse nunca: «Esta no sería una crítica válida, porque hay muchas cosas que han sido realizadas cuando antes habían sido dogmáticamente proclamadas irrealizables» (*La sociedad abierta*, cit., vol. I, ps. 226-27). Lo que se critica bajo el nombre de ingeniería utopística (§992) es más bien «la pretensión de una reconstrucción global de la sociedad, esto es, de cambios de inmenso alcance cuyas consecuencias prácticas es imposible prever» (*Ib.*, vol. I, p. 227). Una pretensión que explica la asimilación del marxismo a una especie de utopismo. En efecto, la teoría de Marx, aun manifestando una tendencia histórico-realística programáticamente hostil a todo sueño quimérico y a toda forma de (iluminística) proyección social sobre base racional, sigue compartiendo con Platón y con los filósofos utopistas de todos los tiempos, «la convicción de que es necesario ir hacia la raíz del mal social, que es necesario proceder a una completa erradicación del sistema social que nos ofende si verdaderamente queremos “llevar un poco de decoro en el mundo” » (*Ib.*, vol. I, p. 230). En otros términos, lo que acerca el utopismo al marxismo y que hace de él un tipo de

anti-utopía utopística, es su implacable radicalismo: «Tanto Platón como Marx sueñan con la revolución apocalíptica que transformará radicalmente el mundo social en su totalidad» (Ib.).

El radicalismo nace siempre de una forma de «estetismo», esto es,  
POPPER 683

de un sueño «romántico» de perfección y de belleza, o sea del «deseo de construir un mundo que no sea solamente un poco mejor o más racional que el nuestro, sino que esté absolutamente exento de toda imperfección: no una irregular vestimenta respunteada, un viejo vestido mal remendado, sino una vestimenta totalmente nueva, un nuevo mundo verdaderamente bello» (Ib., vol. I, p. 231). En otras palabras, el radicalismo político es siempre una forma de «perfectismo» que mira directamente hacia una «sociedad feliz» en vista de la cual aparece dispuesto a sacrificar a los individuos de la edad presente. En realidad, objeta Popper, contra la «locura sanguinaria de cierta metafísica evolucionística» o de cierta «histórica» filosofía de la historia (Utopía e violencia, 1948, en *Congetture e confutazioni*, cit., p. 613), la tarea de la política no es crear hombres futuros «institucionalmente» felices – en cuanto la obtención de una eventual felicidad debe ser dejada a los esfuerzos de los individuos – sino eliminar las condiciones presentes de infelicidad. Tanto más cuanto que mientras resulta extremadamente difícil razonar a propósito de una sociedad ideal perfecta (la cual reside solamente en los sueños de los poetas o de los profetas), la existencia de males sociales, o sea de condiciones en las cuales muchos hombres sufren, puede ser localizada con relativa facilidad. Dicho de otro modo, hay aquí una evidente asimetría lógica, consistente en el hecho de que nosotros no sabemos con certeza qué es la felicidad, mientras sabemos con seguridad qué es la infelicidad: «Estos males, en efecto, están frente a nosotros aquí y ahora. Se puede tener experiencia de ellos, y los experimentan cada día muchas personas empobrecidas y humilladas por la pobreza, el desempleo, las persecuciones, la guerra y la enfermedad. Aquellos de nosotros que no sufren tales miserias encuentran cada día quien puede descubrírseles» (Ib., página 611).

Por lo cual, advierte Popper contra todos aquellos que quisieran sacrificar la realidad del presente a los esplendores hipotéticos del futuro, «trabaja por la eliminación de males concretos más que para realizar bienes abstractos. No quieras realizar la felicidad con medios políticos. Intenta más bien eliminar las miserias concretas. O bien, en términos más prácticos, lucha por la eliminación de la pobreza con medios directos – por ejemplo asegurando que cada uno tenga una renta mínima. O bien lucha contra las epidemias y las enfermedades construyendo hospitales y escuelas de medicina. Lucha contra la ignorancia al igual que contra el crimen... Pero no trates de realizar estos objetivos por vía indirecta, concibiendo y tratando de efectuar un ideal remoto de sociedad del todo válida. Por más profundamente que te sientas obligado por la visión inspiradora de tal sociedad, no creas estar obligado a trabajar por su realización, o que tu misión sea la de desvelar a los ojos de los otros su belleza. No permitas que los sueños de un mundo perfecto te disuadan de

f

## 684 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

las reivindicaciones de los hombres que sufren aquí y ahora. Nuestros semejantes tienen derecho a ser ayudados; ninguna generación debe ser sacrificada por el bien de las futuras, en vista de un ideal de felicidad que no puede realizarse nunca» (Ib.).

Obviamente, prosigue Popper, el perfeccionismo estético y romántico de los revolucionarios presupone siempre una epistemología absolutista que da por

descontada la existencia de un saber omnipotente capaz de localizar el prototipo de la sociedad «justa» y los métodos infalibles para realizarla. En otros términos, la ingeniería utopístico-globalística nace siempre de la presunción dogmática de un Saber total capaz de llevar a la aparición de una Ciudad total. Por lo demás, observa repetidamente Popper, sólo quien cree saberlo todo puede cultivar la ambición de transformarlo todo. A estos desatinos de la ingeniería holística, y de la idea platónica del filósofo como aquel al cual le es dado contemplar «la verdad sobre lo bello, sobre lo justo y sobre el bien», nuestro autor contrapone en cambio su característica epistemología falibilística, la cual – partiendo de la presuposición de que nosotros no lo sabemos todo y nunca sabremos, científicamente, todo – afirma en efecto que los hombres no están en posesión de una filosofía omnisciente capaz de servir de plataforma cognoscitiva para una reestructuración total cualquiera de la sociedad. En otros términos, según Popper, la verdad absoluta y la ciudad perfecta no entran en nuestras posibilidades, sino que habitan en utopía», o sea en un lugar-sin-lugar destinado a seguirlo siendo. Análogamente, contra la ilusión de poder crear un mundo absolutamente nuevo, sin ataduras con el pasado y con la tradición, Popper escribe: «Aquello en que piensan ciertas personas que hablan de nuestro “sistema social” y de la necesidad de sustituirlo por otro “sistema” es muy parecido a un cuadro pintado sobre una tela que debe ser limpiada completamente antes de que se pueda pintar un nuevo cuadro. Pero hay algunas grandes diferencias. Una de ellas es que el pintor y aquellos que cooperan con él, así como las instituciones que hacen posible su vida, y sus sueños y planes para un mundo mejor y sus estándares de decoro y moralidad, forman todas partes del sistema social, o sea del cuadro que debe ser borrado. Si realmente tuvieran que limpiar la tela, deberían destruirse a sí mismos y a sus planes utópicos... El artista político, invoca, como Arquímedes, un punto de apoyo más allá del mundo con el fin de sacarlo de sus goznes. Pero tal punto de apoyo no existe y el mundo social debe seguir funcionando durante cualquier reconstrucción» (Ib., vol. I, p. 234).

La concepción estético-utópica según la cual «la sociedad debe ser bella como una obra de arte», produce además, por su misma constitución, fanatismo y violencia. Eso sucede por varios motivos. Ante todo, el utopista, intoxicado por la «verdad» de la cual se considera portador y misionero, tendrá la tendencia a imponer a los demás, también por la fuer-

POPPER 685

za, su proyecto de sociedad. En segundo lugar, el político-artista estará empeñado en «erradicar» las instituciones y tradiciones existentes: «Él debe purificar, purgar, apartar, expulsar y matar (“Liquidar” es el terrible término moderno que corresponde a todo eso)» (Ib., vol. I, p. 233). En tercer lugar, estará obligado a batirse contra todas las otras utopías: «Puesto que no es posible determinar los fines últimos de las acciones políticas científicamente, o con métodos puramente racionales, las diferencias de opinión acerca de las características del estado ideal no pueden emparejarse siempre con el método de la argumentación. Ellas tendrán por lo menos en parte carácter de contraste de naturaleza religiosa, y no puede haber tolerancia entre religiones utopísticas... El utopista, pues, debe salir vencedor o vencido ante los rivales que no contemplan sus mismos ideales, no profesando la misma religión utopística» (Utopía e violencia, cit., ps. 608-09).

Estos inconvenientes de la ingeniería utópica son ocultados, a primera vista, por su procedimiento aparentemente racional. Ella afirma, en efecto, que toda acción política responsable presupone un fin último en relación con el cual se dispone la serie de medios: «Cualquier acción política racional y desinteresada, desde este punto de

vista, debe estar pre-cedida por una determinación de los fines últimos que nos proponemos, y no solamente de los intermedios o parciales, que son únicamente etapas provisionales y deberían por lo tanto considerarse más bien como medios que como fines. La acción política racional, por lo tanto, debe basarse en un plan, o proyecto, más o menos detallado de cuál es para nosotros el estado ideal, y también en un plano o una huella del curso histórico que conduce a esta meta» (Ib., p. 607). Este tipo de razonamiento parece satisfacer la mente de la mayoría, que lo consideran atractivo y racionalmente fundamentado. En realidad, declara Popper, «el utopismo, por mas que a menudo pueda presentarse bajo las formas de un racionalismo, no puede ser más que un pseudo-racionalismo» (Ib., p. 612). En efecto, el programa utópico no solamente choca contra la ya considerada ausencia de un saber total acerca de la sociedad, o contra la imposibilidad de fijar fines científicamente, sino también contra toda una serie de dificultades práctico-objetivas que encontramos siempre en cada cambio revolucionario. Dificultades de las que Popper traza un eficaz diagrama típico-ideal.

Ante todo, el intento utópico de cambiar lo existente a la luz de un modelo global de sociedad requiere un fuerte poder centralizado por pocos y, por lo tanto, lleva verosímelmente a la instauración de una dictadura (La sociedad abierta, cit., vol. I, p. 224). Además, la reconstrucción de la sociedad es una gran empresa que debe provocar importantes molestias a muchos y durante un considerable período de tiempo. Por lo cual, el ingeniero utopista deberá ser sordo a muchas quejas. Es más,

i

j

!

## 686 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

será parte integrante de su deber la supresión de las objeciones (él dirá, como Lenin, que “no se puede hacer una tortilla sin romper los huevos”). Pero, de este modo, junto a las objeciones irracionales, acabará invariablemente por suprimir también las razonables (Ib., vol. I, p. 225). Otra dificultad de la ingeniería utopística es la unida al problema de la sucesión dictatorial. En efecto, el propio alcance de la empresa utopística hace improbable que pueda conseguir sus fines durante la vida de un ingeniero social o de un grupo de ingenieros. Y «si los sucesores no persiguen el mismo ideal, entonces todos los padecimientos sufridos por la población por amor del ideal resultarán inútiles» (Ib.).

Pues bien, en un tiempo de grandes desórdenes materiales y espirituales, como el de las revoluciones, es de esperar que ideas e ideales cambien. Por lo cual, aquello que había aparecido como el Estado codiciado a las personas que elaboraron el modelo original, puede no parecérselo a los sucesores. En tal caso, la concepción utópica en su conjunto corre el riesgo de romperse, puesto que el método consiste en establecer primero los objetivos políticos definitivos y en disponerse después a realizarlos progresivamente, es necesariamente fútil, si el objetivo puede ser substituido durante el proceso de realización. Además, es fácil que se descubra que los pasos hasta entonces realizados conducen en realidad lejos del nuevo objetivo. Y si después se cambia de dirección de acuerdo con la nueva meta, nos exponemos al mismo riesgo. Por lo cual, a pesar de todos los sacrificios realizados para asegurar que uno se está comportando racionalmente, es posible que no se llegue a ningún lugar (Utopía e violencia, cit., p. 609). En la práctica de las revoluciones, el único modo de evitar semejantes cambios en los objetivos parece ser el recurso a la violencia, o sea a la

propaganda, a la supresión de la crítica y a la ani-quilación de cualquier oposición: «Al mismo tiempo se exalta la sabiduría y la previsión de los planificadores, de los ingenieros de la utopía, que elaboran y ejecutan el proyecto utopístico. Ellos, por lo tanto, deberán parecer omniscientes y omnipotentes. Se convierten en dioses; no tendrán más Dios que ellos» (Ib., p. 610).

En fin, continúa Popper, no es razonable presumir que una completa reestructuración de nQestro mundo social deba conducir sin lugar a duda a otro sistema capaz de funcionar. Al contrario, debemos esperar que, dada nuestra falta de experiencia, se cometerán muchos errores que pueden ser eliminados sólo mediante un largo y laborioso proceso de pequeños ajustes, o sea mediante el método step-by-step de la ingeniería gradualística. Pero aquellos a quienes repugna este método deberán destruir de nuevo su sociedad de reciente construcción, para empezar nuevamente con una tela limpia «y puesto que la nueva partida, por las mismas razones, no podrá llevar tampoco a la perfección, deberán comenzar nuevamente este proceso sin llegar nunca a nada» (La societa aperta, cit., POPPER 687

ps. 234-35). En cambio, aquellos que admitiendo estos inconvenientes, están dispuestos a adoptar el más modesto método de mejoras parciales, pero solamente después de la primera limpieza radical de la tela, «no pueden substraerse a la crítica de que sus primeras medidas globales y violentas no eran absolutamente necesarias» (Ib., p. 235). Tanto más cuanto la utopía normalmente fracasa y las revoluciones acaban por lo general en una espiral de violencia, de la cual se sale únicamente a través de una dictadura que hunde las esperanzas, y a veces las vidas, de aquellos que han creído en ellas: «La violencia genera siempre mayor violencia. Y las revoluciones violentas matan a los revolucionarios y corrompen sus ideales». «Así sucedió en la revolución inglesa del siglo XVII, que llevó a la dictadura de Cromwell; en la revolución francesa, que llevó a Robespierre y a Napoleón; y en la revolución rusa, que ha llevado a Stalin... (Rivoluzione o riforme?, cit., p. 66).

A los diferentes puntos de debilidad del método radical-revolucionario corresponden, en cambio, otros tantos puntos de fuerza del método reformista y gradualista: 1) parte de los presupuestos imperfectistas y evita prometer paraísos que, según prueban los hechos, se revelan infernos; 2) persigue la curación de los males concretos del presente, antes que la eliminación milagrosa de los futuros; 3) admite la limitación y falibilidad del propio saber; 4) no pretende cambios totales, sino rectificaciones parciales; 5) no plantea fines absolutos que legitiman incluso los medios más repugnantes con vistas a su presunto alcance; 6) procede por vía experimental, estando dispuesta a aprender de los propios errores y a corregir medios y fines en base a las circunstancias y a los resultados obtenidos; 7) rechaza el fanatismo y la violencia; 8) mantiene aquel bien precioso que es la democracia. En conclusión, el reformismo gradualista, desde el punto de vista de Popper, pretende ser una filosofía política «que indica cómo cambiar las cosas y cómo hacerlo de un modo que, a diferencia de una revolución violenta, sea racional y humano (B. Magee, ob. cit., p. 97).

996. LA EDUCACIÓN EN LA LIBERTAD Y EL PLURALISMO:  
«¿EN Qué CREE OCCIDENTE?».

El gradualismo de Popper, el cual se basa en una preferencia explícita por el concepto de «reforma» por encima del de «revolución» ha sido interpretado, por parte de algunos estudiosos de tendencia marxista, como un progresismo «menudo», que

tiene como objetivo algunos arreglos «marginales» del sistema y como resultado una substancial aquiescencia al status quo. Por ejemplo, Edward Carr ha hablado, a propósito de la filosofía política del epistemólogo austro-inglés, de una «cauta concep-

1

1

í

7

## 688 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

ción conservadora» y de una «subordinación de la razón a las condiciones impuestas por el orden existente», o de una estrategia dirigida a mantener «el viejo molinillo introduciendo alguna reparación aquí y allá» (*What is History?*, Londres, 1964, trad. ital., *Sei lezioni sulla storia*, Turín, 1966, ps. 164-65 y p. 166). Análogamente, Adorno ha replicado a Popper con la tesis según la cual «Sólo para aquel que puede pensar una sociedad distinta de la existente, la sociedad se convierte en problema» (*Sulla logica delle scienze sociali*, en Aa. Vv., *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., ps. 141-42; cursivas nuestras).

Según otros estudiosos, más cercanos a las posiciones de nuestro autor, las acusaciones de «conservadurismo» no tendrían valor. En primer lugar, porque Popper, siendo un reformista convencido, opina que la realidad cambia incesantemente, aunque, a diferencia de los revolucionarios, no persigue proyectos mesiánicos de cambio total. En segundo lugar, porque él no pone límites a la acción reformadora, excepto aquellos que derivan de la necesidad de permanecer fieles al método democrático y a los ideales de la libertad. Tanto es así que en el prefacio de la versión italiana de *Miseria del historicismo*, aun definiendo más «eficiente» una economía competitiva, afirma estar dispuesto a patrocinar una economía centralmente planificada «si semejante planificación pudiera producir una sociedad más libre y humana» (ob. cit., p. 9). Por lo cual, como puntualiza Girolano Cotroneo, las posiciones reformísticas de Popper, son ciertamente más radicales de cuanto entienden sus detractores, «desde el momento en que a la acción social se le pone como límite no el privilegio de grupos, de castas o clases, como cierta crítica parece dejar entender, sino solamente el respeto para con las libertades individuales y colectivas que nunca deben ser limitadas ni siquiera en vista de una (eventual) mayor libertad futura» (Popper e la società aperta, cit., p. 175). Por lo demás, observa nuestro autor con todo un filón democrático del pensamiento del novecientos, si se pone en peligro la libertad se mina también el camino a la consecución de la justicia y de la seguridad, como en efecto sucede en los regímenes dictatoriales, que acaban siempre por regirse sobre el privilegio y sobre el miedo. En otros términos, según Popper, el único valor auténtico a «conservar» es el método de la libertad y de la democracia: «Sobre todo lo demás Popper está dispuesto a discutir, a condición de que de la discusión nazcan propuestas operativas que pasen por la criba de la experiencia y no de las presuntuosas y pseudo-omnipotentes profecías políticas» (D. ANsERI, Karl R. Popper. *Epistemologia e società aperta*, cit., p. 25).

Por todo lo que se ha dicho, parece además evidente que el liberalismo del cual habla Popper es un concepto meta-partidístico: «Para evitar malentendidos, deseo dejar bien claro que utilizo siempre los términos “liberal”, “liberalismo”, etc. en el sentido en que aún ahora se utilizan

POPPER 689

generalmente en Inglaterra (aunque quizás no en América) : por liberal no entiendo una persona que simpatiza con algún partido político, sino simplemente un hombre que da importancia a la libertad individual y es conocedor de los peligros inherentes a todas las formas de poder y autoridad» (Congetture e confutazioni, cit., p. 5). Tanto es así que la filosofía anti-conservadora y anti-revolucionaria de Popper está de acuerdo con un espectro bastante amplio de posiciones políticas concretas, que van desde las liberales en sentido estricto a las de tipo socialdemocrático. Esto no quita que Popper, personalmente, «se definiría, en el caso de que se le obligara, como un liberal, en el viejo sentido tradicional de la palabra» (B. Magee, ob. cit., p. 98), o mejor, hoy en día, un neoliberal progresista que ha visto ulteriormente «corroboradas» sus propias convicciones políticas por los últimos sucesos históricos.

Según Popper, la sociedad abierta es una sociedad adulta cuyo «stress» representa el precio inevitable que debemos pagar para ser hombres: «si queremos seguir siendo humanos, pues bien, entonces, hay un solo camino a recorrer: el que lleva a la sociedad abierta» (La società aperta, cit., vol. I, p. 279). Sin embargo, puesto que la historia, contrariamente a lo que piensan los historicistas, no tiene ningún fin o sentido pre-constituido, en cuanto somos nosotros los que introducimos «finalidad y significado en la naturaleza y en la historia» (Ib., vol. II, p. 365), se sigue que «el futuro depende de nosotros mismos» (Ib., vol. I, p. 17), o sea de nuestras elecciones y de nuestros esfuerzos (Ib., vol. II, p. 367). En consecuencia, frente al riesgo de que la sociedad abierta y la democracia se pierdan, es necesario saber vigilar. En efecto, advierte Popper, «no existe un método infalible para evitar la tiranía» (Ib., vol. I, p. 180). Tanto más cuanto las instituciones «son como fortalezas: deben estar bien proyectadas y gestionadas» (Ib., p. 181), esto es, funcionan solamente a cambio de que sea buena la guarnición que las habita y las defiende: «Es absolutamente equivocado imputar a la democracia las carencias políticas de un estado democrático. Debemos más bien imputarlas a nosotros mismos, o sea a los ciudadanos del Estado democrático» (Ib., vol. I, p. 182). En particular es necesario no perder de vista el Estado y sus poderes.

Por una parte, Popper es un convencido intervencionista: «el principio de la no intervención propio de un sistema económico desenfrenado, debe ser abandonado, si queremos que la verdad sea salvaguardada, debemos demandar que la política de ilimitada libertad económica sea substituida por la intervención económica planificada por el Estado. Debemos demandar que el capitalismo desenfrenado ceda el paso a un intervencionismo económico. Y esto es, en efecto, lo que ha sucedido. El sistema económico descrito y criticado por Marx ha dejado en todas partes de existir. Ha sido substituido no por un sistema en el cual el Es-

i

!

f

f

## 690 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tado comienza a perder sus funciones y por lo tanto “muestra signos de extinción”, sino por varios sistemas intervencionistas, en los cuales las funciones del Estado en el campo económico se extienden mucho más allá de la protección de la propiedad y de los “contratos libres” (Ib., vol. II, p. 164). Por otro lado, nuestro autor advierte que «el

Estado es un mal necesario: sus poderes no deben multiplicarse más allá de lo necesario. Se podría definir este principio como la navaja liberai (por ana-logía a la navaja de Ockham, o sea, con el conocido principio según el cual los entes o las esencias no deben multiplicarse más allá de lo necesario)» (L'opinione pubblica e i principi liberali, 1955, en Congetture e con-futazioni, cit., p. 504); «el poder del Estado está fatalmente destinado a ser siempre un mal peligroso, aunque necesario. Pero eso debe servir para avisarnos de que, si aflojamos nuestra vigilancia y si no reforzamos instituciones democráticas en el momento mismo en que conferimos más poder al Estado mediante la “planificación” intervencionista, podemos perder nuestra libertad. Y si la libertad se pierde, todo está perdido, in-cluida la “planificación”. En efecto, ¿por qué se deberían hacer planes por el bienestar del pueblo si el pueblo no tiene el poder de imponerlos? Solamente la libertad puede hacer segura la seguridad» (La societa aper-ta, vol. II, p. 170).

La educación en la libertad y en la democracia tiene como presupues-to el rechazo de la fuerza bruta. Popper manifiesta, en efecto, un horror visceral por la violencia y detesta a todos aquellos intelectuales (de dere-cha o de izquierda) que históricamente la han favorecido: «El asesinato en masa en nombre de una idea, de una doctrina, de una teoría – esto es obra nuestra, nuestra invención: la invención de intelectuales» (Alla ricerca di un mondo migliore, cit., p. 192). Cuando dos personas no es-tán de acuerdo, puntualiza nuestro autor, es o porque sus opiniones son distintas, o porque tienen intereses divergentes, o por ambos motivos. Y para alcanzar una solución hay substancialmente dos modos posibles: la discusión y la violencia. O bien, si se trata de una contraposición de intereses, las dos alternativas son un razonable compromiso o un inten-to de eliminar el interés opuesto. Un racionalista es, en efecto, una per-sona que trata de alcanzar las soluciones mediante la discusión y, en de-terminados casos, recurriendo al compromiso, más que a la violencia (Utopia e violenza, cit., p. 602). La «razonabilidad¿i, continúa Popper, reside pues en una actitud de disponibilidad recíproca, o sea en un hábi-to, no solamente de convencer al otro, sino también de ser eventualmen-te persuadido: «Lo que entiendo por actitud de racionalidad puede verse por una observación de este tipo: «Creo tener razón, peor puedo equi-vocarme, y puedes tener razón tú; en todo caso, discutamos: es proba-ble, en efecto, que de este modo nos acerquemos a una comprensión verdadera, más que si cada uno se limita a insistir en tener razón» (Ib., POPPER 691

página 603). La actitud de la racionalidad presupone pues una humildad de base, que hace de la convicción de que sea cual sea la facultad crítica o razón que se tenga, somos siempre deudores de los otros (Ib., p. 615). En consecuencia, la razón, para el racionalista crítico, «es exactamente lo contrario de un instrumento de poder y de violencia; él ve en ella el instrumento para someter el poder de la violencia» (Ib.). Por lo demás, escribe Popper con orgullo, «forma parte de la gran tradición del racio-nalismo occidental librar nuestras batallas con las palabras más que con las espadas» (La societa aperta, cit., vol. II, p. 525).

La repulsa de la violencia explica la aversión de Popper por el pensa-miento autoritario y por todas las doctrinas que pretenden poseer la ver-dad o el criterio de ella. Tales doctrinas, que nacen de un ignorante de-seo de volver al vientre materno de la seguridad tribal, son siempre funestas, aunque estén inspiradas por las mejores y más nobles intencio-nes. Es típico el caso del cristianismo: «Todos recuerdan cuántas gue-rras religiosas fueron libradas en nombre de una religión que practicaba el amor y la dulzura; cuántos cuerpos ardieron vivos con el sincero pro-pósito de salvar las almas del fuego eterno del infierno» (Utopia e vio-lenza, cit., p. 604). Igualmente



típico es el caso del marxismo, el cual, apelando a la creencia en la libertad humana, «ha producido un sistema de opresión sin igual en la historia». Según Popper, que no combate las fes como tales, sino sus formas absolutísticas e intolerantes, la tradición filosófica europea manifestaría aún ahora una «estructura fundamentalmente teística y autoritaria» (Previsione e profezia nelle scienze sociali, cit., p. 587) que ni la revolución naturalística, ni historicística, habrían conseguido arañar. En efecto, la primera se habría limitado a substituir a Dios por la Naturaleza, dejando intocado casi todo lo demás: «La teología, ciencia de Dios, fue substituida por la ciencia de la Naturaleza; las leyes divinas, por las leyes de la Naturaleza; la voluntad y el poder divinos, por la voluntad y el poder de la Naturaleza (las fuerzas naturales); y, posteriormente, el plan divino y el juicio de Dios, por la selección natural. El determinismo teológico fue substituido por un determinismo naturalístico, o sea, la omnipotencia y la omniscencia divinas se substituyeron por la omnipotencia de la naturaleza y la omniscencia de la ciencia» (Ib., ps. 587-88). Hegel y Marx substituyeron, a su vez, la Naturaleza divina por la Historia divinizada, el determinismo teológico por el determinismo histórico. De este modo, «los “criminales que se oponen inútilmente al curso de la historia” toman el puesto de los pecadores contra Dios; y aprendemos que nuestro juez no es Dios, sino la historia (la historia de las “Naciones” o de las “Clases”）」 (Ib., p. 588).

La sucesión Dios-Naturaleza-Historia, continúa Popper, no se detiene aquí. En efecto, el descubrimiento del historicismo, según el cual todos los criterios son, después de todo, solamente hechos históricos, lleva

i

## 692 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

a la deificación de los Hechos y conduce «a las religiones secularizadas de las Naciones y de las clases, del existencialismo, del positivismo y del conductivismo» (Ib.). Es más, puesto que la conducta humana comprende también la conducta verbal, se llega a la deificación de los hechos lingüísticos. Por lo cual, «recurrir a la autoridad lógica y moral de estos hechos (o pretendidos como tales) es, por cuanto parece, la última forma de sabiduría de la filosofía de nuestro tiempo» (Ib.) – o sea una filosofía que Popper ha querido poner en crisis con su falibilismo crítico. El rechazo de la fuerza bruta y de la razón autoritaria implican, por parte del hombre del siglo XX, un ejercicio de pluralismo y de tolerancia, capaz de vencer a la bestia dogmática e intolerante que cada uno lleva dentro de sí. Rechazando toda forma de monolitismo y de unanimismo, Popper cree en efecto en una sociedad policéntrica y competitiva, basada en una multiplicidad de posiciones teóricas y prácticas en civilizada competición entre sí, o sea en una sociedad en la cual rige un weberiano “politeísmo de los valores”. Un politeísmo gracias al cual se genera, dentro de cada grupo, un estructural, pero fructífero, elemento de conflicto: «No puede existir ninguna sociedad humana sin conflictos: semejante sociedad sería una sociedad no de amigos sino de hormigas» (La ricerca non ha fine, cit., p. 119). El reconocimiento de este dato lleva a Popper a una exaltación del pluralismo, entendiendo, con esta expresión, no una estéril forma de relativismo que todo lo legitima, sino un fecundo método racional de coexistencia humana, que intenta salvaguardar, en nombre del progreso, la multiplicidad concurrencial de las creencias y de los modos de vida: «Si no hubiera existido la torre de Babel, tendríamos que haberla inventado. El liberal no sueña en un perfecto consenso de las opiniones, sino que espera en su recíproca estimulación, y en el consiguiente desarrollo de las ideas» (L'opinione pubblica e i principali liberali, cit., p. 598). Desde este punto de vista, el pluralismo representa el equivalente socio-político del pluralismo defendido por nuestro autor en el terreno de

la teoría del conocimiento con la tesis según la cual «en interés de la búsqueda de la verdad toda teoría – cuantas más mejor – debe ser admitida a concurso» (Alla ricerca di un mondo migliore, cit., p. 194).

Interrogándose, en una conferencia pronunciada en Zurich en 1958, sobre «¿En qué cree Occidente?», Popper responde que no cree en absoluto en un sistema unitario de ideas para «contraponer con orgullo a la religión comunista del Este» (Ib., p. 213). Sin embargo, oponiéndose a la multitud de «buenas personas» que interpretan este dato como una «debilidad», Popper escribe: «Esta opinión ampliamente difundida es bien comprensible. Pero la juzgo fundamentalmente equivocada. Deberíamos estar orgullosos de no poseer una única idea, sino muchas ideas, buenas y malas, de no tener una sola fe, no una religión, sino numerosas

POPPER 693

religiones, buenas y malas. Es un signo de la superior energía de Occidente el hecho de que nos lo podamos permitir. La unidad de Occidente sobre una idea, bajo una fe, bajo una religión, sería el fin de Occidente, nuestra capitulación, nuestra obligación incondicionada a la idea totalitaria» (Ib., p. 213). En efecto, insiste Popper, «la creencia en la única, unitaria fe exclusiva, ha producido siempre desgracias y opresiones: del cristianismo medieval al Terror de Robespierre, del fanatismo musulmán al comunismo soviético. Por lo cual, «aquellos entusiastas bienintencionados que tienen el deseo y la exigencia de unificar Occidente bajo la guía de una idea que suscita el entusiasmo no saben lo que hacen. No saben que juegan con fuego – es la idea totalitaria lo que los atrae» (Ib., página 215).

Llegados a este punto, resulta claro que el racionalismo crítico pluralista de Popper tiende a configurarse como una forma de neo-iluminismo antirromántico de declaradas matrices setecientistas y kantianas: «Yo soy un viejo iluminista y liberal» (cfr. R. Dahrendorf, Nota sulla discussione delle relazioni de K. R. Popper e Theodor W. Adorno, en *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., p. 151), «Quisiera presentarme... como un filósofo muy anticuado – como seguidor de aquel movimiento superado y desaparecido hace mucho tiempo que Kant llamó “Aufklärung” y otros “Aufklarerei” o también “Aufklarich” » (Alla ricerca di un mondo migliore, cit., ps. 207-08). La fisonomía neoiluminista del pensamiento de Popper se ve también en su declarado «optimismo», que él, en un mundo de «mustios profetas del pesimismo», presenta como una posición que, por lo menos, tiene «el mérito de la rareza» (La storia del nostro tempo: visione di un ottimista, en *Congetture e confutazioni*, cit., p. 618). Este optimismo – por parte de un hombre que recuerda haber vivido en la época «de dos absurdas guerras mundiales y de dos criminales dictaduras» (Alla ricerca di un mondo migliore, cit., p. 8) – no deriva ciertamente de un superficial desconocimiento de lo negativo. En efecto, Popper, al ser un convencido imperfectista tiene bien presentes los límites y la negatividad de la condición humana. Basta pensar por ejemplo que, desde su punto de vista, toda la política consiste substancialmente en la elección del mal menor: «Nosotros... creemos en la democracia solamente en esta acepción sobria – como forma estatal del mal menor. Así se la ha imaginado también el hombre que ha salvado la democracia y occidente. “la democracia es la peor de todas las formas de gobierno”, así dijo una vez Wiston Churchill, “exceptuados todos los demás”» (Ib., p. 224). El optimismo de Popper proviene más bien de la convicción de que nuestro mundo, con todos sus defectos, es el mejor de los existentes hasta ahora: «No afirmo por consiguiente, con Leibniz, que este mundo es el mejor de los mundos posibles. Ni afirmo que nuestro mundo social sea el mejor de todos los posibles. Afirmo solamente

que nuestro mundo social es el mejor que nunca ha existido – el mejor, por lo menos, de los que tenemos conocimiento histórico» (La storia del nostro tempo, cit., p. 625). La razón de este optimismo hacia Occidente, que Popper, en antítesis con la filosofía de los frankfurtenses, pero de acuerdo con el último Horkheimer (1997), ha definido de principio a fin su obra, no emana sólo de la constatación del «bienestar» alcanzado por nuestras sociedades, sino también, y sobre todo, de la mayor «humanidad» general de nuestro mundo, que finalmente ha sabido hacer participar aquel conjunto de valores «que nos han sido transmitidos, a través del cristianismo, por Grecia y por Tierra Santa; por Sócrates, como por el Antiguo y por el Nuevo Testamento» (Ib., p. 626). Tanto es así que «en ninguna otra época, ni en ningún otro lugar, los hombres han sido respetados como tales como en nuestra sociedad. Nunca antes fueron tan respetados sus derechos, y su dignidad de hombres, y nunca antes tantos estuvieron dispuestos a afrontar grandes sacrificios por los otros, particularmente por aquellos menos afortunados que ellos» (Ib.). En particular Popper está convencido de que Occidente ha conseguido en gran parte, si no del todo, abolir las mayores penalidades que han insidiado desde siempre la vida social del hombre: la pobreza y el paro de masas; las enfermedades y los sufrimientos; la crueldad del derecho penal; la esclavitud y las otras formas de servidumbre; la discriminación religiosa y racista; la falta de instituciones educativas; las rígidas diferencias de clase; la guerra de agresión (Ib., p. 627).

Todo esto no significa obviamente – conviene repetirlo – que Popper esté completamente satisfecho de la realidad tal como es. En efecto, por su optimismo progresista y neiluminista sigue siendo válido el principio del Estote vigilantes y el imperativo de la búsqueda incesante de un mundo mejor que aquel en el cual se vive: «Ninguna sociedad es racional, pero siempre hay una más racional que la existente y hacia la que, por lo tanto, tenemos el deber de tender (Rivoluzione o riforme?, ob. cit., página 48).

## BIBLIOGRAFÍA

1985. El elenco completo de los escritos de K. R. Popper hasta 1974 se halla en el volumen *The Philosophy of Karl Popper* a cargo de P. A. Schilpp, La Salle (Ill.), 1974, ps. 1201-1287. – Volúmenes: *Die beiden Grund-problem der Erkenntnistheorie*, manuscritos de 1933, Tubinga, 1979; *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1959 (edición original alemana, Viena, 1934); *The Open Society and its Enemies*. I, *The Spell of Plato*; II, *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*, Londres, 1957; *The Poverty of Historicism*, Londres, 1957; *Conjectures and Refutations*, Londres, 1963; *Objective Knowledge. Approach*, Oxford, 1972; *Intellectual Autobiography*, en *The Philosophy of K. Popper*, a cargo de P. A. Schilpp, La Salle (Ill.), 1974, ps. 3-183; nueva edición, *Unended Quest*, Londres, 1976; *The Self and its Brain* (en colaboración con J. C. Eccles), Berlín, 1977; *Postscript to the Scientific Discovery*, Totowa (N.J.) - Londres, 1982; vol. I, *Realism and POPPER 695*

the Aim of Science; vol. II, *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*; vol. III, *Quantum Theory and the Schism in Physics; Offene Gesellschaft-Offenes Universum*. F. Kreuzer im Gespräch mit Karl R. Popper. Aus Anlass d. 80.

Geburtstages d. grossen osterr. Philosophen, V iena, 1982; Auf der Suche nach einer besseren Welt, Munich, 1984; Die Zukunft ist offen. Das Altenberger Gespräch. Mit den Texten des Wiener Popper-Symposiums (en col. con K. Lorenz), Munich, 1985. Contribuciones de Popper a obras colectivas: Die Logik der Sozialwissenschaften, en Der Positivismuss-treit in der deutschen Soziologie, a cargo de H. Maus y F. Fürstenberg, Neuwied und Berlin, 1969; Normal Science and its Dangers, en Criticism and the Growth of Knowledge, a cargo de I. Lakatos y A. Musgrave, Crambridg, 1970, ps. 51-58; Revolution oder Reform? H. Marcuse und K. Popper. Eine Konfrontation, a car-go de F. Stark, Munich, 1971; Replies to my Critics, en P. A. Schilpp (a cargo de), The Philosophy of K. Popper, cit., ps. 961-1197; The Rationality of Scientific Revolutions, en Problems of Scientific Revolutions: Progress and Obstacles to Progress in the Sciences, a cargo de R. Harre, Oxford, 1975.

Artículos: Logic without Assumptions, en «Proceedings to the Aristotelian Society», 1947, 6), ps. 251-292; Indeterminism in Quantum Physic and in Classical Physics, en «British Journal for the Phiiosophy of Science», 1950, I, ps. 117-133. 173-175; The Propensity Interpretation of the Calculus of Probability, and the Quantum Theory, en S. Korner (a cargo de), Observation and interpretation, Londres, 1957, ps. 65-70, 88-89; Probability Magic or Knowledge out of Ignorance, en «Dialectica», 1957, II, ps. 354-374; Quantum Mecha-nics without Observer, en M. Bunge (a cargo de), Quantum Theory and Reality, Berlin, 197, ps. 7-44; The Propensity Interpretation of Probability, en «British Journal for the Philosophy of Science», 1959, 10, ps. 25-49; Science: Problems, Aims, Responsibilities, en «Federation Proceedings. Federation of American Socie-ties for Experimental Biology», 1963, 22 (4); Remarks on the Problems of Demarcation and of Rationality, en I. Lakatos y A. Musgrave (a cargo de), Problems in the Philosophy of Science, Amsrterdam, 1968, ps. 88-102; Is there an Epistemological Problem of Perception?, ibid., ps. 163-164; Scientific Reduction and the Es-sential Incompleteness of All Science, en F. J. Ayaia y T. Dobzhansky, Studies in the Philosophy of Biology, Londres, 1974, ps. 259-284; Bemerkungen zu Roebles Arbeit und zu Axiomatik, en «Conceptus», 1974, 8, ps. 53-56; How IseePhilosophy, en C. T. Bontempo y S. J. Odell (a cargo de), The Owl of Minerva, Nueva York, 1975, ps. 41-55; A Note on Verisimilitude, en «British Journal for the Philosophy of Science», 1976, 27, ps. 147-149; TheMyth of Framework, en E. Freeman (a cargo de), The Abdication of Philosophy, La Salle (Ill.), 1976, ps. 23-48; Darwinism as a Metaphysical Research Program, en «Methodology and Science», 1976, 9, ps. 103-119; Induction, Deduction, Objective Truth, ibid., ps. 163-179; Some Remarks on Pampsychism and Epiphenomenalism, en «Dialectica», 1977, 31, ps. 177-186; On the Possibility of an Infinite Past. A Repl! to Withrov, en «British Journal for the Philosophy of Science», 1978, 29, ps. 47-70; Natural Selection and the Emergence of Mind, en «Dialectica», 1978, 32, ps. 339-355; Is it True What she says about Tarski?, en «Philosophy», 1979, 54, p. 98; The Importance of Critical Discussion. An Argument for Hurnan Rights and Democracy, en «Free Inquiry», 1981, 2, ps. 7-11; The Present Significance of two Arguments of Henri Poinca-ré, en «Methodology and Science», 1981, 14, ps. 260-264; A Critical Note on the Greatest Days in Quantum Theory, en «Foundations of Physics», 1982, 12, ps. 271-276; Is Determinism self-Refuting?, en «Mind», 1983, 92, ps. 103-104; A Proof of the Impossibility of Inductive Probality (en col5boración con D. Miller), en «Na-ture», 1983, 302, ps. 687-688; Campbell on the Evolutionary Theory of Knowledge, en Radnitzsky-Gerards (a cargo de), Evolutionary Epistemology, La Salle (Ill.), 1987, ps. 115-120; Philosophie et Physique, en «Re-vue de Métaphisique et Morale», 1987, 92, ps. 230-237; Creative Self-Criticism in Science and in Art», en «Dio-genes», 1989, 14, ps. 36-45. 986-996. Literatura crítica: G. J. de Vries, Anthistenes Redivivus: P.'s Attack to

Plato, Amsterdam, 1952; W. E. Stuermann, La logica della scoperta scientifica in K. Popper, en «Filosofia», 1960, ps. 637-645 ; M. Bun-ge (a cargo de), The Critical Approach to Science and Philosophy. Essays in Honour of K. P., Londres, 1964; A. Wellmer, Methodologie als Erkenntnistheorie zur Wissenschaftsleber K. Popper, Frankfurt dM., 1967; M. Cornforth, The Open Philosophy and the Open Society: a Reply to dr. Popper's Refutations of Marxism, Lon-dres, 1968; A. Rossi, Il Methodenstreit tra la Scuola Analitica di Popper e la Scuola dialettica di Francoforte, en «La Nuova Critica», 1968-70, ps. 113-124; S. Moravia, Seccesso e verita. L'epistemologia critica di K. Pop-per, en «Nuova Corrente», 1970, 53, ps. 219-279; A. C. Michaios, The Popper - Carnap Controversy, La Haya, 1971; M. Mondadori, Probabilita e contenuto semantico nella «Logica della Scoperta Scientifica» di K. Pop-per, en «Lingua e Stile», 1971, ps. 317-333; D. Antiseri, K. Popper: Epistemologia e societa aperta, Roma, 1972; B. Magee, Popper, Londres, 1973; P. A. Schilpp (a cargo de), Philosophy of K. Popper, La Salle (Ill.), 1974; D. T. Campbell, Evolutionary Epistemology, en P. A. Schilpp (a cargo de), The Philosophy of K. Pop-per, cit., ps. 413-463; P. K. Feyerabend, Papper's Objective Knowledge, en «Inquiry», 1974, 17, ps. 475-507; I. Johansson, A Critique of K. Popper's Methodology, Stocolmo, 1975; D. A. Kelly, Popper's Ontology: an Exposition and Critique, en «Southern Journal of Philosophy», 1975, 13, ps. 71-82; F. Nuzzacci, K. Pop-per. Un epistemologo falibilista, Nápoies, 1975; P. Skagestad, Making Sense in History. The Philosophy of Popper and Collingwood, Oslo, 1975; G. Benedetti, Il valore della metafisica nel pensiero di K. Popper, en «Accademia Patavina di Scienze Lettere e Arti. Atti e Memorie», 1975-76, 3, ps. 76-86; R. J. Ackermann, The Philosophy of K. Popper, Amherst (Mass.), 1976; W. Bartley III, Critival Study Philosophy of K. Pop-  
!

i

]

#### 696 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

per. Part I: Biology and Evolutionary Epistemology, en «Philosophia», 1976,6, ps. 463-494; Part II: Cons-ciousness and Physics, ibid., 1978, 7, ps. 675-716; Part III: Rationality, Criticism and Logic, ibid., 1982, 11, ps. 121-221; A. Grunbaum, Is the Method of Bold Conjectures and Attempted Refutations Justifiably the Met-hod of Science?, en «British Journal for the Philosophy of Science», 1976, XXVIII, ps. 105-136; G. Giorello, Il falsificazionismo di Popper, en L. Geymonat (a cargo de), Storia del pensiero filosofico e scientifico, vol. VII, Milán, 1976; D. Antiseri, Regole della democrazia e logica della ricerca, Roma, 1977; K. Bayertz-R. Scheifs-tein, Mythologie der kritischen Vernunft. Zur JCritik der Erkenntnis und Geschichsteorie K. Popper, Koln, 1977; B. Carr, K. Popper's Thirld World, en «Philosophical Quarterly», 1977, 27, ps. 214-226; A. Boyer, K. Pop-per: uneEpistémologieLaique?, París, 1978; R. Bouveresse, K. Popper, París, 1978; G. Currie, Popper'sEvo-lutionary Epistemology: a Critique, en «Synthese», 1978, 37, ps. 413-431; B. T. Wilkins, Has History any Mea-ning? A Critique of Popper's Philosophy of History, Hassocks, Sussex, 1978; S. Lunghi, Introduzione al pensiero di K. Popper, Florencia, 1979; J. F. Malherbe, La philosophie de K. Popper et le Positivisme Logique, París, 1979; C. Montaleone, Filosofia e politica in K. Popper, Nápoles, 1979; M. Falanga, Sulla Filosofia Critica di K. Popper, en «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 1979, 34, ps. 177-206; E. D. Klenke, K. Popper, Objective Knowledge and the Third Eorld, en «Philosophia», 1979, 9, ps. 45-62; F. Coniglione, La scienza impossibile, Bologna, 1980; R. Cubeddu, Storicismo e razionalismo critico, Nápoles, 1980; L. Lentini,

Popper e il problema della demarcazione, en AA. VV., *La ciencia e la critica del liguaggio*, Venecia, 1980; P. Parrini, *Una filosofia senza dogma*, Bologna, 1980; A. O'Hear, *K. Popper*, Londres, 1980; G. Mininni, *Linguaggio, ragione e mente nell'antropologia filosofica di K. Popper*, en «*Scienza Umane*», 1980, 6, ps. 279-307; AA. VV., *La sfida di Popper*, Roma, 1981; D. Antiseri, *Teoria unificata del metodo*, Pádua, 1981; P. Palumbo, *Contro la ragione pigra. Linguaggio, consenza e critica in K. Popper*, Palermo, 1981; M. Pera, *Popper e la scienza su palafitte*, Bari, 1981; W. H. Newton-Smith, *Rationality in Science*, Londres, 1981; AA. VV., *Pop-per: il metodo e la politica*, número temático de la «*Biblioteca della Liberta*», 1982, XIX; AA. VV., *Raziona-lismo critico e democrazia*, Miián, 1982; P. Levinson (a cargo de), *In Pursuit of Truth. Essays on the Philo-sophy of K. Popper on the Occasion of his 80th Birthday*, Atlantic Highlands (N.J.), 1982; F. Bellino, *Ragione e morale in K. Popper*, Bari, 1982; M. Buzzoni, *Conoscenza e realta in K. R. Popper*, Milán, 1982; G. Cotro-neo, *Popper e la societü aperta*, Milán, 1982; F. Focher, *1 quatro autori di Popper*, Milán, 1982; R. Hahn, *Die Theorie der Erfahrung-München, Kant. Zur Kritik des Kritischen Rationalismus am Traszendentalen Apriori*, Friburo-Munich, 1982; A. Negri, *Il mondo dell'insicurezza. Dittico su Popper*, Milán, 1983; L. Geymonat, *Riflessioni critiche su Kuhn e Popper*, Bari, 1983; J. Farr, *Popper's Hermeneutics*, en «*Philosophy of Social Sciences*», 1983, 13, ps. 157-176; T. E. Burke, *The Philosophy of Popper*, Manchester, 1983; A. Vigliani, *K. Popper e l. Eccles: il problema del rapporto corpo-mente tra filosofia e scienza*, en «*Filosofia*», 1983, 34, ps. 87-144; D. H. Clark, *Popper's Solution to the Problem of Human Freedom. A Critical Evaluation*, en «*Mo-dern Schoolman*», 1983-84, 61, ps. 117-130; D. A. Dombrowsky, *Popper's World 3 and Plato*, en «*Diotima*», 1984, 12, ps. 186-192; J. D. Gilroy Jr., *A Critique of K. Popper's World 3 Theory*, en «*Modern Schoolman*», 1984-85, 62, ps. 185-200; G. Currie-A. Musgrave (a cargo de), *Popper and the Human Sciences*, The Hague, 1985 ; M. Alcaro, *Filosofie democretiche scienza e potere nel pensiero di J. Dewey, B. Russell, K. Popper*, Bari, 1986; A. Antonietti, *Cervello, mente, cultura. L'interazionismo di J. C. Eccles e K. R. Popper*, Milán, 1986; G. Radnitzky, *L'epistemologia di Popper e la ricerca scientifica*, Roma, 1986.

**CAPITULO VII  
MARXISMO, HERMENÉUTICA Y EPISTEMOLOGÍA DK MOLTMANN A  
PANNENBERG 997. LA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA.** En los mismos años en que en América se estaba afirmando la teolo-gía de la muerte de Dios, en Europa nacía la llamada «teología de la es-peranza». Aunque ha tenido un éxito mundial y ha encontrado seguido-res y fautores por todas partes, cualificándose como un típico movimiento interconfesional, la *Hoffnungstheologie* está estrechamente ligada al nom-bre de J. Moltmann (§998). Junto a él son habitualmente recordados por ciertos aspectos de su pensamiento, W. Pannenberg (§1001) y E. Schille-beeckx (§1012). También por lo que se refiere a este movimiento, historia de la teolo-gía e historia de la filosofía corren paralelas. En efecto, entre las solici-taciones culturales que han contribuido a la aparición de la teología de la esperanza (o «teología escatológica») sobresale sobre todo «la filoso-fía de la esperanza» del neomarxista E. Bloch (§g883-888) – o sea el pensamiento de un filósofo que, más que cualquier otro, ha defendido la tesis de la primacía categorial del futuro en la comprensión del hom-bre y del mundo. «Es un hecho indicativo – declara Moltmann – que el estímulo filosófico de la nueva teología escatológica haya venido di-rectamente del campo marxista y, ciertamente de un tipo ateístico de fi-losofar. Desapercibido a los telogos cristianos (a excepción de Paul Ti-llich) y a los marxistas ortodoxos, Ernst Bloch escribió en 1918 su primer gran “sistema teórico de mesianismo”, como lo llamó Margaret Susmann a propósito de su libro *Vom Geist der'Utopie*. En 1959 apareció en Ale-manía la obra madura de su vejez *Das Prinzip Floffnung*. Con estos es-critos Bloch cayó entre

frentes contrapuestos: a los religiosos les pareció un ateo; a los ateos un pensador religioso; a los idealistas les pareció un materialista marxista; a los marxistas un idealista. Con sus categorías de “futuro y frente”, “esperanza y posibilidad”, “novum histórico y esca-tológico”, “patria de la identidad y peligro de la nada”, Bloch volvió a poner en pie una filosofía de la historia que antes era de algún modo sospechosa. Su incesante interés por la Biblia y su “ateísmo por amor a Dios” lo llevaron cerca de los teólogos y estos a él. Su “principio de la esperanza” es algo totalmente diferente de la filosofía del proceso, de la teoría de la evolución o de una especulación sobre la historia

i ! :

## 698 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

universal. Es un proyecto filosófico de la esperanza frente al peligro. El futuro está abierto. Puede traerlo todo o nada, el cielo o el infierno. Es necesario decidir sobre el presente. Es comprensible que este pensamiento filosófico sobre el futuro y sobre el tiempo pueda, a su modo, ayudar a una teoría escatológica...» (La teologia della speranza oggi, 1968, trad. ital., en R. Gibellini, La teologia de Jurgen Moltmann, Brescia, 1975, p. 325).

Según la teología escatológica la esperanza no constituye solamente una de las «virtudes» fundamentales del creyente, sino la dimensión misma de la fe y la óptica privilegiada de la teología. Remitiéndose a los estudios bíblicos de nuestro siglo (de G. von Rod y E. Kasemann) los teólogos de la esperanza opinan, en efecto, que el Dios hebraico-cristiano es, por excelencia, un Dios de la promesa y del futuro. Tanto es así que ellos, en abierta contraposición a toda una tradición teológica y filosófica, proponen traducir la conocida auto-definición de Dios en la Biblia « Yo soy el que soy » (Es. 3, 14), con la fórmula « Yo soy el que seré ». Y puesto que la llamada a la esperanza presupone siempre una «diferencia óptica entre aquello que es y aquello que no es aún, entre existencia y esencia, entre realidad actual y realidad futura: tanto en el hombre como en el cosmos» (« “Il principio speranza” y la “teologia della speranza” apéndice a J. Moltmann, Teologia della speranza, trad. ital., Brescia, 1970, 6ª ed. 1981, p. 353), la teología escatológica no cree en una *adaequatio rei et intellectus*, o sea en una realidad idéntica a la propia idea, sino, más bien, en la *inadaequatio rei et intellectus*, o sea en la separación entre realidad como es y la realidad como debería ser. Esta manera de pensar, que implica una insatisfacción de base frente a lo existente, está acompañada de una actitud de abierta contestación del status quo: «Paz con Dios – dirá Moltmann – significa discordia con el mundo». En otras palabras, como observa Metz, la autocomunicación de Dios en la Escritura se entiende como una palabra de promesa en la cual el anuncio (*Verkündigung*) es preanuncio (*Ankündigung*) del futuro y por lo tanto desmentido (*Aufkündigung*) del presente.

En virtud de este planteamiento histórico-futurístico, la teología escatológica comporta el rechazo de toda forma de «individualidad propia y autosuficiente» y el crítico rechazo de la historicidad «desencarnada» de los existencialistas y de los teólogos de la palabra (de Barth a Bultmann). Fieles a una concepción comunitaria y activista de la existencia, los teólogos de la esperanza «no están interesados sólo en ofrecer una distinta interpretación del mundo, sino en transformar el mundo en espera de la divina transformación» (J. Moltmann, La teologia della speranza oggi, cit., p. 324).

Dicho de otro modo: la teología escatológica no puede ser una doctrina de espera puramente pasiva «para la cual el mundo y su tiempo aparecen como una especie de sala de espera prefabricada

DE MOLTSMANN A PANNENBERG 699

en la cual se tiene que pasar aburridamente y ociosamente de una silla a otra, esperando que se abra la puerta del locutorio de Dios» (J. B. Metz, *Sulla teología del mundo*, trad. ital., Brescia, 1969, p. 90). Debe, más bien, autocomprenderse como escatología «crítica» y «productiva» bien consciente de que la creencia en un «Dios sin futuro» ha producido históricamente el ateísmo de aquellos que buscaban un «futuro sin Dios» (cfr. J. Moltmann, *Religione, rivoluzione e futuro*, trad. ital., Brescia, 1971, p. 186). En efecto, mientras «la fe cristiana eliminaba de su propia vida aquella esperanza futura que constituye su nervio y transfería el futuro a un más allá o a la eternidad... la esperanza emigraba fuera de la Iglesia, y bajo algún aspecto deformado, se revolvía siempre de nuevo contra ella» (J. Moltmann, *Teología della speranza*, cit., p. 9; cursivas nuestras). En consecuencia, aun sin reducirse a esperanza puramente intra-mundana (y por ello a-tea), la esperanza ultra-mundana del cristianismo – que puede encontrar su cumplimiento sólo con la resurrección de los muertos – debe ser capaz de servir de estímulo a una confiada, y ejemplarmente comprometida, acción en el mundo.

Impedir la «emigración» de la esperanza fuera de la Iglesia, y, al mismo tiempo, volver a llevar al cristianismo y a la teología a su substancia propia: he aquí la tarea fundamental que la teología de la esperanza – en un contexto histórico de universal «esperar», como fue el de los años sesenta – se ha propuesto llevar a cabo en nuestro siglo.

#### 998. MOLTSMANN: EL DIOS DE LA PROMESA.

El autor gracias al cual el tema de la «esperanza» ha llegado a ser el fulcro de un «giro» decisivo de la teología es Jürgen Moltmann, uno de los representantes más ilustres y comprometidos de la teología mundial actual.

Jürgen Moltmann nació en Hamburgo en el año 1926. Prisionero de guerra, empezó sus estudios teológicos en el campo de concentración de Northon-Camp, en Gran Bretaña, prosiguiéndolos en Gotinga, donde se licenció en 1952. Después de haber desarrollado actividad pastoral en Brema y de obtener la plaza de historia de los dogmas y teología sistemática (1957), enseñó teología en la Escuela Superior de Wuppertal y, a continuación, en la Universidad de Bonn. De 1967 en adelante enseñó teología sistemática en la Universidad de Tubinga. Entre sus principales obras recordamos: *Teología de la esperanza* (1964), *Religión, revolución y futuro* (1969), *Sobre la alegría de la libertad y sobre el placer del juego* (1971), *R'ombre. La antropología cristiana tras los conflictos del presente* (1971), *El Dios crucificado* (1972), *El experimento esperanza* (1974), *Teología política* (1974), *La iglesia en la fuerza del Espíritu* (1975). En

i l'

#### 700 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

el decenio 1954-64 Moltmann se dedicó sobre todo a la profundización de problemáticas (la «perseverantia sanctorum») o de figuras (Pezel, Cal-vino, Bonhoeffer) de la historia de la teología, a las cuales dedicó una serie de escritos. En 1964 publicó *Teología de la esperanza*, que fue inmediatamente saludada como el manifiesto de una nueva teología. Hablando más tarde de este trabajo, y de su fortuna, Moltmann dirá: «el eco, que desde 1964, ha encontrado *Teología de la esperanza* no sólo en el “viejo mundo” de Europa, sino también en el nuevo mundo, en los países socialistas y por último hasta en Japón, ha sido una gran sorpresa. Esto



no ha dependido tanto del libro cuanto de la atmósfera de la época. El tema, por así decirlo, estaba en el aire. Por esto la teología-de-la-esperanza no ha fundado ni siquiera una escuela, y esto me alegra, pero ha cambiado el clima de la reflexión teológica, y esto aún me alegra más. Por suerte he encontrado pocos discípulos e imitadores, pero muy unidos, que han empezado a mirar y a moverse en la misma dirección, partiendo cada uno de su puesto. Teólogos protestantes y católicos, pietistas y liberales, socialistas y teólogos de la desmitificación han acogido el tema y yo he aprendido de ellos» («Mirada retrospectiva personal sobre los últimos diez años», 1970, trad. ital., en R. Gibellini, *La teología de Jürgen Moltmann*, cit., p. 332). Durante mucho tiempo, afirma Moltmann en la Introducción a su obra de 1964, la escatología ha sido entendida como una «doctrina de las cosas últimas», o sea como un discurso de acontecimientos que un día habrían hecho irrupción en el mundo y en la historia: el retorno de Cristo en gloria, el juicio universal y la venida del Reino, la resurrección de los muertos y la nueva creación de todas las cosas. Pero relegando estos acontecimientos «al último día», la teología tradicional ha acabado por privarlos de su significado normativo y crítico para los días que se viven ahora sobre la tierra: «Por eso, estas doctrinas sobre las cosas últimas, constituían los estériles capítulos finales de la dogmática cristiana; eran como un apéndice inorgánico convertido en apócrifo e irrelevante» (*Teología della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, cit., p. 9). En realidad, insiste nuestro autor, la escatología no es uno de los componentes del cristianismo, sino que es su esencia o nota dominante, capaz de abarcar en sí, en su apertura angular, todos los datos de la fe: «El cristianismo es escatología desde el principio hasta el fin, y no solamente un apéndice: es esperanza, es orientación y movimiento hacia adelante» (TS., p. 10). En efecto, la esperanza se conecta directamente con la resurrección del Cristo crucificado, o sea con el acontecimiento en el cual se cruzan todos los misterios de la salvación: «El cristianismo se mantiene o cae con la realidad de la resurrección de Jesús de entre los muertos por obra de Dios... Una fe cristiana que no sea fe en la resurrección no puede, por lo tanto, decirse ni cristia-  
DE MOLTMANN A PANNENBERG 701

na ni fe» (TS., p. 170). Es más, la conexión entre el concepto de esperanza y el de resurrección es tan estrecha que el libro de nuestro autor, como ha observado Wolf-Dieter Marsch, habría podido titularse «teología de la resurrección», por más que este título habría sido menos sugestivo y menos nuevo («Editorial» en *ζ. Vv. Dibattito sulla "teologia della speranza" di Jürgen Moltmann*, trad. ital., Brescia, 1973, ps. 15-16).

Suponiendo que el horizonte adecuado del discurso sobre Dios es el horizonte Mesianico y escatológico, resulta evidente, según nuestro autor, que la teología cristiana tiene un único problema verdadero: el problema de la esperanza y del futuro (TS., p. 10). Tanto es así que al principio normativo de la teología clásica, «fides quarens intellectum – credo ut intelligam», le sigue ahora la fórmula «spes quarens intellectum – spero ut intelligam» (TS., p. 26) y la interpretación de la teología como «docta spes» (TS., p. 29). Fe y esperanza aparecen por lo tanto inseparablemente unidas. Para evidenciar este dato, nuestro autor utiliza una expresión fundamentalmente blochiana y materialmente calviniana: «en la vida cristiana la prioridad pertenece a la fe, pero la primacía a la esperanza» (TS., p. 14; cfr. R. Gibellini, ob. cit., ps. 80 y sgs.). En efecto, comenta nuestro autor, sin la fe en Cristo y en el hecho de la resurrección (que diferencia la escatología de la utopía), la esperanza sería una fantasía suspendida en el aire, mientras que la fe sin esperanza sería tibia y estaría destinada a morir (TS., p. 14).

La naturaleza escatológica del cristianismo está acompañada de una nueva visión de lo divino. Más que manifestación o epifanía (theós epiphanés) el Dios cristiano es Promesa y su tiempo propio no es el pasado o el presente, sino el futuro. Dios es «la Potencia del futuro», esto es, un Ser «que no podemos tener en nosotros o sobre nosotros, sino siempre solamente delante de nosotros; que nos sale al encuentro mediante sus promesas de darnos un futuro y que precisamente por esto no podemos nunca “tener” sino solamente esperar en una esperanza activa» (TS., p. 10). Pero sin embargo, después de la helenización del cristianismo y su aprisionamiento en categorías metafísicas, esta visión futurística de Dios se perdió. En efecto la teología, cogida por el entusiasmo del cumplimiento (Enthusiasmus der Erfüllung) acabó por evidenciar el elemento epifánico de la fe, en detrimento del escatológico, y por substituir el Dios bíblico de la esperanza por el Absoluto estático e inmutable de la filosofía. Después de esta indebida grecización, el concepto parmenídeo del ser «penetró profundamente en la teología cristiana» (TS., p. 22) y JHWH, el Dios que posee «el futuro como característica esencial (Bloch) acabó por asumir el aspecto del totum simul de eleática memoria. En realidad, protesta Moltmann, el Dios de los cristianos no es el eterno presente de la ontología clásica, sino el futuro de salvación del hombre y del mundo.

k

## 702 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Si se prescinde de la Introducción (de la cual hemos mencionado los motivos de fondo) y del primer capítulo (que es un análisis histórico-crítico de las distintas interpretaciones teológicas del carácter escatológico de la revelación cristiana – de Weiss a Pannenberg) *Theologie der Hoffnung*, como ha notado Hans-Georg Geyer (cfr. *¿. Vv. Dibattito, etc., cit., p. 79*), se puede subdividir en dos grandes secciones. La primera (caps. II y III) ofrece una fundamentación de la escatología cristiana, la segunda (caps. IV y V) se ocupa de las consecuencias de la misma. Moltmann basa la escatología cristiana, y por lo tanto la teología de la esperanza, en la Biblia, mostrando sus raíces sea en el Antiguo Testamento (cap. II) sea en el Nuevo (cap. III). En su interpretación del Antiguo Testamento, Moltmann recibe principalmente la influencia de Gerhard von Rad (1901-71) y de Bloch – dos estudiosos que han visto el núcleo de la experiencia veterotestamentaria en los símbolos del éxodo y del Reino, y que han interpretado la Biblia como el libro que llama a los hombres a «levantar las tiendas» y a ponerse en camino hacia el país de «de-trás del horizonte», o sea hacia el reino futuro de la salvación. En efecto, nuestro autor cree que la historia de Israel es la historia de una «palabra de promesa», que inicialmente parece referirse solamente al pueblo elegido, pero que al fin consigue abrazar a todas las gentes y tomar la forma de una victoria sobre la muerte: «La universalización de la promesa alcanza su *éschaton* en la promesa del gobierno de Yahvé sobre todos los pueblos. La intensificación de la promesa se mueve hacia la realidad escatológica mediante la negación de la muerte» (TS., ps. 133-34; en el texto originario el pasaje está en cursivas).

Pasando al análisis del Nuevo Testamento, Moltmann quiere demostrar que también tiene carácter substancialmente «promisorio». En efecto, el cristianismo no es tanto cumplimiento de promesas, cuanto más bien validación (bebaiosis) de las promesas anteriores y promesas en sí mismo: una «promissio inquieta» destinada a no encontrar reposo más que en la resurrección de los muertos y en la nueva creación.

## 999. MOLTSMANN: ESPERANZA Y MISIÓN.

Si la primera parte de *Theologie der Hoffnung*, que sanciona bíblica-mente la escatología, está basada en la categoría de «promesa», la segunda, que deduce los efectos de la escatología cristiana (cap. IV y V), está basada en la categoría de «misión». Moltmann insiste en la relación existente entre estos dos conceptos: «La promissio del Reino es el fundamento de la missio del amor por el mundo» (TS., p. 229), «la promissio del futuro universal conduce necesariamente a la missio universal de la comunidad hacia todos los pueblos» (TS., ps. 229-30).

DE MOLTMANN A PANNENBERG 703

En el capítulo cuarto, nuestro autor, delinea las relaciones entre escatología e historia. Denunciando la bancarrota de las diferentes filosofías de la historia de la edad moderna, afirma que sólo la escatología cristiana, la cual mantiene el devenir en el horizonte de lo nuevo y de la esperanza, es capaz de evidenciar correctamente la historicidad de la historia y garantizar una comprensión adecuada de ella. En efecto, sólo con el cristianismo «En el puesto de una metafísica universal de la historia» se pondría, en la esperanza del Reino, «una misión que tiene como meta el universal futuro aún no presente» (TS., p. 277). El quinto y último capítulo de *Theologie der Hoffnung* estudia cuál debe ser, en la sociedad contemporánea, la forma concreta de una esperanza escatológica cristiana viva. En la sociedad moderna de tipo industrial-liberal, observa Moltmann, el cristianismo ha perdido definitivamente el rol de «religión de sociedad», de *cultus publicus*, que había tenido desde los tiempos de Constantino. En efecto, en el mundo moderno, caracterizado política-mente por la existencia de un Estado neutral en materia de religión y cualificado socialmente por una especie de hegeliano «sistema de las necesidades», la religión ha perdido la antigua función civil y se ha reducido a simple *cultus privatus*. Sin embargo, aunque excluida del «centro integrador» de la sociedad contemporánea y despojada de la misión de representar «el más alto fin de la sociedad», la religión no está en absoluto «liquidada». Es más, le son dados otros roles, en los cuales «no tiene nada que ver con el finis principalis de la sociedad moderna, pero puede ejercer dialécticamente funciones de consuelo con respecto a los hombres que deben vivir en esta sociedad moderna» (TS., p. 320). Tales funciones de consuelo son fundamentalmente tres. La primera es la del cristianismo como «culto de la nueva subjetividad». Con esta expresión nuestro autor pretende aludir al hecho de que la sociedad actual tiende a confiar a la religión «la salvación y la protección de la esfera humana personal, individual y privada» (TS., p. 320). La segunda es la de la religión como

Un tercer rol es el de la religión «como culto de la institución». Remitiéndose a los estudios antropológicos de A. Gehlen, Moltmann muestra cómo la institucionalización de la vida pública y social nace de la permanente necesidad de seguridad del hombre, el cual, en la historia, adquiere

## 704 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

re conciencia de sí como de un ser en peligro, y por lo tanto «se mueve para suprimir la historicidad de su propia historia» y para descargar en los otros la responsabilidad y la angustia de sus propias decisiones. En este ámbito, la Iglesia es vista como la garantía máxima de la seguridad de la vida en general: «La institución de las iglesias opera como si fuera una institución suprema que supera la seguridad institucional de la vida, y de la cual esperamos seguridad contra los supremos miedos de la existencia» (TS., p. 332). Moltmann rechaza en bloque estas tres funciones sociales de «consuelo» ejercidas por la religión contemporánea. En efecto, aunque no exista con

miras a una «eclesiasticización del mundo» (TS., p. 337), la cristianidad no existe tampoco al objeto de una «estabilización institucional» de la sociedad, puesto que el Evangelio no implica «conformismo de la cristianidad con el ambiente circundante» (TS., p. 37, sino conflicto con las cosas «socialmente obvias» – en base al principio, ya mencionado en la Introducción, según el cual la fe «no hace tranquilo al hombre sino inquieto, no paciente sino impaciente. Ella no calma el cor inquietum sino que ella misma es este cor inquietum en el hombre. Quien confía en Cristo no se adapta a la realidad tal como es sino que empieza a sufrirla y a contradecirla. Paz con Dios significa discordia con el mundo, puesto que el estímulo del futuro prometido incide inexorablemente en la carne de toda realidad presente incumplida» (TS., v 'ç)

Desarrollando una reflexión sobre la misión específica de la cristianidad – que en muchos aspectos se inspira en la teología neerlandesa del apostolado de A. van Ruler – nuestro autor sostiene que la comunidad cristiana no vive consigo misma y para sí misma, sino con miras al verdadero reino de Dios. En efecto, ella se alimenta de la palabra de Dios, pero «la palabra, en cuanto promesa de un futuro escatológico y universal, indica alguna cosa que la supera, indica adelante a las cosas vivientes, e indica alrededor, hacia el amplio mundo, hacia el cual las cosas venideras están en efecto viviendo» (TS., p. 334). En cuanto fundada sobre la promissio, la cristianidad es, por lo tanto, missio por excelencia, entendiéndola en efecto con ésta, «la esperanza de la fe en la acción» (cfr. Des Ziel der Mission, en «Evangelische Mission-Zeitschrift» 1/1965, p. 1). En otras palabras, tener fe, desde el punto de vista de Moltmann, «significa esperar aquellas realidades abiertas de la resurrección y esperar una esperanza capaz de anticiparlas y de hacer que estén presentes» (ç. Vv., La teología contemporánea, cit., p. 259), en cuanto el envío misionero no comporta solamente la difusión de la fe y de la esperanza, sino también una «transformación histórica de la vida» (TS., p. 338), en vista «de la paz venidera, de la libertad y dignidad venideras del hombre» (TS., p. 336). Todo esto implica naturalmente, por parte de la cristianidad actual, una ruptura explícita con el ambiente circundante, y su

DE MOLTMANN A PANNENBERG 705

configuración en términos de «comunidad del éxodo» capaz de servir de conciencia crítica del mundo. Solamente de este modo, la cristianidad, bien consciente de ser «Iglesia de Dios» en cuanto «Iglesia del mundo» (TS., p. 336), aparecerá de verdad al servicio de la salvación de los hombres y será como «una flecha lanzada en el mundo para indicar el futuro» (TS., p. 337).

El volumen de Moltmann, traducido bien pronto a los principales idiomas del mundo, ha dado origen a un amplio debate, que, por lo menos inicialmente, ha interesado sobre todo al área cultural de lengua alemana, holandesa y checoslovaca (cfr. R. GtaEr.r.INI, ob. cit., p. 123 y sgs.). Lo esencial de este debate ha sido recogido en el ya mencionado volumen Diskussion über die «Theologie der Roffnung» von Jürgen Moltmann, que contiene también un ensayo de respuesta de nuestro autor. Como demuestra este dossier, la teología escatológica, paralelamente a los consensos y a los entusiasmos suscitados, ha caído «bajo el tiro cruzado de frentes contrapuestos», que lo han acusado por ejemplo de haber subrayado demasiado el aspecto escatológico de la fe (en detrimento del epifánico), de haber mirado demasiado al futuro (en detrimento del presente y del pasado), de haber insistido demasiado en el concepto genérico de «cristianidad» (en detrimento del más circunscrito de Iglesia), etc. En particular, por lo que se refiere al quinto libro, Moltmann ha sido inculcado de ser «nebuloso» y «abstracto», y de contentarse con estériles «generalidades programáticas». Por ejemplo, Hans-Georg Ge-yer, escribe que

«donde hay necesidad de análisis detallado e intenso, hay en cambio, el peligro de que aparezca una pura línea conceptual» (Dibattito, etc., cit., p. 96). Análogamente, Hendrikus Berkhof, después de haberse preguntado «¿Qué significa nuestro estar-en-camino en las cuestiones sociales y políticas de nuestra época?» declara que «sobre es-tos puntos Moltmann no es en absoluto concreto» (Ib., p. 237).

Aun habiendo contestado a esta lluvia de objeciones de modo sutil y brillante – sosteniendo por ejemplo que la importancia dada al futuro y la presente elefantiasis de la dimensión escatológica no implican en ab-soluto una puesta entre paréntesis del pasado y del presente, sino sola-mente una distinta interpretación de éstos – Moltmann ha sentido, con todo, la exigencia de volver a pensar en clave más concreta el entero dis-curso de la teología de la esperanza. Tanto es así que la mayor parte de los ensayos posteriores de nuestro autor «expresan el intento de hacer determinada la negación y de analizar con concreción las acciones de la esperanza» (R. GtaEL.I.NI, ob. cit., p. 147). De este modo, nuestro autor ha acabado por mostrarse cada vez más atento al momento práctico-histórico de la esperanza cristiana y por converger objetivamente con la «teología política» delineada por el católico Metz (§§1002-1004). Sin em-bargo, después de un período de profundizaciones antropológicas (Rom-

## 706 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

bre. Antropología cristiana tras los conflictos del presente, 1971) y des-pués de un experimento de teología lúdica (Sobre el juego, 1971), Molt-mann – paralelamente a las investigaciones de teología política, enten-dida como «praxis de la esperanza» – ha ido orientándose hacia la elaboración de aquella «teología de la cruz» que representa su segunda gran contribución a la teología actual (§§1013-1014).

## 1000. PANNENBERG: HISTORIA Y REVELACIÓN.

También está vinculada, por lo menos en parte, a la teología de la esperanza, la obra de Pannenberg, otra de las figuras más famosas de la teología protestante actual y de la ecumene cristiana de nuestro siglo.

Wolfhart Pannenberg nació en el año 1928 en Stettino. Estudió filosofía y teología en Berlín, Gotinga, Basilea y Heidelberg. Su activi-dad teológica se inicia en 1953, con la licenciatura en teología en Heidel-berg, y continúa durante muchos años de ensañanza, antes en la misma Heidelberg, después en Wuppertal, Maguncia y finalmente en Munich – donde, a partir del año 1968, enseñó teología sistemática y dirigió el Instituto ecuménico de la Facultad teológica evangélica. Entre sus prin-cipales obras recordamos: Revelación como historia (1961), Que cosa es el hombre (1962), Cristología. Conceptos fundamentales (1964), Cues-tiones fundamentales de teología sistemática (1967), La teología y el Reino de Dios (1969), El credo y la fe en el hombre de hoy (1972), Cristianismo y mito (1972), Epistemología y teología (1973).

Según Pannenberg, el interrogante suscitado por Bonhoeffer sobre la posibilidad de ser a un tiempo cristianos y hombres modernos («Wie er zugleich Christ und neuzeitlicher Mensch sein Kann») representa el problema de fondo del creyente de hoy y el hilo conductor de toda inves-tigación teológica actual (cfr. Reformation zwischen gestern und mor-gen, Gütersloh, 1969, p. 22). El «ser-modernos», para Pannenberg, sig-nifica saber acoger en toda su plenitud la batalla iluminística contra el principio de autoridad en todos los campos, incluido el de la fe: «noso-tros debemos aprender una vez más la lección, que los siglos a partir del inicio del iluminismo han deletreado con su lucha contra el pensamiento autoritario en el

cristianismo y por la utilización adulta del propio sa-ber» (Ib., p. 8). En efecto, según Pannenberg, como observa Mauricio Pagano, es autoritaria «toda pretensión que quiera hacer aceptar al hombre una noticia no controlable racionalmente, basando su valor en la autoridad de la fuente que la ha transmitido» olvidando que el hombre, mayor de edad, «afirma y realiza su dignidad de hombre precisamente sometiendo a la honesta crítica de su razón toda pretensión de verdad» (Lessico dei feologi del secolo XI; cit., voz «Pannenberg», p. 794). En  
DE MOLTMANN A PANNENBERG 707

otros términos, «para nuestro teólogo el iluminismo ha representado un punto de no retorno para la cultura; ha lanzado un desafío a todo pensamiento pre-moderno que se presente aún con planteamientos autoritarios, desafío que una teología moderna, post-iluminística tiene la misión de recoger» (R. Gibellini, Teologia e ragione. Itinerario e opera di W. Pannenberg, Brescia, 1980, p. 280). Tanto es así que el estudioso de Stettino, en polémica con los teólogos de la palabra, sostiene que «la crítica racional del iluminismo y de sus herederos respecto a la tradición cristiana debe ser acogida positivamente por la teología para poder ser superada» (Rivelazione come storia, trad. ital., Bologna, 1969, Apéndice a la 2ª edic., p. 230; cursivas nuestras).

El proyecto pannenbergiano de una teología anti-autorial, conceptualmente (y no sólo cronológicamente) post-iluminística, presupone una constante interrelación entre filosofía y teología. En efecto, nuestro autor, aunque ya no considera practicable la vieja teología natural, se niega a expulsar de la teología la dimensión filosófica y crítica. Es más, la obra de Pannenberg, globalmente considerada, se presenta como «un amplio y sistemático intento – moderno, post-iluminístico – de refundación (Neubegründung) de la teología cristiana, con miras a una reconciliación entre fe cristiana y razón crítica» (R. GILBERTINI, ob. cit., p. 284). Un intento del cual el encuentro-choque con la filosofía resulta un componente esencial e ineludible, con el fin de evitar aquella «deletérea» metodología subjetivística en virtud de la cual «los contenidos de la fe son tomados en consideración sólo a partir de la decisión de la fe y por lo tanto son comprensibles y convincentes sólo por la fe» (Glaube und Wirklichkeit, Munich, 1975, Worwort, ps. 8-9).

El pensamiento de Pannenberg se ha desarrollado en estrecha conexión con el llamado «Círculo de Heidelberg» (Heidelberg Kreis) del cual él ha sido el mayor representante. La importancia de este Círculo, en el ámbito de la teología alemana contemporánea, es ya indiscutible. Como escribe James Robinson, «es el primero en sobresalir de la generación alemana que, nacida bastantes años después de la primera guerra mundial, creció en la época de la subida del Tercer Reich, de la segunda guerra mundial y de la caída de 1945, y alcanzó su madurez en la Bundesrepublik. Es también la primera escuela teológica alemana de los tiempos recientes, que no es de un modo u otro un desarrollo de la teología dialéctica de los años 20» (Theologie als Gestichte, Zurich-Stuttgart, 1967, p. 25). En efecto, con esta escuela, que Pannenberg presenta como un «círculo de trabajo» (Arbeitskreis) abierto a la discusión y a la investigación colectiva, «se opera en el campo de la teología evangélica un giro, que conduce a la superación de una época que había estado dominada por las teologías de Barth y de Bultmann, y lleva a una recuperación de la dimensión histórica y escatológico-futúrica de la fe cristiana» (R. GILBERTINI, ob. cit., p. 28).

i

708 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Como lo demuestra el título del volumen-manifiesto del grupo (firmado además de

Pannenberg, por Rolf Rendtorff, Trutz Rendtorff y Ulrich Wilckens) la tesis fundamental del «Heidelberger Kreis» es el concepto de la revelación como historia (*Offenbarung als Geschichte*). La nueva orientación teológica encuentra su primer esbozo teórico y polémico en el artículo pannenbergiano de 1959 *Advenimiento de salvación e historia*: «La historia es el horizonte más amplio dentro del que la teología cristiana se mueve. Todos los problemas y las soluciones teológicas encuentran su sentido sólo en el contexto de la historia de Dios con la humanidad y, a través de ésta, con la entera creación... Estas premisas, que están en la base de la teología cristiana, deben ser hoy defendidas, dentro del pensamiento teológico, de una crítica que llega desde dos vertientes: la filosofía existencial de Bultmann y Gogarten, que disuelve la historia en la historicidad de la existencia, y la tesis del carácter supra-histórico del genuino contenido de la fe, como ha sido delineada en la tradición histórico-salvífica de Martin Kahler. La suposición de un núcleo suprahistórico de la historia, y por lo tanto la diferenciación histórico-salvífica de la historia, estaba ya presente en Hofmann, pero fue vigorosamente retomada sobre todo por Barth, el cual interpreta la encarnación en términos de “historia originaria”. Esta perspectiva, como por lo demás también aquella que reduce la historia a historicidad, desemboca inevitablemente en una devaluación de la historia verdadera.

Dos años después de *Advenimiento de salvación e historia*, Pannenberg aclara y sistematiza su punto de vista en el ya mencionado volumen colectivo *Revelación como Historia* (1961) enunciando en siete tesis la nueva propuesta teológica. En la primera tesis, contestando la idea de una autorrevelación inmediata de Dios a través de la palabra, Pannenberg declara que «la autorrevelación de Dios, según los testimonios bíblicos, no ha sucedido directamente – por ejemplo a la manera de una teofonía –, sino indirectamente, a través de las gestas históricas de Dios» (ob. cit., p. 163; en el texto originario «las tesis» son enunciadas en cursivas). La segunda tesis afirma que «la revelación no tiene lugar al principio sino al final de la historia revelada» (Ib., p. 169), o sea en la totalidad del curso histórico. La tercera tesis sostiene que «a diferencia de particulares apariciones de la divinidad, la historia-revelación (*Geschicht-soffenbarung*) está abierta a todos los que tengan ojos para ver. Tiene carácter universal (Ib., p. 173). En otros términos, la verdad revelada, en virtud de su carácter histórico, no es «un asunto de capillas» (Ib., p. 176), en cuanto la revelación del Dios de la Biblia se muestra «a todas las miradas, en todas las naciones; no es un conocimiento esotérico reservado solamente a unos pocos» (Ib., p. 190). Esta reivindicación del carácter histórico-universal está acompañada de una enésima toma de posición contra Barth y Bultmann: «La predicación no puede decir: la

DE MOLTSMANN A PANNENBERG 709

cosa es dudosa; primero tienes que hacer el salto hacia la fe, para estar seguro. Si fuera así, sería necesario dejar de ser teólogos y cristianos. La predicación debe decir: la cosa es sin duda cierta, por esto puedes arriesgarlo todo – tu confianza, tu vida, tu futuro» (Ib., ps. 177-78). La cuarta tesis afirma que la revelación universal de la divinidad de Dios no se ha realizado aún en la historia de Israel, sino solamente en la suerte de Jesucristo «en cuanto allí se realiza anticipadamente el fin de todos los acontecimientos» (Ib., p. 179). La quinta tesis confirma la conexión del evento Cristo con la historia de Israel, y por lo tanto la estrecha relación entre Antiguo y nuevo Testamento (ib., p. 185).

La sexta tesis argumenta que «en el desarrollo de concepciones extra-judaicas de la revelación en las iglesias cristianas de origen pagano, se expresa la universalidad de la automanifestación escatológica de Dios en la suerte de Jesús» (Ib., p. 189), en cuanto

«la asimilación de la gnosis por parte de la primitiva teología cristiana... tiene de hecho la función de hacer ver que el Dios que ha resucitado a Jesús es el dios no solamente de los hebreos, sino también de los gentiles» (Ib., p. 191). La séptima tesis proclama que en relación con los acontecimientos de la historia, que son los únicos medios de revelación, la palabra puede asumir una triple función: la palabra predice los hechos (palabra de Dios como promesa); la palabra prescribe aquello que se hace (palabra de Dios como directiva); la palabra se refiere a los hechos y los proclama (palabra de Dios como relación y Kéigma). La palabra se entrelaza así con los hechos «pero ya no añade nada a la venida de Dios. Los acontecimientos, en los cuales Dios ha mostrado su divinidad, son evidentes por ellos mismos en el ámbito de su contexto histórico» (Ib., p. 194; cfr. R. Gibe-LLINI, ob. cit., ps. 52-53). Con esta última tesis Pannenberg quiere pues demostrar cómo la revelación, aun siendo una realidad primariamente histórica, y por lo tanto transverbal, no está compuesta por hechos desnudos, sino por acontecimientos que reciben significado sólo en relación con una tradición, esto es, con un bien determinado horizonte lingüístico-verbal: «Los acontecimientos de la historia hablan su lenguaje, el lenguaje de los hechos; pero este lenguaje sólo se puede oír en el contexto y en el ámbito de la tradición y de la espera en el cual suceden los hechos» (Ib., p. 192); «la historia nunca está constituida por los llamados *bruta facta*... la historia también es siempre “historia de la tradición” (Überlieferungsgeschichte)» (Ib.).

De estas siete tesis, la central y resolutoria, que está en la base de toda teología (y filosofar) de Pannenberg, es la cuarta. Él mismo escribe que se trata «del punto más importante de la nueva concepción del concepto de revelación propuesta por nosotros» (Ib., p. 239, Apéndice). Para entender adecuadamente el alcance filosófico, y no sólo teológico, de esta doctrina, es necesario tener presente que para Pannenberg, como para

## 710 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Dilthey (al cual él se remite explícitamente), todo suceso tiene su significado definitivo solamente en el todo al cual pertenece, o sea, por cuanto se refiere a los acontecimientos, en la historia universal. Pero ¿cómo es posible captar la globalidad de la historia, si nosotros conocemos sólo una parte, la pasada y la presente, y si ella está por principio abierta al futuro? Nuestro autor cita las palabras de Dilthey: «Sería necesario esperar al fin del curso de nuestra vida, a la hora de nuestra muerte, para poder abarcar con la mirada aquel conjunto que nos permita individuar también el nexo que liga todas sus partes. Habría que esperar al fin de la historia para tener todo el material necesario para determinar su significado» (Werke, VII, p. 233). En otros términos, si para captar el sentido de los acontecimientos es necesario mirar al final de la historia, puesto que ésta aún no ha sido dada, parece excluida la posibilidad misma de un saber histórico fundamentado. El idealismo alemán ha tratado de superar el obstáculo suponiendo que la historia es dada a priori, en su concepto. Pero este método ha acabado por poner entre paréntesis la estructural apertura y contingencia de la historia. De esto deriva precisamente la grandeza y la miseria de Hegel, que nuestro autor define como «Mi más importante maestro de filosofía» y del cual hereda sobre todo, aunque dándole una distinta interpretación, la categoría de totalidad (cfr., a este propósito, las observaciones de M. Pagano en *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milán, 1973, ps. 85-102 y 188-94).

Según Pannenberg el único modo de resolver el problema del acceso a la totalidad de la historia sin caer en las aporías del idealismo y del hegelismo, es ver en Cristo la «prolepsis» o la «anticipación» del cumplimiento de la historia. En otras palabras, desarrollando de un modo original el concepto heideggeriano de *Vorlaufen* (del cual



el autor de Ser y Tiempo había hablado a propósito de la muerte y de la posibilidad de «ser-un-todo» por parte del Estar) Pannenberg hace de Cristo la pre-aparición de lo definitivo, esto es, la prolepsis, en la historia, del fin de la historia, y por lo tanto la clave de la comprensión del sentido global de la historia misma. En efecto, lo que le ha pasado a Jesús – con la resurrección de los muertos – es aquello que sucederá a todos en el fin de los tiempos: «el fin del mundo realizará simplemente a escala cósmica aquello que ya le sucedió a Jesús» (Rivelazione come storia, cit., p. 182, «la resurrección del crucificado es autorrevelación escatológica de Dios» (Ib., p. 183). Pannenberg está persuadido de que esta doctrina, que él contrapone a la perspectiva antitotalizante de Gadamer (§983), permite salvaguardar, al mismo tiempo, la naturaleza no-conclusa del proceso histórico y el carácter absoluto de la historia de Cristo: «El carácter proleptico del destino de Jesús justifica... el hecho de que el futuro siga estando aún abierto para nosotros, a pesar de que Jesús sea la revelación definitiva del Dios de Israel, Dios de todos los hombres» («Che DE MOLTMANN A PANNENBERG 711

cos'è la verità?, en Questioni fondamentali di teologia sistematica, cit., p. 248; cursivas nuestras).

Las tesis de Pannenberg han provocado un amplio debate entre los estudiosos, en el cual han intervenido teólogos y filósofos de distinta orientación (para un documentado examen a este propósito cfr. R. GtaEu.I-NI, ob. cit., ps. 55-106). Nuestro autor ha replicado a las críticas en varias ocasiones, deteniéndose sobre todo sobre el rol de la palabra en el hecho revelador y sobre el carácter de definitividad (por más que en su prolepticidad) de la suerte de Cristo. Además del modelo de Cristo como «prolepsis del fin» él ha insistido, en efecto, sobre el modelo de Cristo como «epílogo escatológico de la historia», señalando en el Nazareno el acontecimiento que recapitula (Zusammenfassung) y redime a todos los otros: «ahora yo veo también la peculiaridad de la historia de Jesús, que basa su definitividad como revelación de Dios, en el hecho de que también ésta ha sido un acontecimiento que en su conjunto unifica y re-concilia todo otro acontecimiento» (Stellungnahme zur Diskussion, en Theologie als Geschichte Zurich-Stuttgart, 1967, p. 307). Al mismo tiempo, Pannenberg ha ido acentuando el hecho de que toda la historia, si se considera a la luz de Cristo, posee un significado revelador y salvífico. De ahí la polémica contra aquellas posiciones (por ejemplo de Cullmann y, en parte, de Rahner) que, a su juicio, tienden a relegar el evento histórico-salvífico en una especie de «sección» o de «gueto» de la historia universal.

La doctrina de la «revelación como historia», de la cual hemos recordado los puntos principales, representa el esqueleto teórico general de todos los escritos teológicos de Pannenberg, en particular de la Crsitología (1964), que concretiza metodológicamente sus principios y directrices (J. M. Robinson habla de «ejecución historiográfica»), insistiendo en una «cristología desde abajo» que parte del terreno concreto de la historia.

#### 1001. PANNENBERG: HOMBRE, DIOS Y ESPERANZA

Junto a la doctrina de la revelación y de la historia, otro de los núcleos centrales – y filosóficamente más importantes – de la teología de Pannenberg es la antropología. El texto base de la meditación pannenbergiana sobre el hombre es Was ist der Mensch? (1962), aunque el interés por el tema antropológico está presente en todo el arco de su obra, hasta los últimos escritos. Pannenberg parte de la constatación de la importancia actual de la antropología y de la distinta imagen del hombre elaborada

por la época moderna. La metafísica clásica había asignado al hombre un puesto bien definido en

i

i

i

i

## 712 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

el orden del Todo, considerándolo como un microcosmos, esto es, como un universo en pequeño. De este modo, al hombre se le comprendía a partir del mundo y se le destinaba a reproducir en sí la estructura del cosmos. En cambio, el individuo contemporáneo «ya no quiere estar in-sertado en un orden del mundo o de la naturaleza, sino que quiere ser el señor del mundo» (Che cos'è l'uomo? L'antropologia contemporanea alla luce della teologia, trad. ital., Brescia, 1974, p. 9), «el mundo ya no es la casa del hombre, sino que es simplemente el material para su actividad transformadora» (Ib., p. 10). Para describir el específico modo de ser del hombre en el mundo, Pannenberg recurre al concepto de Wel-toffenheit. Con este término antropológico – introducido por Max Scheler y utilizado por Adolf Portmann y Arnold Gehlen – se quiere subrayar el hecho de que el hombre, a diferencia del animal, no está vinculado al ambiente (umwelgehunden), sino que está constitutivamente «abierto al mundo» en cuanto «puede tener experiencias siempre nuevas» y responder a la realidad percibida de formas «casi ilimitadas» (Ib., p. 13). Sin embargo, argumenta nuestro autor, el salto humano hacia el mundo no significa solamente apertura «hacia experiencias frescas» (Ib., p. 15), sino también apertura más allá del mundo (über die Welt hinaus). En otras palabras, el hombre, según Pannenberg, se encuentra en un estado de Selbsttranszendenz (auto-transcendencia) y tensión radical, que lo proyectan, más allá de todo límite, hacia lo ilimitado – y por lo tanto hacia Dios: «La palabra de Dios sólo puede ser utilizada sensatamente si indica a Aquel que está frente a la ilimitada necesidad humana de tener un punto de apoyo» (Ib., p. 19); «Aquello que para los animales es el ambiente, para el hombre es Dios: meta donde cada esfuerzo suyo puede encontrar satisfacciones y donde su destino se cumple» (Ib., p. 21). Es-tar abiertos al mundo significa pues, en substancia, según Pannenberg, estar abiertos a Dios: «Darum bednetet Welttoffenheit im Kern Gotttoffenheit» (Was ist der Mensch? Die anthropologie der Gegenwart im Lichte der theologie, Gotinga, 1962, III ed., 1968, p. 40; cfr. trad. ital., cit., página 59). De todo esto derivan algunas consecuencias base. Ante todo la transcendencia de la cual habla nuestro autor no se configura con un trans-cender sin objeto (al modo de Bloch y de Sartre), sino como una actividad que remite a un misterioso Fundamento infinito capaz de completar la deficiencia ontológica del hombre y que sirve de incitación a la búsqueda (cfr. «La questione su Dio», en Questioni fondamentali di teologia sistematica, cit., p. 415 y sgs.). En segundo lugar, el hecho de que la apertura al mundo remita a la apertura a Dios (Gotttoffenheit) no implica ciertamente un desconocimiento de la Welttoffenheit en favor de un «alejamiento ascético del mundo» (Che cosa è l'uomo, cit., p. 23), sino una asunción de la Gotttoffenheit a principio propulsor de la propia Wel-

DE MOLTMANN A PANNENBERG 713

toffenheit: «La apertura ilimitada al mundo deriva sólo del destino del hombre más

allá del mundo» (Ib., p. 20). En otros términos, para Pannenberg, «remitirnos a Dios no deshumaniza nuestra vida, ni la aliena del mundo, sino que más bien garantiza su realización en aquello que tiene de más auténticamente humano y en su originaria unión con el mundo» (M. Pagano, *Storia ed escatologia nel pensiero di W.*

Pannenberg, cit., p. 45). En tercer lugar, la apertura al mundo y a Dios, observa Pannenberg, es sólo uno de los polos del ser-hombre del hombre; el otro polo es el encerrarse del yo en sí mismo (Ichhaftigkeit): «Toda la vida humana está centrada sobre esta tensión entre egocentrismo y apertura al mundo» (Che cosa è l'uomo, cit., p. 61), esto es, sobre la tensión bipolar entre «centridad» y «excentridad», entre el encerrarse en sí mismo y la apertura de sí a lo otro. Obviamente, del egocentrismo se pasa fácilmente a aquella degeneración patológica suya que es el egoísmo – raíz de todo pecado.

En cuanto capacidad de trascender cualquier situación dada, la Weltoffenheit comporta una apertura constitutiva al mundo y al futuro (Offenheit für die Zukunft). Pero puesto que el futuro es por definición imprevisible, el hombre, para no quedar paralizado por la angustia Kierkegaardiana, tiene necesidad de confiar en la realidad: «Sin esta confianza no es posible vivir» (Ib., p. 35). Por lo cual nuestra existencia es siempre un vivir en la esperanza. Esta última no se detiene ni siquiera ante la muerte. Es más, gracias a ella, la apertura al mundo llega a ser apertura más allá de la muerte (Offenheit über den Tod hinaus), en cuanto «así como está llevado por su apertura al mundo a pensar en Dios que está ante él, más allá del mundo, el hombre está igualmente obligado a pensar también en una vida más allá de la muerte» (Ib., p. 50). Manifestaciones de esta esperanza en una existencia «post-mortem» son las diversas filosofías y religiones del mundo. En nuestra tradición occidental existen, a este respecto, dos principales corrientes de pensamiento: la teoría griega de la inmortalidad del alma y la creencia en la resurrección de los muertos – una idea, esta última, que desde los persas pasó a los judíos y, a través de estos, al cristianismo y al islamismo (Ib., p. 55). La primera, en virtud del presupuesto de un alma separada del cuerpo, choca contra la orientación básica de la antropología moderna, que ve en el hombre una estructura unitaria. La segunda, en cambio, presuponiendo «una reanudación de la vida en cierto modo corpórea» se combina mejor con el aparato conceptual de la antropología actual (Ib.).

Estos apuntes antropológicos sobre el tema de la esperanza han sido retomados y desarrollados en *Der Gott der Hoffnung*, un breve pero fundamental escrito de 1965 (publicado originariamente en una miscelánea en homenaje a Ernst Bloch) que representa el documento más significativo de la adhesión de Pannenberg a la teología de la esperanza. Nuestro

l

l

i

## 714 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

teólogo reconoce abiertamente los méritos del filósofo marxista: «La teología cristiana quizás un día dará las gracias a la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch, cuando encuentre el coraje de utilizar su categoría central, el concepto pleno de “escatología”... Bloch nos ha enseñado a comprender la potencia arrolladora del futuro aún abierto, de la esperanza que lo anticipa, para la vida y el pensamiento de los hombres...» (Il Dio della speranza, en *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, cit., p. 434). Sin embargo, Pannenberg opina que el filósofo de la esperanza, al no haber basado en Dios la confianza en el Reino futuro ha acabado por

construir sobre la arena. En efecto, observa nuestro autor, resulta difícil conciliar el motivo blochiano de las potencias y latencias ínsitas en el proceso cósmico con el énfasis en el carácter de novedad pro-pio del futuro, puesto que un futuro que ya estuviera situado en tales potencias representaría una simple prolongación evolutiva de nuestras posibilidades y esperanzas – y por lo tanto no llegaría ya con aquella rapidez y novedad que lo hacen tan distinto de todo aquello que ha sido y de todo aquello que es (Ib., ps. 435-36). Además, continúa nuestro autor, si la esperanza del reino no fuera otra más que la expresión sim-bólica de tendencias humanas psíquicamente comprobables, dicha esperanza ya no tendría razón alguna de subsistir cuando consiguiese hacer a los hombres satisfechos de sí mismos y de sus condiciones de vida. De ahí la tesis-clave de Pannenberg: «La primacía del futuro y de su novedad está garantizada solamente si el reino futuro se basa ontológicamente en sí mismo y si su futuro no depende exclusivamente de los actuales deseos y aspiraciones del hombre. Y es precisamente esta primacía ontológica del futuro del reino sobre lo entero real, y sobre todo sobre aquello que es psíquicamente dado, lo que es puesto en evidencia por la imagen bíblica del “reino de Dios” (Ib., p. 436).

Obviamente, una tesis de este tipo, que señala el paso de una filosofía de la esperanza a una teología de la esperanza, implica el rechazo de aquello que Bloch llamaba la «opulenta mitología basada en el pasado». En efecto, un Dios que fuera concebido como una persona-cosa o una hipóstasis reificada, esto es, como un absoluto que subsiste «en el modo de la datidad» (Ib., p. 437), no sería ya creíble. El único Dios posible hoy en día es el que posee el futuro «como cualidad ontológica», esto es, un Dios que, en armonía con la Biblia aún no es, sino que será. En otros términos, Dios no es un objeto presente o un acrónico ser meta-objeto (*hintergegenständliches*), sino una «potencia del futuro» (*Macht der Zukunft*). Según Pannenberg, esta acepción futurística de Dios, en modo alguno despoja al hombre de su libertad: «En cambio, un ser actual, que fuera también omnipotente, acabaría por anularla, dada su superioridad. Y en cambio es peculiar de la potencia misma del futuro liberar al hombre y abrirlo a su futuro, a su libertad» (Ib., p. 438). Además,

DE MOLTMANN A PANNENBERG 715

definir a Dios como potencia del futuro no quiere decir renunciar a su eternidad, sino reconceptualizarla de un modo distinto: «Si Dios debe ser pensado como el futuro incluso del pasado más lejano, entonces él existía antes del nuestro y de todo presente, por más que manifestara de un modo definitivo su propia divinidad solamente en el futuro de su reino. Él era aquel futuro que con potencia se manifestaba ya en cada presente. El futuro de Dios implica pues su eternidad» (Ib., p. 439).

La doctrina de la revelación como historia y la concepción del hombre en términos de esperanza y de tensión hacia el futuro son los dos aspectos del pensamiento de Pannenberg que más han influido en la teología de nuestro tiempo. Otra decisiva contribución suya proviene de las reflexiones sobre el estatuto epistemológico de la teología (§1022-1023).

## 1002. METZ: LA TEOLOGÍA DEL MUNDO.

La teología de la esperanza contenía promesas y temáticas aptas para promover su desarrollo en la dirección de una teología política. Las razones de este itinerario, favorecido por la específica atmósfera histórica y cultural de la segunda mitad de los años sesenta, han sido indicadas por el propio Moltmann: «Debo confesar con actitud crítica que en Teología de la esperanza he dejado plantado al lector a propósito de las cuestiones relativas a una praxis de la esperanza. Algunos ciertamente creían saber

aquello que querían, pero después no veían qué pasos concretos y progresivos se debían dar. Quizás tampoco yo lo sabía con certeza y esperaba que otros me lo indicaran. ¿Por qué uno debe encontrar algo por sí solo? Mientras tanto creo ver más claro. Y esto lo debo, entre otros, a mi colega católico Johann Baptist Metz, que ha abierto el camino de la teología escatológica a la teología política» (Sguardo retrospectivo per-sonale sugli dieci anni, cit., p. 334; cursivas nuestras).

JoHANN Baptist Metz nació en el año 1928 en la ciudad de Welluck (Alemania occidental). Doctor en filosofía (1952) y teología (1961), enseñó teología fundamental en la Universidad de Munich, y es miembro del Comité Internacional de la revista «Concilium». Entre sus obras más importantes mencionamos:

Antropocentrismo cristiano. Estudio sobre la mentalidad de Tomás de Aquino (1962), Sobre la teología del mundo (1968), La fe en la historia y en la sociedad (1977). Metz comenzó sus estudios filosóficos y teológicos en la Universidad de Innsbruck, donde sufrió la influencia de algunos autores ocupados en reelaborar la escolástica tradicional a través de una filosofía trascendental-existencial. Escribió su tesis doctoral en filosofía (sobre Heidegger) bajo la dirección de E. Coreth y su tesis doctoral en teología (sobre Santo Tomás de Aquino) bajo la guía de Rahner (cfr. F. P. FtORENZA, <

## 716 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

B. Metz: Origin, Positions, Development» en *Philosophy Today*, X, 1966, páginas 247-52).

En la tesis doctoral en teología Metz vió en el llamado «giro antropo-céntrico» la esencia de la modernidad, y, en Tomás, al guía de dicho giro. En efecto, en *Christliche Anthropozentrik* afirma que aunque Tomás siguió ligado en parte a superestructuras conceptuales y categoriales griegas, el «principio formal» o la «mentalidad» de fondo (Denkform) de su pensamiento ya son tendencialmente modernos. Tanto es así que mientras la mentalidad griega es «cosmocéntrica», la de Tomás es «antropo-céntrica» (Antropocentrismo cristiano, trad. ital., Turín, 1969, p. 51). Por mentalidad cosmocéntrica Metz entiende una comprensión del ser (Seinsverständnis) que tiene como modelo la objetividad mundana, mientras que por mentalidad antropocéntrica entiende una comprensión del ser que tiene como modelo el hombre y su libre subjetividad (Ib., ps. 52-53). Según Metz este antropocentrismo «formal» – que puede coexistir perfectamente con un teocentrismo «contenutístico» o «material» – es profundamente cristiano y se implica en la Biblia. Mérito de Tomás es, en efecto, haber representado un *trait d'union* válido entre Sagrada Escritura y filosofía: «En el pensamiento de Tomás se inicia así el giro que del cosmocentrismo griego... lleva al antropocentrismo cristiano, esto es, el paso de la objetividad a la subjetividad, de la substancia al sujeto o, más precisamente, de una comprensión óptica a una comprensión ontológica del sujeto, del mundo al hombre, de la naturaleza a la historia, de la universalidad abstracta a la universalidad concreta, de la concepción estático-espacial-cosmopolítica a la temporal-personal (Ib., p. 115). Por estos motivos, la síntesis tomística, más que una sistematización teológica de la filosofía griega, puede ser considerada como una etapa de la naciente filosofía moderna – la cual, más allá de sus intenciones, sería pues, en su núcleo básico, «objetivamente» cristiana.

El interés por el mundo moderno y por el correspondiente giro antropocéntrico constituyen también el motivo dominante de *Zur theologie der Welt*, el escrito más conocido de Metz. El punto de partida de este trabajo (compuesto de artículos «que van desde 1961 a 1967», Prefacio) es la constatación de que «el mundo hoy se ha vuelto mundano», por lo cual «la fe viene a ser puesta en cuestión por esta mundanidad universal» (Sulla teologia del mondo, trad. ital., Brescia, 1969, p. 11).

Desdichadamente, observa Metz, muchos creyentes, frente a dicho proceso de mundanización, se limitan a «un no fundamental» (Ib., p. 13.). En realidad, una teología «no puede resignarse a la hipótesis de que el proceso moderno de mundanización es, en su núcleo esencial, no cristiano y que el devenir del mundo históricamente tangible se haya desarrollado, por esta razón, de manera epocal, en dirección opuesta a la de la historia de la salvación»>, en cuanto “el espíritu” del cristianismo está infuso para  
DE MOLTSMANN A PANNENBERG 717

siempre en la “carne” de la historia del mundo y... debe conservarse y afirmarse a través del camino irreversible de éste» (Ib., ps. 13-14). En consecuencia, la tarea actualmente más urgente es la de «interpretar a la luz de la teología católica esta mundanidad del mundo que crece continuamente» (Ib., p. 11, nota), mostrando cómo ésta, en su fundamento, si no en sus manifestaciones históricas singulares, ha surgido no contra, sino gracias al cristianismo (Ib., p. 17).

El principio rector de Metz es que «Dios ha aceptado en su Hijo Jesucristo al mundo, con un acto definitivo y escatológico» (Ib., p. 18), sin, con esto, anular el mundo en su ser propio: «Dios no violenta aquello que asume, no lo chupa, no lo diviniza, hasta convertirlo en puro teofanismo. Dios no es igual a los dioses, no es un usurpador, un Moloch. Dios no destruye – y precisamente aquí está su divinidad – al otro en la diferencia que lo distingue. Él más bien acepta al otro precisamente en cuanto otro que él (Ib., p. 23). En otros términos, Dios no es el «competidor», sino el «garante» del mundo: «“aceptación” y “autonomía” no están aquí en oposición sino que crecen en medida recíprocamente proporcional. Un mundo aceptado llega a ser entonces solamente y verdaderamente mundo en sus auténticas posibilidades mundanas no ya “no obstante”, sino precisamente “porque” está insertado por el amor de Dios en el espacio vital intratrinitario» (Ib., p. 21). Por lo cual, concluye Metz, mediante la ascensión del mundo en Jesucristo, el mundo no se convierte en un «pedazo» de Dios y Dios no se convierte en un «sector» intramundano: «Más bien precisamente gracias a tal mediación el mundo aparece como totalmente mundano y Dios absolutamente divino; el mundo se manifiesta no es su divinidad, sino precisamente en su no-divinidad» (Ib., p. 26).

Esta «desdivinización» y «desmitologización» del mundo, que resulta antitética a cualquier forma de «divinismo cósmico inmediato» (Ib., p. 32), muestra toda su originalidad en relación con la doctrina griega del ser: «Para los griegos el mundo era propiamente y siempre numinoso, principio obscuro, apenas iluminado, de Dios mismo, crepúsculo de los dioses en todos sus horizontes. Esta visión no permitía nunca que el mundo llegase a ser completamente mundano en cuanto no permitía que Dios fuera totalmente Dios. Es bien sabido que a la concepción griega del mundo le faltaba el motivo de un Dios creador y transcendente. Dios era concebido más bien como principio del mundo...» (Ib., p. 31). La desacralización del mundo comporta, simultáneamente, la disponibilidad del mundo al hombre. Tanto es así que allá donde no existe fe alguna en un creador transcendente – nota Metz – no se da tampoco una verdadera mundanización del mundo y se halla ausente la figura del hombre “hñor” de la creación. Paradójicamente, pues, es precisamente la fe quien fundamenta aquella «hominización» total del mundo que cons-  
718 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tituye el dato más notable de la época moderna: «Aquello que en el mundo hoy llama inmediatamente y en primer lugar la atención no son los vestigia Dei, sino los vestigia hominis. La “creación” de Dios aparece – en el camino de su hominización –

como cada vez más mediata y filtrada por la “obra” del hombre. En mayor o en menor medida, en todo aquello con lo que tenemos que ver en nuestra existencia, nosotros no nos encontramos en la naturaleza creada por Dios, sino en el mundo proyectado cada vez y transformado por el hombre – y aquí una vez más con nosotros mismos» (Ib., p. 59).

Esto no significa que la hominización conduzca inevitablemente al ateísmo y a la descristianización. En efecto, no es la hominización como tal lo que es anti-cristiano (hemos visto cómo es un rasgo de la mentalidad bíblica), sino sólo una hominización impregnada de «falsos dioses» y «falsas ideologías» (Ib., p. 66), o sea aquel tipo de hominización que lleva al mundo a cerrarse secularísticamente en sí mismo y a producir la alienación, más que la realización, del hombre: «El mundo hominizado aparece como un mundo deshumanizado... No solamente el mundo como naturaleza, sino también el hombre está expuesto a la amenaza de ser cada vez más “manipulado”. En efecto, él mismo no sólo determina, en cuanto sujeto, el proceso de hominización, sino que al mismo tiempo corre, y cada vez más, el peligro de ser degradado a objeto de aquella planificación y reglamentación experimentadora y dominadora del mundo» (Ib., p. 72). Sin embargo, precisamente porque la hominización, al lado del enorme peligro de la deshumanización, esconde en sí la chance de una humanización más profunda de la existencia humana» (Ib., p. 73), la responsabilidad de la fe crece desmesuradamente: «La hominización del mundo no puede abandonarse a las ideologías; debe ser tomada en la esperanza como carga y deber del creyente» (Ib., p. 74). En efecto, nuestro autor está convencido de que la Iglesia, abandonando su propio «narcisismo eclesiológico» (Ib., p. 79) debe medirse factivamente con el mundo: «La Iglesia no es simplemente no-mundo, no existe “al lado” o “encima” de nuestra sociedad secularizada, sino en ella, como la comunidad de aquellos que buscan vivir de las promesas de Dios, enunciadas y definitivamente confirmadas en Jesús, la cual por eso contagia de esta esperanza siempre nuevamente a la sociedad que la rodea, criticando sus absolutizaciones y sus cierres» (Ib., p. 88; cursivas nuestras).

De ahí la improrrogable necesidad, por parte de la teología del mundo, de convertirse en escatología crítico-creadora: «El cristianismo es “co-laborador” para este reino que nos ha sido prometido de paz y justicia universal... La ortodoxia de su fe debe “realizarse” siempre en la ortodoxia de su acción escatológicamente orientada... (Ib., p. 89). Obviamente una teología del mundo que se deja guiar por esta escatología crítica y creadora, puntualiza Metz, no puede ser ya elaborada con el estilo

DE MOLTSMANN A PANNENBERG 719

y con las categorías de la vieja cosmología metafísica, es decir, con un sistema teórico en el cual «domina la jerga del “siempre yo” (Ib., p. 94) y en el cual el problema del aún-no-sido y de lo realmente nuevo está escondido (Ib.). Ni tampoco puede desarrollar su tarea con el estilo de una teología puramente transcendental-existencial-personalista entretejida de categorías de lo íntimo y de lo apolítico (Ib., p. 90 y 108). En otras palabras, una eficaz teología del mundo y de la esperanza tiene su lógico puesto en la teología política.

### 1003. METZ: LA TEOLOGÍA POLÍTICA.

La teología política tiene su manifiesto programático en el texto de la conferencia pronunciada por Metz en el Congreso Internacional de Teología de Toronto (20-24, VIII, 1967). Publicada por primera vez en Concilium (edi. ital., VI, 1968, ps. 13-31), dicha conferencia fue incorporada también en Sulla teologia del mondo, con el título

«Chiesa e mon-do alla luce di una teologia politica» (ps. 107-23).

En ella, después de haber comenzado diciendo que el concepto de “teo-logía política” resulta ambiguo y expuesto a «malentendidos», sobre todo por rémoras de tipo histórico, Metz afirma: «ruego a los lectores que quieran entender el discurso sobre teología política únicamente en el uso que yo haré de él – y en el sentido que intentaré aclarar. Yo entiendo la teología política en primer lugar como corrección crítica de una ten-dencia extrema de la teología actual a la privatización. Al mismo tiempo, la entiendo positivamente como el intento de formular el mensaje escatológico a la luz de las condiciones solicitadas por nuestra sociedad actual» (Sulla teologia del mondo, cit., p. 107). La necesidad de una «des-privatización» de la teología deriva del hecho de que la ruptura entre re-ligión y sociedad – consumada a partir del Iluminismo – ha acabado por reducir la praxis de la fe «a la decisión amundana del individuo» (Ib., p. 108) y por dar lugar a las diversas operaciones de transcenden-talización y de existencialización de la teología. En realidad, replica Metz, «la salvación a la cual se refiere en la esperanza en la fe cristiana no es una salvación privada. La proclamación de esta salvación empujó a Jesús a un conflicto mortal con los poderes públicos de su tiempo. Su cruz no tiene lugar en el privatissimum de la relación personal-individual y tam-poco en una esfera puramente religiosa.. ésta queda “fuera”...» (Ib., página 112). Para establecer la tarea positiva de la teología política, Metz recurre a la noción de «reserva escatológica» (eschatologischer Vorbehalt). Con esta categoría central de su proyecto teológico intenta subrayar cómo las promesas escatológicas de la tradición bíblica – libertad, justicia,

#### 720 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

reconciliación – no pueden ser identificadas con ningún orden social, al-canzado por los hombres, aunque no comportando, como tales, una re-lación «negativa», sino «crítica y dialéctica» en relación con la sociedad. Tanto es así que las promesas a las que ella se refiere «no son un hori-zonte vacío de religiosa espera... sino un imperativo crítico y liberador para vuestro presente, estímulo y deber para hacer operativas estas pro-mesas y por lo tanto para “realizarlas” en las condiciones históricas pre-sentes...» (Ib., ps. 113-14). Aunque excluya una (marxística) autorredención histórica por parte del hombre – en cuanto «la última palabra sobre la historia y sobre la salvación pertenece a Dios – la reserva escatológica hace pues de la esperanza cristiana no ya un opio, sino un estímulo para la libertad creadora del hombre. Es más, es precisamente en virtud de la reserva escatológica que la teología política, como escribe Marcel Xhaufflaire, tiende a configurarse como «un discurso de la crítica de la sociedad, de la crítica de la iglesia y de la crítica de la teología» (Introdu-zione alla “teologia politica de Johann Baptist Metz, Brescia, 1974, p. 20).

Metz está persuadido de que una iglesia coherente con los dictámenes de la teología política debe institucionalizar su propio potencial subver-sivo, puesto que «no el individuo, sino la iglesia como institución es por-tadora de una actitud crítica en relación con la sociedad» (Sulla teologia del mondo, cit., p. 119). En efecto, frente a la experiencia del «humanis-mo amenazado», la Iglesia debe saber movilizar «aquella potencia cris-tiana del amor» que está en el centro de su mensaje y de su tradición (Ib., p. 118). Obviamente, observa Metz, una Iglesia plasmada según los principios de la teología política tiene poco en común con la Iglesia del pasado. En efecto, escribe sin medios términos nuestro teólogo, «no hay ninguna gran idea crítica de la sociedad – sea revolución o iluminismo, razón o incluso amor, libertad – que no haya sido denegada por el cris-tianismo histórico y por sus instituciones. Frente a este hecho es más útil recurrir a justificaciones postizas e interpretatorias. Lo que se necesita es solamente una nueva praxis de la Iglesia. ¿Debe esperarse? Nosotros pensamos que sí.



Todo lo que diremos a continuación está sostenido por esta «confianza» (Ib., ps. 116-17); cursivas nuestras).

Este original programa de teología política, enunciado por Metz en 1967, suscitó inmediatamente un amplio y movido debate – aún más «en-cendido» que el que surgió a propósito de *Theologie der Hoffnung*. La primera fase de dicho debate se desarrolló en Alemania en el bienio 1967-69, y acabó con la intervención-respuesta de Metz, con el título «La “teo-logía política”, en discusión» (contenida en el volumen colectivo *Dis-kussion zur “politischen theologie”*, 1969). Contestando a Hans Maier, que en < DE MOLTSMANN A PANNENBERG 721

va cómo otras terminologías resultan semánticamente aún más infelices: «La determinación de “teología negativa” o “teología dialéctica” que podría parecer justificada mirando al procedimiento, ya está histórica-mente bloqueada. “Teología social” me parece aún más ambigua que “teología política” y el término propuesto por H. Maier “theologie pu-blique” ya no es traducible a la lenguas anglosajonas y germánicas. “Teo-logía crítica” me parece, a decir verdad, un pleonasma: se insinuaría la suposición de que otros no hacen ninguna teología crítica...» (*Dibattito sulla teologia politica*, trad. ital., Brescia, 1971, ps. 233-34). Nuestro autor precisa además que la suya hay que entenderla como una «nueva» teolo-gía política, que no tiene nada que compartir con la «vieja» teología po-lítica (sea en la versión pagana sea en la cristiana), y que está ligada al significado crítico y emancipatorio que la categoría de lo político ha ido adquiriendo a partir del iluminismo (Ib., ps. 233-47). Otra puntualiza-ción se refiere a la relación entre teología política y praxis política. Metz rechaza todo «deductivismo» que intente derivar, de principios teológi-cos y escatológicos, máximas políticas inmediatas, puesto que en tal caso se tendría un tipo de ideologización de la política y de politización de la escatología. En otros términos, la teología política, según nuestro autor, no se entiende como una teoría de la cual «deducir la praxis política, sino como hermenéutica política, o, más exactamente, como una hermenéu-tica teológica de una ética política: «La “teología política” es pues la hermenéutica específica cristiana de una ética política como ética de cam-bio» (Ib., p. 251).

Respondiendo a la acusación según la cual la teología política sería demasiado poco «cristológica» (con el riesgo de reducirse a una especie de «teoría crítica» barnizada cristianamente) y demasiado unilateralmente orientada hacia el futuro (con el riesgo de olvidar el pasado y la tradi-ción), Metz esboza una teoría de la fe como memoria, entendiendo, por esta última, no la tendencia (común) a ver el pasado «con los colores del sueño», sino una (marcusiana) manera de disociarse de los hechos como son, en nombre del recuerdo de contenidos subversivos y peligro-sos para el status quo: «En la fe de los cristianos renuevan la memoria *passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*, creyendo hacen memoria del testamento de su amor en el cual el reino de Dios entre!os hombres se ha manifestado para destruir principalmente el poder que marca las relaciones humanas, en cuanto Jesús se desposó con la condición de los oprimidos, de los marginados y de los “modestos”...» (Ib., p. 256). Metz está persuadido de que la Iglesia – obviamente un tipo de Iglesia de la cual se puede decir que «los poderosos duermen más tranquilos sin ella» (Ib., p. 276) – deba encarnar en el más alto grado esta «memoria peligrosa-liberadora» de Cristo, «precisamente para que no sea acallada de una manera restauradora-romántica la herencia de la moderna histo-

## 722 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

ria de la libertad y para no precipitarse en una idea de progreso regorde-ta y pequeño

burguesa o totalitaria» (Ib., p. 261).

En fin, contra la idea de una sincronización y tendencia a la identificación entre historia y escatología de la salvación e historia profana de la libertad – que para algunos críticos constituiría el resultado inevitable de la teología política – nuestro autor hace notar una vez más que el concepto de «reserva escatológica» evita los opuestos peligros de la identificación pura y simple o de la diferenciación tout court entre los dos órdenes. Puntualizaciones parecidas se encuentran también en un segundo volumen misceláneo titulado Aún sobre “Teología política”; el debate continúa (1972), en el cual Metz, junto a su asistente Kuno Füssel, ofrece un cuadro crítico sintético de aquello que la teología política no quiere ser. Después de haber redefinido la teología política como es-fuerzo «por expresar el mensaje escatológico del cristianismo en relación con la época moderna como figura de la razón crítico-práctica» (trad. ital., Brescia, 1975, p. 55), nuestro autor, examina las diversas «figuras de constitución» de la teología política, repitiendo que ésta no es ni una revisión modernizada de la vieja teología política clásica (Ib., p. 64), ni un «neoclericalismo enmascarado» (Ib.), ni un intento «de poner bajo tutela, y de dominar, a los laicos en la iglesia a través de una “teología del oficio” » (Ib.), ni una «peligrosa neopolitización de teología e iglesia» (Ib., p. 65), ni «una unilateral “teología de la praxis” (Ib.), ni «una apologética puramente exterior del cristianismo con tendencia progresista» (Ib.), ni mucho menos, como escribe Füssel, «una terapia de tratamiento para los cristianos y teólogos frustrados o rebeldes, que en el transtorno político quieren rehacerse una nueva autoconciencia, para consolarse a ellos mismos y a los demás de la pérdida de substancia cristiana o incluso para representar del modo más ostentoso posible la autodisolución de la teología en una época ateística» (Ib., p. 12).

En la primera mitad de los años sesenta, paralelamente al nuevo clima cultural y teológico (caracterizado por la crisis de las perspectivas frankfurtesas y por una mayor atención a los temas del dolor y de la cruz) Metz fue desarrollando cada vez más su teología política en el sentido de una «teología memorial y narrativa de la redención». Particularmente significativos, a este propósito, son Breve apología del narrar (1973) y Redención y emancipación (1973). En el primer trabajo Metz insiste sobre el carácter originariamente narrativo, y no argumentativo, del cristianismo, cuyo dato central está constituido por el recuerdo-narración de la suerte de Jesús de Nazareth: «La cristiandad, entendida como comunidad de creyentes en Jesucristo, no es en primer lugar una Comunidad interpretativa-argumentativa; es más bien una comunidad memorativa-narrativa dominada por una voluntad práctica...» (ahora en La fede nella storia e nella società, trad. ital., Brescia, 1978, p. 206). En

DE MOLTSMANN A PANNENBERG 723

el segundo trabajo Metz efectúa un análisis crítico del concepto cristiano de «redención» y del moderno de «emancipación» sacando a la luz el carácter global – y no «dividido en dos partes y abstracto» – de la salvación cristiana, la cual no concierne solamente a la opresión social y política, sino que abarca la historia del sufrimiento en su totalidad, afrontando también cuestiones «últimas» como la perfección, la culpa y la muerte» (ahora en La fede, etc., cit., ps, 117-32).

En una fase más reciente de su pensamiento, Metz ha expuesto el «esquema proyectual» y la constelación temático-categorial de una «teología fundamentalmente práctica», basada sobre conceptos de praxis y de sujeto. Persuadido de que «la conversión a la primacía de la praxis acaecida en el ámbito de la filosofía (Kant, Iluminismo, Marx) se debe considerar como la verdadera revolución copernicana de la misma y que por lo tanto debería ser de importancia decisiva no simplemente

resolver el problema constitutivo de la razón teológica “más acá del idealismo”, sino realizar el intento de hacer teología y permanecer “más allá del idealismo” (Ib., p. 60), Metz insiste en que «la idea cristiana de Dios es de por sí una idea práctica. Dios no puede ser pensado de ningún modo sin que este pensamiento irrite y ofenda a los intereses inmediatos de quien trata de pensarlo» (Ib., ps. 57-58). Al mismo tiempo, contra las diversas teologías «a-sujetuales» pasadas y presentes, Metz considera ya ineludibles los interrogantes «¿quién hace teología? ¿y dónde? (y por lo tanto: “¿con quién?” y “¿en interés de quién?”, y por lo tanto: “¿para quién?”)» (Ib., p. 66) – para evitar la acritica y vieja identificación entre sujeto religioso y sujeto burgués (o «centroeuropeo») y demoler «aquel prejuicio influyente como ningún otro en la praxis teológica eclesial, según el cual la dirección teológica es siempre “justa” a condición de que de ella despierte una orientación política más o menos de derecha, o en cualquier caso conservadora» (Ib., p. 54). Defender las ideas de praxis y de sujeto significa, en cambio, situarse en una óptica crítico-revolucionaria que busca una «solidaria subjetivificación de todos» (Ib., p. 81), o sea realizar una «opción por el poder-ser-sujetos y deber-llegar-a-ser sujetos de todos los hombres» (Ib., p. 75). Una fe de este tipo comparte obviamente el interés marxista-socialista por los marginados y los oprimidos y se contrapone a una «apatizante» civilización científico-técnica en la cual teóricamente ya se anticipan la «muerte del sujeto», la descomposición del lenguaje y la parálisis de la historia (Ib., p. 82). Sin embargo, aunque también ella mira «desde el punto de vista de los vencedores y de las víctimas el teatro mundial de la historia» (Ib., p. 129), la fe memorativa-narrante de Metz interroga críticamente al materialismo histórico-dialéctico, preguntándole «donde tiene su fundamento la motivación o la lucha histórica para la justicia universal y por el solidario ser-sujeto de todos, y si la dialéctica de la

#### 724 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

libertad, que en definitiva esperamos de la naturaleza, o sea de la materia, no tiene quizás un fundamento más débil que cualquier religión» (Ib., ps. 82-83). Además, la fe en el Dios de los vivos y de los muertos interroga al marxismo y a las diversas teorías post-teológicas modernas, preguntándose si, y hasta qué punto, no han simplemente «partido por la mitad» la historia, refiriendo la justicia universal sólo a las generaciones futuras, y no a los muertos, no a las víctimas de ayer, que también pertenecen con igual derecho a la comunidad solidaria universal; «Y no obstante, olvidar o desechar como un pensamiento incómodo este problema de la vida de los muertos es intrínsecamente inhumano. Quiere decir, en efecto, olvidar los dolores del pasado, hacer remoción y resignarnos descuidadamente a su absurdidad. A fin de cuentas, el bienestar de los nietos no trae remedio alguno a las penas de los abuelos, así como no hay progreso social que borre la injusticia padecida por los muertos. Si seguimos dejándonos subyugar por el absurdo de la muerte y de los muertos, al final ni tan siquiera nos quedará para los vivos un banal prometer...» (Ib., p. 83). Al mismo tiempo, contra cierto pensamiento marxista afectado de estribismo, nuestro autor advierte que la batalla por la sujetivificación de todos «no se opone sólo al feudalismo y al capitalismo; se opone a cualquier opresión y a cualquier institucionalización del odio» (La fede, etc., p. 75). En efecto, ya en Redención y emancipación Metz había escrito que «la historia de la revolución puede degenerar en una nueva historia de violencia y opresión», dando origen a «nuevas historias del padecer» para las cuales vale la frase de Bloch: «En el ciudadano de la Revolución francesa anidaba el burgués; Dios nos guarde de aquello que anida en el camarada» (La fede, etc., p. 119; la frase de Bloch se encuentra en Spuren, Frankfurt dM., 1959, p. 30).

1004. METZ: EL DESENMASCARAMIENTO DEL ENGAÑO DEL «PUERCOESPÍN TEOLÓGICO», O SEA LA POLÉMICA CONTRA EL MITO IDEALÍSTICO DE LA «IDENTIDAD ASEGURADORA».

La teología política de Metz parte del presupuesto de que la identidad humana y cristiana del hombre no es un dato ontológico garantizado a priori, sino una libre y arriesgada empresa histórica, por verificarse en el espacio de la sociedad. Una de las ejemplificaciones más originales de este punto de vista – que constituye el auténtico hilo conductor de las meditaciones de Metz y el punto de mayor discrepancia de su pensamiento en relación con las teologías tradicionales – hay que buscarlo, a nuestro parecer, en la «historia del puercoespín», este es, en un gracioso cuento de los hermanos Grimm del cual, nuestro autor, a ofrecido una eficaz reinterpretación filosófica y teológica.

DE MOLTSMANN A PANNENBERG 725

En dos párrafos de ¿Cristianismo transcendental-idealístico o narrativo-práctico? La teología frente a la crisis de identidad del cristianismo actual, titulados respectivamente: «un cuento – para leer anti-frácticamente» y «Desenmascaramiento del embrollo del puercoespín, o sea: crítica de las versiones transcendental-idealísticas de la identidad aseguradora», Metz, después de haberse referido a la insostenibilidad de las interpretaciones «idealísticas» del cristianismo y de la identidad cristiana, escribe: «Para aclarar esta intención crítica, quisiera recordar un cuento que es uno de los más conocidos y preferidos por nosotros: el cuento de la liebre y del erizo, más precisamente la historia de aquel “puercoespín” de las patas torcidas pero más listo que el hambre, que el domingo por la mañana se va de paseo por el campo y a la liebre, que aún una vez más le toma el pelo por sus “piernas torcidas” le propone, en un abrir y cerrar de ojos, una carrera entre los surcos de los barbechos, y después, antes de que empiece la carrera, se vuelve a casa para desayunar, dice, porque con el estómago vacío no sabría correr bien..., en realidad para llevar consigo a la señora Erizo, “que, como todos saben, tiene el mismísimo aspecto que su marido”, y para colocarla en el extremo superior del surco, mientras él toma posición en el inferior al lado de la liebre para dar inicio a la carrera. Como es sabido, la liebre cae de cuatro patas en la trampa puesta por el puercoespín: corre y corre en su surco para alcanzar al erizo que, de una parte o de otra, “está siempre allá”, y al final la pobre liebre corre tanto y tanto arriba y abajo por el campo que acaba muriendo de agotamiento» (La fede, etc. cit., página 157).

Metz pide permiso a los “pequeños”, a los “minusválidos” y a los “lentos” en la vida – en apoyo de aquellos para los que fue escrito el cuento – para poder leer la historia contra sus expectativas, o sea a favor de la liebre, que corre y corre hasta morir en la carrera, mientras el puercoespín gana con un truco que le ahorra la fatiga de correr. La opción a favor de la liebre, aclara nuestro autor, es «la opción de entrar en el campo de la historia, que se puede recorrer sólo en la carrera, en la competición, en el sprint (y en todos los otros modos con que las imágenes de las tradiciones paulinas describen la vida histórico-escatológica de los cristianos» (Ib., p. 158). Al mismo tiempo, la opción implica «el intento de desenmascarar críticamente la seguridad idealística de la amenazada identidad del cristianismo, la cual prescinde de la fuerza salvadora de la identidad que está en la praxis (en el correr)» (Ib.), o sea la estigmatización del engaño del «puercoespín teológico», el cual «garantiza identidad y victoria sin la experiencia de la vida en la carrera (esto es, también sin la experiencia de la amenaza sufrida de la posible derrota)» (Ib.).

Metz diferencia dos formas de «engaño» filosófico-teológico: una de tipo histórico-universal (v. Pannenberg) y otra de tipo transcendental

#### 726 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA DE MOLTSMANN A PANNENBERG

(v. Rahner). Ambas posiciones son tachadas de «idealísticas» y acusadas de «enredar» la historia. En el primer caso, el teólogo actúa substancialmente como la pareja del puercoespín, en cuanto «tiene continuamente a la vista el camino de la historia». En efecto, puesto que se la domina por ambos extremos, no es en efecto necesario recorrerla: «la liebre corre, y el puercoespín se queda sentado, en el engaño de su desdoblamiento, en los puestos de mando y maniobra de la historia universal. La historia se convierte en el movimiento plenamente controlado del espíritu objetivo o de no importa qué otra cosa. Y la teología llega a ser una especie de agencia de información sobre la historia universal...» (Ib.). Tanto es así que el sentido de salvación definitivamente atribuido a la historia no es descubierto propiamente «en la carrera» sino que «se ha entumecido en una determinación reflexiva, que no quiere ser molestada por miedos históricos colectivos y amenazadores, catastróficas pérdidas de sentido, y que por lo tanto no tiene necesidad tampoco de una esperanza que se traduzca en espera» (Ib.). También en el segundo caso, o sea en el de la interpretación transcendental – que intenta anclar la identidad histórica de la fe cristiana «en una estructura antropológica fundamental del hombre, en consecuencia de la cual está “ya desde siempre – noles volens – en Dios» (Ib., p. 156) – el teólogo actúa como la familia de erizos: «La liebre corre, los dos puercoespines están “ya siempre allá” : “Ick bün all hier” [Ya estoy aquí] gritan alternativamente el puercoespín y su consorte en el bajo-alemán del cuento. Con su transcendental omnipresencia ellos empujan a la liebre hacia la muerte. Pero a pesar de esto, la amenazada e insegura identidad histórica del cristianismo ¿no se hace aquí transcendentalmente sólida y segura a un alto, demasiado alto precio, o sea al precio de un cambio de identidad y de una tautología? Los dos puercoespines... indican la tautología, así como la liebre corredora la posibilidad de identidad histórica. Aquel “correr” que se puede hacer también tumbados, alcanza, junto a sus peligros, a la identidad segura, y no subrogable transcendentamente con nada. Todo lo demás... acaba conduciendo a la tautología: un puercoespín es como el otro, el inicio es como el fin, el paraíso terrestre como el fin de los tiempos, la creación como el cumplimiento, en el fin se repite el inicio...» (Ib., p. 159). En síntesis, toda transcendentalización del sujeto cristiano corre el riesgo, según Metz, de bloquear la lucha histórica de los cristianos por el triunfo concreto – en la praxis – de la identidad cristiana. 1005. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA: DEL CONCILIO VATICANO II A MEDELLÍN.

727

Otro filón central de la reflexión cristiana actual – que forma uno de los capítulos más creadores, pero también más discutidos, de la teología de nuestro siglo – está representado por la llamada teología de la liberación latinoamericana.

Entre los precedentes inmediatos de dicho movimiento teológico – que encuentra su «prehistoria» en la primera evangelización de las Indias por parte de hombres como Pedro de Córdoba, Antonio Montesinos, Bartolomé de las Casas, y su «presupuesto contextual» en la «situación histórica de dependencia y de dominio en que se encuentran los países del Tercer Mundo» (H. Assmann, *Opresión, Liberación: Desafío a los*

cristianos, Montevideo, 1971, p. 50) – está ante todo, por lo menos por lo que se refiere al amplio sector católico de Sudamérica, el Concilio Vaticano II. En efecto, aunque este último «no ha aportado soluciones inmediatas a los problemas de la América Latina, por lo menos ha permitido la creatividad teológica», tras la estela del principio según el cual «La Gaudium et spes deberá ser encarnada en cada contexto» (B. Chenu, *Teologie cristiana dei terzi mondi*, París, 1987, trad. ital., Brescia, 1988, p. 28). Tanto es así que inmediatamente después de la conclusión de Vaticano II, el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) organizó encuentros y creó institutos para traducir enseguida las reformas auspiciadas por el Concilio y, a continuación, por la *Populorum Progressio* de Pablo IV (1967). El más importante de estos encuentros es el de Medellín, en agosto de 1968, sobre el tema: «La iglesia en la actual transformación de la América Latina a la luz del Concilio». Un encuentro que «ha sido para América Latina lo que el Vaticano II fue en particular para Occidente» (B. Chenu, *ob. cit.*, p. 31).

La teología de la liberación – cuyo primer esbozo explícito se remonta a una conferencia de Gustavo Gutiérrez, pronunciada en Chimbote (Perú) en julio de 1968 – de hecho nace antes, y no después, de Medellín. Sin embargo, el simposium del CELAM (aún no utilizando la expresión técnica “teología de la liberación”) puede ser considerado históricamente\* como una especie de «bautismo oficial» y de «caja de resonancia» de las nuevas ideas: «Podemos afirmar que la idea de liberación y la teología de la liberación adquirieron un estatuto eclesial en la conferencia de Medellín» (S. GAut.EA, *La teología de la liberación después de Puebla*, Santiago de Chile, 1979, trad. ital., Brescia, 1979, p. 22); «La explicitación de una teología de la liberación comienza sobre todo después de Medellín» (H. AssMANN, *Teología de la praxis de liberación*, trad. ital., Assis, 1974, p. 19). En efecto, aquello que caracteriza a Medellín (cuyos documentos, como observa Enrique Dussel, fueron

## 17 728 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

dados a conocer antes de ser definitivamente aprobados por Roma) es, ante todo, la asunción del punto de vista de los marginados: «El mundo de la Gaudium et spes, en Medellín, llega a ser el mundo de los pobres y de los oprimidos» (B. Chenu, *ob. cit.*, p. 30).

A este propósito, los actos de Medellín, como los de Puebla (1979), que han «confirmado» substancialmente los puntos de vista de Medellín (cfr. S. Galilea, *ob. cit.*, ps. 30-31), hablan de modo duro y claro: el pueblo vive en la explotación, en la marginación, en la dependencia interna y externa (Medellín, doc. Giustizia 1,2; doc. Pace, 1-13; Puebla, 17 y sgs.); la distancia entre ricos y pobres es cada vez más insultante y anticristiana (Puebla, 18); los derechos humanos, sobre todo para los más débiles, son violados diariamente (Puebla, 23 y sgs.; 1023 y sgs.); la sociedad es presa de una situación de violencia institucionalizada (Medellín, doc. Pace, 16) y de pecado social (Puebla, 17), que tiene su causa y su raíz estructural en un tipo de economía y de organización política señalada por el dominio de minorías privilegiadas y de intereses internacionales (Puebla, 19). De ahí la necesidad de una nueva relación fe-justicia (Medellín, doc. Giustizia, 3-5) y de una renovada elección preferencial de la Iglesia en favor de los pobres (Medellín, doc. Poverta, 5 y sgs.), a imitación de la elección hecha por Jesús en su vida terrenal (Medellín, doc. Poverta, 7).

Estas declaraciones muestran cómo la conferencia episcopal de Medellín, aun partiendo del Concilio Vaticano II, ha ido más allá del Concilio, separándose de él en algunos puntos fundamentales, que Gustavo Gutiérrez ha sintetizado de este modo: «El Vaticano II habla del subdesarrollo de los pueblos partiendo de los países desarrollados y en función de lo que estos últimos deben ser los primeros en hacer; Medellín trata de ver el problema partiendo de los países pobres: por esto los define como pueblos sometidos a un nuevo tipo de colonialismo. El Vaticano II habla de una iglesia en el mundo que describe con la tendencia a mitigar los conflictos; Medellín demuestra que el mundo actual en el cual la iglesia latinoamericana debe estar presente se encuentra en pleno proceso revolucionario. El Vaticano traza las grandes líneas de una renovación de la Iglesia; Medellín indica las normas para una transformación de la iglesia en función de su presencia en un continente de miseria y de injusticia» (Teología de la liberación, Lima, 1971, trad. ital., Brescia, 1972, 4ª edic. 1981, ps. 132-33). En otras palabras, mientras la *Gaudium et Spes* «hace una descripción demasiado eirénica de la situación de la humanidad, lija las aristas, suaviza los contrastes, evita los aspectos más conflictivos, rehúye las formas más agudas de los choques entre clases sociales y entre países» (Ib., p. 43), Medellín denuncia por entero la conflictividad concreta de la cual sufren los pueblos y las masas explotadas del Tercer Mundo.

DE MOLTMANN A PANNENBERG 729

Después de Medellín se han multiplicado en toda América Latina los encuentros y los simposios teológicos sobre el tema de la «liberación» (en Bogotá, en Buenos Aires, en Ciudad Juárez, en Oruro, etc.). Paralelamente han empezado a florecer y a circular, en número cada vez mayor, escritos de teología de la liberación: «Muchos de estos escritos eran de carácter más bien ocasional, sin pretensiones de profundidad teológica. Su ocasionalidad hizo que bien pronto perdieran importancia. Pero las solicitudes de una “teología de la liberación” se intensificaba partiendo de la base...» (H. Assmann, *Teologia della prassi di liberazione*, cit., p. 33). A estas «solicitudes» han respondido los primeros textos orgánicos del nuevo curso teológico: *Hacia una teología de la liberación* (1969) de G. Gutiérrez (que es el texto de la ya mencionada conferencia de Chimbote); *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos* (mayo de 1971) de Hugo Assmann; *Teología de la liberación. Perspectivas* (diciembre de 1971) de G. Gutiérrez (que representa una especie de carta fundacional o de manifiesto programático del nuevo planteamiento teológico); *Jesucristo Liberador* (1972) de Leonardo Boff; *Teología desde la praxis de la liberación* (1973) de H. Assmann.

Estos tres autores, «extremadamente cercanos a nivel de método utilizado y de objetivo perseguido» (B. CHEWU, ob. cit., p. 35) no son más que la punta emergente de un grupo interconfesional más amplio que comprende a José Míguez-Bonino, Ruben Alves, Leonardo Boff, Juan-Luis Segundo, Enrique Dussel, Gonzalo Arroyo, Segundo Galilea, etc. De todos estos estudiosos los más conocidos y eminentes son sin duda Gutiérrez y Assmann. En efecto, si el primero (nacido en Perú en el año 1928) puede ser considerado como el «plasmador, el formulador en lenguaje simple, expresivo y sobrio, de las instituciones fundamentales de esta teología... que no inventa él, sino que la recoge de su inmersión pasional en los movimientos cristianos» (A. A. Bolado, *Introduzione a Fede e cambiamento sociale in America Latina*, Assis, 1975, ps. 23-24); el segundo (nacido en Brasil en 1933) puede ser considerado como uno de los más cualificados teóricos de la nueva teología y uno de sus más lúcidos divulgadores.

La teología de la liberación hospeda en sí misma bastantes y diversificadas

tendencias. Tanto es así que hablando en singular de teología de la liberación se da por supuesto siempre el plural teologías de la liberación. Sin embargo, respecto a la producción teológica corriente, fruto de elaboraciones individuales, las teologías de la liberación tienen un carácter más marcadamente coral, en el sentido de que cada uno de los teólogos tiende a ser «portavoz» de un movimiento colectivo más amplio en el cual él participa. Tanto es así que en Europa no nos damos bastante cuenta de cómo esta teología no es «fruto de un discurso universitario, sino expresión de un movimiento eclesial y político de base que cuenta

II,

## 730 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

con la adhesión de miles de religiosos, sacerdotes, laicos...» (E. DussEr., Sobre la historia de la teología en América Latina, en Liberación y cautiverio, México, 1976, p. 57, nota 65). Esto explica por qué en la teología de la liberación, más allá de las discrepancias, tienden a prevalecer o son mayores «los consensos, las coincidencias y las convergencias de posición» (S. GAULEA, ob. cit., p. II).

Entre los diferentes puntos en común, que en este lugar son aquellos que más nos interesan, encontramos: 1) el tema general de la «liberación» (en antítesis a la ideología del «desarrollo»); 2) el nuevo modo de hacer teología y de concebir el sujeto de la misma; 3) el distanciamiento crítico frente a las teologías del «mundo rico» (europeo y estadounidense).

### 1006. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINO-AMERICANA: LIBERACIÓN, PRAXIS Y VERDAD.

La categoría dominante del nuevo proyecto teológico sudamericano – la de la «liberación» – es el correlato de la noción de «dependencia» y contiene una explícita referencia polémica a la ideología del “desarrollo” (cfr. H. Assmann, Teología de la praxis de liberazione, cit., p. 19).

La estrategia del desarrollo o desarrollismo, muy en boga en los años sesenta, partía de la presuposición de que la causa principal de las desgracias de la América Latina era el «subdesarrollo», o sea el general atraso económico de sudamérica. En consecuencia, los teóricos del “desarrollismo” pensaban que la terapia social de la pobreza necesitaba de un empuje acelerado del proceso de «modernización», que se conseguiría a través de una consistente aportación de capitales y técnicas donadas por las economías «fuertes» a las «débiles». Tanto es así que Kennedy, en el marco de la estrategia de «contención» del ejemplo cubano, había dado vida a la Alianza para el progreso (1961), comprometiéndose a suministrar, en el curso de diez años, veinte mil millones de dólares a los estados de América Latina, que inicialmente había acogido con entusiasmo el plan de los Estados Unidos. Sin embargo, después del asesinato del presidente de los USA, la Alianza, había entrado en crisis, acabando por configurarse, a los ojos de los sudamericanos, como una fraudulenta “maniobra” económica y política del Norte en perjuicio del Sur. Al mismo tiempo se había perdido la confianza en la teología «desarrollista». El subdesarrollo aparecía ahora como el efecto necesario o el sub-producto inevitable del desarrollo de los países avanzados (o sea como la cruz de la medalla del tipo de desarrollo puesto en marcha por el capitalismo) y el «desarrollismo» como una simple metáfora ideológica destinada a ocultar el «desarrollo de sub-desarrollo», surgido de la situa-

DE MOLTSMANN A PANNENBERG 731

ción de heterodependencia de los países pobres con respecto a los ricos: «Nos hemos



dado cuenta de que históricamente no somos pueblos “en vías de desarrollo”, sino pueblos obligados al subdesarrollo, porque es-tamos dominados, lo cual es muy diferente» (H. AssMANN «Hacia un discurso unitario sobre la teología de la liberación», en *Religione oppio o strumento di liberazione?*, Milán, 1972, ps. 155-56). Todo esto acabará por favorecer el éxito, en el campo de las ciencias sociales, de los conceptos (marxistas) de «dependencia» y de «revolución» – precisamente mientras el ejemplo de Cuba por un lado y de la guerra de Camilo Torres (muerto en 1966) y de Ernesto “Che” Guevara (muerto en 1967) por otro, servirá como ulterior «excitante» del ánimo sudamericano. En consecuencia, tal como el concepto «desarrollo» ha-bía pasado desde las ciencias sociales a los documentos del magisterio (de Mater et magistra a la *Populorum progressio*), determinando una «teología del desarrollo» y del «progreso» (cfr. R. GtaELr.INI, *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Brescia, 1986, p. 17), también el concepto de liberación, paralelamente al sociológico de dependencia, acabará por entrar en los documentos eclesiales, llegando a ser el eje de referencia de una teología revolucionaria: «El origen histórico del lenguaje de la liberación... empieza a tomar vigor a partir de 1965, cuando empiezan a desenmascarse los modelos de desarrollo en su esencia ideológica neocapitalista. En el fondo de este lenguaje se encuentra de nuevo la experiencia histórica de las verdaderas características del subdesarrollo: una forma de dependencia. Por esto la noción “liberación” es co-relativa a la de “dependencia” » (H. AssMANN, *Teologia della prassi di liberazione*, cit., p. 19). Los teólogos sudamericanos opinan que el término «liberación» expresa «el necesario momento de ruptura que no se puede encontrar en el uso corriente del término desarrollo» (G. GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, cit., p. 34) y es más concreto y veraz – además de más bíblico – que el aún abstracto e ideológico de «libertad»: «La teología europea, incluso la más progresista, continúa ignorando la palabra “liberación”, aunque hable continuamente de “libertad”. Nuestras traducciones de la Biblia, en todos los idiomas, utilizan la palabra “libertad”. Es inútil insistir genéricamente sobre la mentalidad histórica del judeo-cristianismo en oposición al fijismo cósmico del pensamiento griego, si después los términos utilizados en las traducciones de la Biblia son abstractos, ahistóricos, son términos postulados y no palabras situacionales, no palabras-proceso, no palabras-articulación de la praxis...» (H. Assmann, ob. cit., p. 28). Aun pensando con Marx, y contra toda perspectiva esencialista y fijista, que la historia no es «el desarrollo de virtualidades preexistentes en el hombre, sino la conquista de nuevos modos, cualitativamente diversos, de ser hombres» (G. GUTIÉRREZ, Teo-

!

## 732 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

logia della liberazione, cit., p. 41), el concepto latinoamericano quiere ser más comprensivo que el marxista de «revolución», en cuanto se refiere a una liberación integral, y no simplemente material, del hombre. En efecto, Gutiérrez y los otros teólogos conciben el movimiento de liberación como un todo único, articulado en tres momentos distintos, que cubren todo el hombre: el plano socio-político, el plano antropológico-filosófico y el plano teológico: «Al término liberación se le asignan tres niveles de significado: liberación política de los pueblos y de los sectores sociales oprimidos; liberación del hombre en el curso de la historia; liberación del pecado raíz de todo mal...» (H. AssMANN, *Teologia della prassi di liberazione*, cit., p. 39; cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, cit., ps. 46-47).

Como se ha observado varias veces, «la gran novedad de la teología de la liberación no está en el lenguaje o en la temática que adopta, sino en la metodología esto es, en

su modo de hacer teología» (P. Richard, «La raison de notre espérance» en «Spiritus» n. 90, 1983, p. 48). Un modo que se basa ante todo en la tesis de la unión intrínseca entre teología y praxis. Como afirma Gutiérrez, con una fórmula que ha hecho «escuela», la teología de la liberación es una «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe» (Teologia della liberazione, cit., p. 24), o sea «una reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica en relación con la Palabra del Señor acogida y vivida en la fe» (La forza storica dei po-veriz, trad. ital., Brescia, 1981, p. 75). En efecto, la teología se entiende como el acto segundo de un acto primero constituido por una vivencia de la fe y de la acción: «La teología es reflexión, actitud crítica. Primero viene el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es un segundo acto. Se puede decir de la teología lo que decía Hegel de la filosofía: se levanta sólo al crepúsculo» (Teologia della liberazione, cit., p. 21) ; «La vida, la predicación y el compromiso histórico de la Iglesia serán, para la inteligencia de la fe, un lugar teológico privilegiado» (Ib. ; cursivas nuestras).

Precisamente por ser una «teología de la fe que actúa» (H. Assmann), una teología desde y sobre, que parte inductivamente de la praxis y re-flexiona sobre la praxis, acompañándola e iluminándola desde dentro, la teología de la liberación (cfr. R. GtaEt.LINt, ob. cit., p. 14) no es de ningún modo una enésima teología del genitivo (como por ejemplo, la teología de las realidades terrestres). Tanto es así que Assmann, para disipar toda ambigüedad a este propósito, evita incluso el genitivo gramatical «teología de la liberación» y habla, como hemos visto, de teología desde la praxis de la liberación, exactamente como otros hablan de «re-flexión teológica en un contexto de liberación», o bien de teología «vivi-da en el interior del compromiso revolucionario» (R. VIDALES, «Gusta-vo Gutiérrez», en Lessico dei teologi del secolo XX, cit., p. 779). En

## DE MOLTSMANN A PANNENBERG 733

síntesis, como escribe Eugenio Bernardini, la teología de la liberación «no es una formulación de una teoría límpida y bien pensada, que, “desde fuera” indica a la praxis de fe el camino correcto hacia el futuro. No es tampoco una teoría que se encarna, en un segundo momento, en la praxis de la fe, y de un modo siempre incompleto, en una cierta medida degradado. La TdL, más simplemente y modestamente, es una reflexión sobre la praxis histórica de liberación a partir del compromiso de esta praxis...» (Comunicare la fede nell'America oppressa. Storia e metodo della Teologia della liberazione, Turín, 1982, ps. 94-95).

En consecuencia, a diferencia de la teología del pasado, que pretendía hacer un discurso meta-temporal y meta-situacional (desconocedor de la presencia del «círculo hermenéutico»), la teología de la liberación aparece bien consciente de su propio enraizamiento histórico-existencial y de la necesidad de leer la Escritura y las fuentes de la tradición no en abstracto, sino a partir de un contexto humano y social determinado. Una convicción que se traduce en una conciencia explícita de la politicidad ineludible de la reflexión sobre la fe. En efecto, precisamente para «no engañarse y engañar a los demás» (G. Gutiérrez, Teologia della liberazione, cit., p. 21), «se exige que la teología tome conciencia de la imposibilidad de evadirse de su conexión con la praxis: cuando lo intenta, quizás en nombre de una objetividad científica desideologizadora, de hecho no lo consigue porque asume, en la evasión, una función ideológica despolitizada. Esta función es eminentemente política, eminentemente conectada con la praxis, pero, en este caso, al servicio del status quo» (H. Assmann, Teologia della prassi di liberazione, cit., ps. 43-44). Todo este discurso presupone un nuevo modo de concebir la relación verdad-praxis.

Mientras que en la teología tradicional, declara Assmann, la verdad «valía por sí misma» (Ib., p. 68) y «existía en sí, en una especie de reino propio» (Ib., ps. 67-68), por lo cual «no podía ser ni invalidada ni con-validada por las falsificaciones o por las verificaciones históricas» (Ib., p. 68), en la teología de la liberación, la fe se define verdadera solamente cuando «se hace verdad», es decir cuando se manifiesta como histórica-mente eficaz para la liberación del hombre (Ib., p. 73). En otros términos, puesto que la verdad no puede ser nunca definida a priori, independientemente de su verificación, se sigue, como escribe Gutiérrez, que «la verdadera ortodoxia es la ortopraxis» (La forza storica dei poveri, cit., p. 75) y que el «decir la verdad», en la medida en que no se apoya sobre «hacer la verdad», se configura como una deshonesto «gratificación substitutiva» cristianamente inaceptable (H. ASSMANN, Teologia della prassi di liberazione, cit., p. 64). Obviamente, la praxis de la que la teología parte, y con la cual verifica (=hace auténtica) la fe, no es una praxis cualquiera, sino, como bien sabemos, una praxis liberadora, esto es, una

i

I,“

## 734 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

praxis que mira a la emancipación de «clases desahuciadas, razas marginadas, culturas despreciadas» (G. GUNÉRREZ, La forza storica dei poveri, cit., ps. 239-40) Utilizando el estudio de Clodovis Boff Teología y práctica (1978), Leonardo Boff ofrece el siguiente retrato de la nueva teología: «La teología de la liberación quiere articular una lectura de la realidad a partir de los pobres e interesada en la liberación de los pobres; en función de esto utiliza las ciencias del hombre y de la sociedad, medita teológicamente y postula acciones pastorales que ayuden el camino de los pobres» (cfr. L. BOFF-C. Boff, Da libertacao. O sentido teológico das libertacoes socio-históricas, voces, Petropolis, 1979, cit. en R. Gi-BELLINI, Ot. cit., p. 21). Como se puede observar, «aquí están evidenciados con toda claridad los cuatro elementos que estructuran el discurso de la teología de la liberación: una opción previa y tres mediaciones. Por mediación se debe entender el complejo de medios (el instrumental) que la teología utiliza para alcanzar su fin» (R. Gibellini, ob. cit., p. 21). En primer lugar, la teología de la liberación implica una opción política, ética y evangélica en favor «de aquellos que están abajo», esto es, de los pobres y de los explotados, considerados como los portadores por excelencia de la liberación de Cristo (contemplado según el modelo, sobre el cual ha insistido Boff, del «Jesucristo Liberador») y como los auténticos sujetos de la teología de la liberación. Gutiérrez habla en efecto de una teología vivida y pensada al «revés de la historia», o sea de una teología elaborada desde la óptica de los oprimidos y de los llamados «anónimos de la historia». En segundo lugar, la teología de la liberación – y en esto reside una de sus mayores novedades metodológicas – utiliza una mediación socio-analítica. En efecto, mientras la teología tradicional había utilizado siempre el instrumental filosófico, la nueva teología intenta servirse de las ciencias sociales: «La razón tiene, particularmente hoy, muchas otras manifestaciones además de la filosofía. Asimismo, hoy se empieza a tener una inteligencia de la fe siguiendo pistas inéditas, como las ciencias sociales, psicológicas y biológicas» (G. GUTIÉRREZ, Teologia della liberazione, cit., p. 14). Todo esto, aun presuponiendo una preeminencia explícita de la mediación socio-analítica (vista por lo general en clave marxista) no implica obviamente una exclusión prejudicial de la filosofía, en cuanto la nueva corriente presupone también – y no podría ser de otro modo – determinados esquemas generales de naturaleza filosófica (sobre el hombre, la sociedad, la historia, etc.).

En tercer lugar, la teología de la liberación utiliza la mediación hermenéutica, o sea la lectura y la interpretación de las Escrituras en conformidad con la praxis y con la mediación socio-analítica (cfr. cuanto se ha dicho más arriba a propósito del «círculo hermenéutico»). En cuarto lugar, la teología de la liberación comporta una mediación práctico-

DE MOLTSMANN A PANNENBERG 735

pastoral, en armonía con la posición socio-analítica y la hermenéutica-escritural. Estos diversos tipos de mediación componen un cuadro articulado capaz de evitar, según los teólogos sudamericanos, el peligro del «reductivismo». En efecto, «si se utiliza sólo la mediación socioanalítica, se caería en el sociologismo; si se utilizara sólo la mediación hermenéutica, se caería en el teologismo; si se utilizara sólo la mediación práctico-pastoral, se caería en el pragmatismo pastoral» (R. GIBER.uw, ob. cit., p. 25). En particular, contra las acusaciones de «sociologismo», Segundo Galilea escribe: «acusar a los teólogos de la liberación de ser “sociologistas”, es un poco acusar a S. Tomás de ser “filosofista”. El peligro de caer en un “sociologismo” existe, y es necesario evitarlo, pero no es mayor que el de los teólogos escolásticos de caer en un “filosofismo” » (La teología della liberazione dopo Puebla, cit., p. 20). Análogamente, definiendo la idea de una «hermenéutica política del evangelio» (Gu-tiér'ez). Los teólogos de la liberación no pretenden «politizar» indebidamente a Cristo, sino recordar a todos que «su mensaje religioso y liberador del pecado posee... una carga histórica, social económica y política», en cuanto su verbo «significó una crítica del poder dominante, de la riqueza injusta, del monopolio del saber» (Ib., p. 67).

#### 1007. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINO-AMERICANA: LA POLÉMICA CON LAS TEOLOGÍAS DEL PRIMER MUNDO Y LOS PROBLEMAS CON ROMA.

A lo largo de los siglos América Latina había vivido substancialmente de una «teología de importación». En efecto, como recuerda E. Dussel, los obispos latinoamericanos no habían podido tomar parte en el Concilio de Trento, porque la Corona española, con la excusa de que ellos debían cumplir con su función en América y que el viaje era demasiado largo, había conseguido obtener una dispensa de Roma (Historia de la Iglesia en América Latina. Colonizaje y Liberación 1492-1973, Barcelona, 1974, p. 219 y sg.). En el Concilio Vaticano I, en cambio, habían participado 65 obispos latinoamericanos, sobre un total de 702 (casi el 9Vo), pero su presencia había sido poco importante (excepto cuando, continúa Dussel, se trató de votar a favor de la infalibilidad pontificia). En el Concilio Vaticano II, los obispos y los expertos latinoamericanos, a pesar de una notable presencia (casi el 22% o de la asamblea) también habían sido poco determinantes: Tanto es así que en aquella ocasión se habló de la iglesia sudamericana como de una «iglesia del silencio».

Con la teología de la liberación tenemos, en cambio, un rechazo explícito del llamado «imperialismo teológico europeo» y la construcción de una teología específicamente latinoamericana, que intenta reivindi-

736 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

car su propia originalidad y diversidad frente a la teología del Primer Mundo. En efecto, las teologías euro-estructurales y las teologías latinoamericanas se mueven en horizontes geográficos y socioculturales disímiles y responden a sollicitaciones ambientales diferentes. Las primeras están elaboradas «en contextos cristianos de

riqueza, de expansión cultural, que parten de mundos "desarrollados" y protagonistas de la historia, que parten del "centro". Sus preocupaciones fundamentales son la secularización, la pérdida de fe y la aguda indiferencia religiosa en un mundo científico e iluminístico, rico y materialístico» (S. GAULEA, ob. cit., p. 18). Las segundas se teorizan «en un contexto cristiano de miseria, de dependencia y de múltiples explotaciones. Sus... preocupaciones fundamentales son la justicia y la liberación de los oprimidos, como parte del anuncio de la fe vivida. Es una teología que parte del mundo de los pobres, de la periferia, y trata de ser su "voz teológica", la perspectiva cristiana de los católicos pobres si ellos pudieran hacer teología» (Ib.). En consecuencia, los «interlocutores» de las dos teologías son bien distintos.

En la que Gibellini define con razón como «una de las páginas más iluminadoras de toda la literatura teológica contemporánea» (ob. cit., p. 28), Gutiérrez ha sintetizado de este modo la diversidad interlocutoria: «Parece que buena parte de la teología contemporánea ha surgido del desafío lanzado por el no creyente. El creyente pone en cuestión nuestro mundo religioso... Bonhoeffer aceptaba el desafío y formulaba incisivamente la pregunta que está en la base de muchos trabajos teológicos actuales: ¿cómo anunciar a Dios en un mundo que ha llegado a ser adulto? Pero en un continente como la América Latina el desafío no viene principalmente del creyente, sino del no hombre, o sea de quien no es reconocido hombre por parte del orden actual imperante: el pobre, el explotado, el que es sistemáticamente y legalmente despojado de su ser hombre, el que apenas sabe lo que es un hombre. El no hombre pone en cuestión, ante todo, no tanto nuestro mundo religioso, cuanto nuestro mundo económico, social, político y cultural; por esto empuja a la transformación revolucionaria de las mismas bases de una sociedad des-humanizadora. Por lo tanto, la pregunta no versará sobre cómo hablar de Dios en un mundo adulto, sino más bien sobre cómo anunciarlo como Padre de un mundo no humano, con las implicaciones que comporta el decir al no hombre que es hijo de Dios» («Prassi di liberazione, teologia e annuncio», en *Concilium* 1974, n. 6, edc. ital., p. 87-88).

Todo esto no excluye la objetiva «consonancia» entre la teología de la liberación y las teologías «progresistas» europeas (como la teología de la esperanza, la teología política y la teología de la revolución). En efecto, aunque no se pueda hablar con rigor de «derivación» de la primera con respecto a las segundas, «es imposible negar un cierto influjo

DE MOLTMANN A PANNENBERG 737

de estas teologías también sobre la "teología de la liberación" latinoamericana» (H. Assw¿N, *Teologia della prassi di liberazione*, cit., p. 79). Obviamente tales «influjo» están «filtrados» críticamente por el punto de vista del específico posicionamiento teórico y metodológico de la teología de la liberación. En efecto, los estudiosos latinoamericanos, aun reconociendo algunas afinidades y convergencias con las teologías progresistas europeas, han marcado polémicamente las distancias con estas últimas, acusando, por ejemplo, a la teología de la esperanza de ser aún «tangencial a la historia» acusando a la teología de la revolución de «abstractismo» y «verbalismo», y subrayando el «alejamiento» de la teología política de objetivos y temas revolucionarios «concretos». En otras palabras, aunque presentándose también bajo la forma de «teología de la praxis», la teología de la liberación, a juicio de sus propios representantes, se diferenciaría de las teologías progresistas del Primer Mundo por ser rigurosamente coherentemente tal, o sea por ser-ella sola-aauténtico acto «segundo» de un concreto acto «primero» de lucha y de compromiso. Aunque reivindicando apasionadamente su propia originalidad y «regionalidad», la teología de la liberación, con todo, no ha renunciado a la pretensión de normativa universal:

«La situación histórica de dependencia y opresión de los dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones de muertos por el hambre y la desnutrición cada año, debe ser el punto de partida de toda teología actual cristiana: de otro modo la teología no sería capaz de situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales, ni siquiera en los países ricos y dominadores. Sus preguntas no serían reales. pasarían al lado del hombre real. Por eso, como observa uno de los participantes en el encuentro de Buenos Aires, “es necesario liberar a la teología de su cinismo” » (H. AssMANN, *Teo-logia della prassi di rivoluzione*, cit., ps. 37-38).

Entre altibajos (han sido numerosos los intentos de «hundirla») la teo-logía de la liberación ha acabado por encontrar seguimiento y consenso en toda la América Latina, y por concretizarse, más allá de los motivos «corales» comunes, en corrientes diversas y políticamente diferenciadas (Manuel Alcalá, en *Théologies des libérations*, París, 1985, llega a diferenciar, por ejemplo, hasta nueve direcciones de teología latinoamericana: espiritual-pastoral, metodológica, sociológica, histórica, política, eclesiológica-popular, cristológica, pedagógica y autocrítica; cfr. B. Che-NU, ob. cit., p. 23). Sin embargo, a partir de los años sesenta, ha sufrido los contragolpes de la situación política general de Sudamérica, y se ha visto constreñida a una especie de cautividad y de éxodo (<

### 738 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tuación de exilio y de esclavitud»). Además, en los años ochenta, las teo-logías de la liberación (y algunos teólogos como L. Boff y Gutiérrez) han suscitado preocupadas intervenciones por parte de las jerarquías vaticanas y del propio Pontífice.

En particular, en la Instrucción sobre algunos aspectos de la «teolo-gía de la liberación» – emanada de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, de la cual es prefecto el cardenal J. Ratzinger, del 6 de agosto de 1983, y publicada el 3 de septiembre de 1984 – se acusa a la teología de la liberación o a algunas manifestaciones de ella, que sin embargo nunca se nombraban explícitamente, de «asunción no crítica de elementos de la ideología marxista» (VI, 10; cfr. La reproducción del texto de la Instrucción en ζ. Vv., *Teologia della liberazione*, Roma, 1985, p. 41) con resultados que se alejan «gravemente» de la fe de la Iglesia (VI, 9; cfr. ob.cit., p. 40). En efecto, sostiene el documento, la naturaleza «totalizante» del marxismo acabaría por imponer su lógica férrea a todos los simpatizantes de él, arrastrando a bastantes teólogos de la liberación «a aceptar un conjunto de posiciones incompatibles con la visión cristiana del hombre» (VIII, 1; cfr. ob. cit., p. 49) como, por ejemplo, el concepto de una Iglesia popular o Iglesia de clase, alternativa a la Iglesia jerárquica oficial (IX, 12-13; cfr. ob. cit., p. 54).

Este ataque de la Congregación, que suscitó reacciones contrapuestas en el interior del catolicismo mundial (con puntos de explícito o mal ocultado rechazo) no equivale, con todo, como se ha dicho a veces, a una indiscriminada exclusión de las teologías de la liberación, sino a una dura «amonestación» sobre sus componentes más extremistas y filo-marxistas. En efecto, como escribe Ratzinger, «precisamente porque no quiere bloquear cuanto de positivo puede haber en los diferentes intentos de reflexión y de acción que se encuentran bajo la denominación de “Teología de la liberación”, la Instrucción no ha recordado obras o escritos determinados, sino que más bien ofrece a todas las comunidades cristianas una serie de criterios para el discernimiento de toda producción teológica pastoral» («Presentazione», en ob. cit., p. 6; cursivas nuestras).

Después de estas intervenciones (que se han concretizado en alguna “imposición de silencio”) los teólogos latinoamericanos han apagado ciertos tonos «revolucionarios» de su discurso, insistiendo en el carácter puramente instrumental (y no ideológico) de

su relación con el marxismo. A diferencia de Assmann – que algún año antes, en una discusión de grupo mantenida en Ginebra en la sede del Consejo Mundial de las Iglesias, había declarado categóricamente: « Yo soy marxista y no puedo ver la realidad de la América Latina, en ninguna otra categoría» (A Symposium on Black Theology and Latin American Theology of Liberation, trad. ital., Teologia dal terzo mondo, Brescia, 1974, p. 117) – Clodovis

DE MOLTMANN A PANNENBERG 739

Boff sostiene por ejemplo, de modo mucho más matizado, que «las co-munidades de base ven el marxismo a partir de la praxis, y por esto ins-tauran una relación instrumental y libre con el marxismo: lo asumen li-bremente como instrumento de clarificación y por esto tienen con él una relación crítico-correctiva... Marx es como un compañero de viaje, que puede ayudar a interpretar su situación de opresión, pero nada más» («Dove va la teologia della liberazione?», Apéndice, R. GtaEr.r.INI, ob. cit., p. 137). Análogamente, Ivo Lorscheiter, en el Sínodo extraordina-rio de 1985, ha precisado que la teología de la liberación «No es una teo-logía que defiende, propaga, justifica la ideología marxista, ni la lucha de clases, ni se reduce a una sociología de la liberación. No es tampoco una teología discutida en círculos paramarxistas» (Vingt ans apres Vati-ca II. Synode extraordinaire, trad. ital., «Teologia della liberazione» en Il Regno-Documenti 3/1986, ps. 95-96).

Todo esto no quita que la teología de la liberación – más allá de todo obstáculo o amonestación – haya seguido creyendo profundamente en sí misma. En un reciente artículo sobre «Concilium», Leonardo Boff, después de haberse preguntado «¿qué contribución ha aportado la teo-logía de la liberación a la teología en general?» ha respondido con una se-rie de tesis. En primer lugar, argumenta Boff, la teología de la libera-ción ha tenido «el mérito de situar a los pobres, su pasión y su causa, en el centro de la reflexión» («Che cosa sono le teologie del terzo mon-do?» en Concilium, n. 5, 1988; edi. ital., p. 3). En segundo lugar, «ha recuperado el carácter revolucionario del cristianismo. Lo ha liberado de la cautividad a la cual lo ha sometido el capitalismo, en función de sustento del orden por él creado, profundamente desfavorable a los po-bres. Además ha arrancado al marxismo el monopolio de la idea de trans-formación social. En nombre de la vida y de Jesucristo Liberador, igle-sias enteras asumen ahora una actitud de protesta contra las opresiones sociales y de inserción en los movimientos de liberación, sacando así a la luz la dimensión liberadora de la fe» (Ib.). En tercer lugar, le ha toca-do a esta teología el «hacer de la praxis co¿creta y de las cuestiones eco-nómicas, políticas, sociales e ideológicas del pueblo, otros tantos obje-tos de reflexión teológica», garantizando al mismo tiempo «la teologicidad misma de la teología, puesto que las ciencias sociales no entran en la cons-titución formal de la teología, sino que son condiciones de comprensión en orden a la eficacia histórica de la fe, que sigue siendo el objetivo de la teología» (Ib., ps. 33-34). En cuarto lugar, la teología de la liberación «ha definido otro lugar de elaboración teológica, menos confinado en la academia... El sujeto de la teología no es principalmente el teólogo individual, sino la comunidad que colabora con sus problemas, con sus soluc!ones, sus acciones y reflexiones, asumidas y profundizadas por el teólogo» (Ib., p. 34). En quinto lugar, la teología de la liberación reeu-

i i

740 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

pera «el carácter evangelizador que debería tener toda reflexión crsitia-na. Ésta debería llevar una buena nueva de liberación y de esperanza a las personas...» (Ib.). En

fin, después de haber observado que la teología de la liberación es una teología «perseguida», en cuanto «en la sociedad dominante es acusada de marxismo y de fomentar la lucha de clases» (Ib.), Boff ofrece una definición sintética de la teología de la liberación, afirmando que «representa por primera vez en la historia eclesial el grito articulado por los oprimidos que desde la periferia levantan su voz hacia el centro» (Ib., p. 35).

Otra forma de teología de la liberación, que se ha desarrollado contemporáneamente a la latinoamericana, es la teología negra.

#### 1008. LA TEOLOGÍA NEGRA DE LA LIBERACIÓN: PREMISAS HISTÓRICAS Y SOCIALES.

«Un nuevo espectro – escribía hace algunos años Moltmann – se mueve en las sociedades blancas y hace inseguros a los teólogos. Se llama “teología negra”. Después de los socialistas que han discutido críticamente el puesto que la teología cristiana ocupa en la sociedad capitalista, les toca ahora a los negros, oprimidos por la colonización y por la esclavitud, que denuncian nuestra teología como “teología blanca”, porque está condicionada e influenciada por la situación determinada por el predominio blanco en el mundo» (Warum “shwarze Theologie” Einführung, en «Evangelische Theologie» 1/1974, 1; cfr. R. GtaELuNI, Prospettive di teologia nera, en Aa. Vv., Teologia nera, Brescia, 1978, página 5).

La teología negra (Blak Theologie) nace en los Estados Unidos, al acabar los años sesenta, en el contexto de aquel estado de segregación racial de la gente de color, del cual el «gueto» es aún ahora símbolo social territorial: «El gueto se parece a una ciudad bombardeada, con edificios quemados y cristales rotos, y un barrio-descarga, con montones de escombros y basura. El Negro que allí vive, desde su juventud ha conocido de todo, desde la droga a la prostitución, del desempleo al robo. El gueto es sobre todo el lugar del embrutecimiento y de la desesperación. Allí se vive aquello que Gilbert Varet ha llamado “la geografía cerrada de lo inexorable”, el aprisionamiento en el círculo vicioso de la pobreza del cual es extremadamente difícil salir» (B. CHENV, Teologie cristiana dei terzi mondi, cit., p. 83). Aunque hunde sus raíces históricas en un proceso secular de opresión – caracterizado antes por la esclavitud y después por la discriminación – la teología negra encuentra sus antecedentes inmediatos a sus estímulos directos en el doble contexto de la lucha por los derechos civiles llevada a cabo por la estrategia integracionista

DE MOLTSMANN A PANNENBERG 741

de Martin Luther King jr. y por la constitución de un movimiento separatista negro encarnado principalmente por el «Poder Negro» (Black Power) y por el grupo radical de los «Panteras Negras» (Black Panther Party).

De la «atmósfera» peculiar subyacente a estos movimientos activos, sobre todo después del asesinato de King (1968) a manos de un racista blanco, son un documento emblemático los sermones religiosos del pastor negro Albert Cleage, recogidos en el volumen *The Black Messiah* (Nueva York, 1968). En uno de ellos se lee: «La otra noche vi en la televisión los Gospel Singers de Clara Ward que cantaban en un night club de Las Vegas. Cantaban las canciones que nuestro pueblo ha cantado en sus sufrimientos y miserias, y los blancos se divertían. Cuando los babilonios decían a los judíos en cautividad... “Cantadnos las canciones de Sión, divertidnos, nos gustan vuestras canciones”, ¿qué repondían los hebreos? “¿Cómo podemos cantar las canciones del Señor en tierra extraña...?” ¿Sabéis cual es la diferencia? Los antiguos hebreos tenían una dignidad, pero sabéis bien que el espectáculo de los Ward Singers



en Las Vegas no aumentaba ciertamente el respeto que los blancos tienen por todos nosotros. Los blancos saben que los Spirituals eran cantos religiosos, que mientras nacían aquellas canciones las mujeres negras eran violadas, y sus hijos llevados lejos y vendidos como esclavos, y los hombres eran azotados y asesinados. Al oír cantar en un espectáculo aquellas canciones decían: “Esta gente no tiene dignidad” y su opinión sobre nosotros empeoraba... No hagáis de payasos para divertir a los blancos» (trad. ital., *Il Messia nero*, Bari, 1969, ps. 41-42). En otro, Cleage dice: «Os lo repito, no podéis amar a todos; lo habéis probado y os habéis sentido culpables porque no lo habéis conseguido, pero no debéis sentirnos culpables. Nadie puede amar a todos. El blanco no os ama; no os sintáis culpables si no lo amáis... Debemos preocuparnos por la justicia, no del amor» (Ib., ps. 80-81).

La teología negra, entendida como «elaboración teológica de la lucha por el Poder Negro» (B. Chenu, ob. cit., p. 96) encuentra su primera formulación sistemática en *Black Theologie and Black Power* (1969) de J. Cone, y su primera declaración oficial en el documento aprobado en Atlanta algunos meses más tarde, el 13 de junio de 1969, por parte de la NCBC (National Committee of Black Churchmen). En él se declara entre otras cosas: «Los Negros afirman que ellos existen. Esta afirmación ellos la viven en primer lugar a través de la experiencia que tienen de ser negros en medio de una sociedad americana que les es hostil. La teología negra no es el don del evangelio transmitido por los cristianos a unos esclavos; se trata más bien de la reapropiación, por parte de esclavos negros, del evangelio que ellos han recibido de sus opresores blancos... (trad. ital., en ζ. Vv., *Teologia nera*, cit., p. 7).

i

#### 742 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

#### 1009. CONE: EL DIOS DE LOS OPRIMIDOS.

El promotor y la figura más notable de la teología negra es JAMES Hal Cone. Nacido en Fordyce (Arkansas) en el año 1938 y profesor de teología en el Union Theological Seminary de Nueva York, Cone ha expuesto su punto de vista en diversos ensayos y artículos. Entre sus principales escritos recordamos: *Black Theology and Black Power* (1969), *A Black Theology of Liberation* (1970) del cual él afirma: «Aquí el tema de la liberación tiene la función de principio organizador de una teología sistemática y el libro es el primero en hacer esto (La teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez fue publicada en Lima en 1971)» (en ζ. Vv., *Teologia nera*, cit., p. 43; cursivas nuestras); *The Spirituals and the Blues: An Interpretation* (1972); *God of the Oppressed* (1975), que es la expresión más madura y completa de su pensamiento. Otros nombres pertenecientes a la teología negra estadounidense son Major J. Jones y J. Deotis Roberts.

Según Cone, la teología cristiana no es un genérico hablar de Dios, sino un específico «discurso sobre la actividad liberadora de Dios en el mundo» (*Teologie cristiana come teologie della liberazione*, en Aa. Vv., *Teologia nera*, cit., p. 42; cfr. *Il Dio degli oppressi*, trad. ital., Brescia, 1978, p. 22). Más precisamente, es «un estudio racional de la presencia de Dios en el mundo a la luz de la situación existencial de una comunidad oprimida, mediante el cual las energías de liberación se ponen en relación con la substancia del evangelio, que es Jesucristo» (*A Black Theology of Liberation*, trad. ital., *Teologia nera della liberazione y Black Power*, Turín, 1973, p. 61; en el texto original la frase está en cursivas). Cone está persuadido de que la «fuente» primaria de este modo de entender la teología es la Escritura. Tanto es así que a la objeción según la cual «Los puntos de vista sobre la Escritura son más o menos tantos como los teólogos», Cone, defendiendo su «principio hermenéutico», responde que, se diga lo que se diga sobre la Biblia, es innegable que en primer lugar y ante todo es

la historia de una liberación en acto: «En el Viejo Testamento el tema de la liberación se sitúa en el centro de la visión hebrea de Dios. A través de la historia de Israel, Dios se hace co-nocer como aquel que actúa en la historia para la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud. Este es el significado del éxodo de Egipto, de la alianza de Sinaí, de la conquista y de la organización de Palestina, de la unidad del reino y de sus divisiones, de la aparición de grandes pro-fetas y del segundo éxodo de Babilonia». Por cuanto se refiere al Nuevo Testamento, «La cruz de Jesús no es más que la expresión de la volun-tad de Dios de estar con los pobres y ser con ellos. La resurrección signi-fica que Dios ha alcanzado la victoria sobre la opresión de modo que los pobres no deberán ser ya esclavos. Esto vale no sólo para la “casa

#### DE MOLTMANN A PANNENBERG 743

de Israel” sino para todos los desheredados de la tierra. La encarnación es simplemente Dios que carga sobre su ser divino el sufrimiento y la hu-millación humana. La resurrección es la victoria divina sobre el sufri-miento, la concesión de la libertad a todos aquellos que son débiles e in-defensos» (Teologia cristiana come teologia di liberazione, cit., p. 45).

En consecuencia, todo punto de vista que ignore a Dios como libera-dor de los oprimidos resulta «no válido y por lo tanto herético» (Il Dio degli oppressi, cit., p. 14), esto es, una «distorsión ideológica del men-saje evangélico» (Teologia cristiana come teologia di liberazione, cit., p. 45) 'destinada a iniciar una «teología del Anticristo» (Il Dio degli op-pressi, cit., p. 16). Tal es en efecto el caso de los blancos, los cuales, portadores de un counterfeit Christianity por antonomasia (o sea de un cristianismo falseado y corroído en sus raíces) han seguido haciendo du-rante siglos una teología desde una óptica racista. En particular, la teo-logía americana ha sido fundamentalmente «una teología del opresor blanco, que ha dado una sanción religiosa al genocidio de los indios y a la esclavitud de los negros» (Teologia della liberazione y Black Power, cit., p. 65). Tanto es así que durante el período de la esclavitud los teólo-gos o han ignorado por lo común la esclavitud como cuestión teológica o la han justificado por lo común como aquel teólogo (Cotton Mather) que pedía a los blancos «que enseñaran a sus esclavos “que es Dios quien los ha querido servidores, y que ellos sirven a Jesucristo mientras traba-jan para sus dueños” » (Il Dio degli oppressi, cit., p. 75).

Todo esto explica por qué la teología negra empieza «con un agrio ata-que a la identidad blanca, o a la religión blanca, a la teología blanca, comprobándose el viejo dicho: uno se dispone sólo oponiéndose» (B. Chenu, ob. cit., ps. 11-12) y por qué es por esencia una contra-teología o una teología de contraataque, dirigida a demostrar que la de los teólo-gos tradicionales no es la objetividad, sino solamente la objetividad blan-ca. Por estos caracteres suyos, la teología negra persigue el objeto preci-so de «crear una nueva comprensión de la dignidad negra en medio del pueblo negro y de dar a este pueblo la fuerza necesaria para destruir el racismo blanco» (Black Theology and Black Power, Nueva York, 1969, p. 117) ; «Conciencia negra significa rechazar la definición del ser dada por el opresor blanco a través de la recuperación del ser negro histórico que está en antítesis con todo aquello que es blanco» (Conscienza nera e chiesa nera, cit., p. 296). Esta conciencia hunde sus raíces en el más amplio contexto de la historia de la cultura del pueblo negro: «Nuestro presente se define por el ser de nuestro padres, por aquello que dijeron e hicieron en una sociedad blanca racista. Sólo escuchando las respues-tas de nuestros padres a las imposiciones de los blancos sobre su existen-cia nosotros podremos llegar a saber cuáles deberían ser nuestras respues-tas a la gente blanca que siguen afirmando la

inferioridad del ser negro»

i

l

744 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

(Ib.). Desde este punto de vista adquieren particular importancia aquellas experiencias musicales de Dios» que son los cantos religiosos populares de los Negro spirituals – a los cuales Cone, como se ha visto, ha dedicado un estudio específico, considerándolos como música social, política y teológica en la cual se expresa «una rebelión artística contra la desazonadora ausencia de amor en la cultura occidental» y una fe inquebrantable en el Espíritu liberador de Dios» (The Spirituals and the Blues: An Interpretation, Nueva York, 1972, p. 6).

Esta reivindicación apasionada, por parte de Cone, de la fuerza del pasado y de la tradición, además de poseer un significado interno a la teología negra, tiene también un valor político contra aquellos modos de pensar – que en USA han tenido una cierta difusión – según los cuales «el negro es solamente un americano y nada más», en cuanto él, como ha escrito Arnold Toynbee, habría llegado a América desnudo tanto espiritualmente como físicamente» y por lo tanto no tendría valores ni cultura que salvaguardar y proteger. Rechazando este lugar común de la historiografía blanca y definiendo el punto de vista de los Black Studies – de los cuales el sociólogo y teólogo negro Joseph Washington, con el volumen Black Religion. The Negro and Christianity in the United States (1964) había sido precursor – nuestro autor insiste en cambio en la peculiaridad y riqueza de la cultura y de la religión negra, concebida como matriz y trasfondo de la teología negra, que en este punto tiende globalmente a configurarse como una reflexión negra sobre la experiencia negra dirigida a la liberación definitiva de la gente negra.

El ataque frontal a la cultura blanca y el slogan según el cual Dios no sólo está de parte de los negros y de los oprimidos, sino él mismo es, en Cristo, «el Negro» y el «oprimido» – hasta el punto de que «¡en la América del siglo xx, Cristo significa Poder negro!» y el blanco «el Anticristo» – puede parecer, y de hecho ha parecido, una forma de racismo al revés o de racismo negro. Según algunos el pecado original de la teología negra consistiría, en efecto, en su llamativa «unilateralidad». Cone ha respondido a estos ataques declarando que una teología racial (y no racista) tiene por fuerza que ser unilateral, porque unilateral es en primer lugar la sociedad blanca, que oprime a la negra: «Ante todo, en una situación revolucionaria nunca puede haber solamente una teología. Habrá siempre una teología que se identifica con un grupo particular, y no podrá identificarse con aquellos que oprimen o que son oprimidos» (Teologia nera della liberazione y Black Power, cit., p. 66; cursivas nuevas). En segundo lugar, continúa nuestro autor, «en una sociedad racista, Dios no es daltónico, o sea indiferente a los colores. Decir que Dios no hace diferenciación de color es decir que Dios no hace diferenciación entre justicia e injusticia, entre razón y sinrazón, entre bien y mal. Esta no es la imagen de Dios revelada en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

DE MOLTMANN A PANNENBERG 745

Yahvé toma partido... En el Nuevo Testamento Jesús no toma partido por todos sino por los oprimidos... y contra los opresores» (Ib., p. 67). En tercer lugar, precisa Cone pasando de un óptica histórico-racial a una óptica existencial y simbólico-cromática, sino la imagen «ontológica» de todos los opresores y de todas las opresiones: «Enfocar el problema negro no significa que solamente los negros estén sufriendo como víctimas de una sociedad racista, sino que la condición negra es un símbolo

onto-lógico y una realidad visible que describe del modo más eficaz aquello que significa opresión en América» (Ib., p. 68). «La situación negra es por lo tanto el símbolo de todas las víctimas de la opresión» (Ib., p. 69).

La proclamación de la fisonomía inevitablemente unilateral del discurso teológico está acompañada de la tesis del carácter «duro» de la teología negra y del rechazo de la mórbida (y «mistificadora») idea de reconciliación. Polemizando contra el «conciliacionismo» de Deotis Roberts, Cone escribe que «el deber de los negros consiste en rebelarse contra todos los dueños blancos destruyendo cualquier pretensión suya de autoridad y ridiculizando los símbolos del poder. Los blancos deben darse cuenta de que la reconciliación es una experiencia costosa. No consiste en cogerse de la mano para cantar juntos “negros y blancos”... La reconciliación significa muerte, y solamente aquellos que están dispuestos a morir en la lucha por la libertad tendrán la experiencia de la nueva vida con Dios» (Il Dio degli oppressi, cit., p. 305). De este modo, observa Gibillini, «se delinea claramente – en la determinación de la relación entre liberación y reconciliación – una doble línea en el interior de la teología negra: la línea moderada de Deotis Roberts – a la cual se puede asimilar en algunos aspectos la posición de Major Jones –, y la línea intransigente de James Cone. Para Roberts no hay una auténtica liberación sin reconciliación; para Cone, en cambio, antes se debe efectuar la liberación, y después en un segundo momento se podrá hablar de reconciliación con los blancos; ahora que la medida se ha colmado y son los días de la ira de Dios, la reconciliación, ahora, sería, en términos bonhoefferianos, “gracia barata”. No se puede hablar de reconciliación, cuando la relación entre aquellos que eventualmente hablan de ella es la de dueño-esclavo; sólo cuando la relación sea entre iguales, cuando los negros puedan tener con qué contrapesar el poder blanco, sólo entonces se podrá hablar de reconciliación y de amor» (Prospettive di teologia nera, cit., ps. 20-21). Tanto más cuanto Cone, remitiéndose a esquemas filosóficos de matriz dialéctico-marxista, proclama que la liberación de los oprimidos implica, al mismo tiempo, la liberación de los opresores.

Los últimos desarrollos de la teología negra a partir de 1977 hasta nuestros días, están marcados por tres tendencias de fondo: 1) por la toma de conciencia de la realidad del Tercer Mundo y por el diálogo con

#### 746 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

#### DE MOLTMANN A PANNENBERG

los teólogos de la América Latina, de África y de Asia; 2) por una utilización más marcada de la hermenéutica marxista; 3) por la apertura al problema de las mujeres: «Tercermundismo, marxismo, feminismo, he aquí las tres nuevas orientaciones de la teología negra, con un deseo cada vez mayor de extenderse a la iglesia negra, de favorecer el ecumenismo entre entidades negras» (B. Chenu, ob. cit., p. 107). Por cuanto se refiere al primer punto, en la reunión de Atlanta de agosto de 1977 y en una conferencia de título «La teología negra y la iglesia negra; y ahora ¿dónde ir?», Cone ha insistido sobre la necesidad acuciante de interesarse «por la calidad de toda vida humana, no solamente en los guetos de las ciudades americanas, sino también en África, en Asia y en Sudamérica. En efecto, la humanidad es un todo único y no se puede aislar ninguna raza, ninguna nación. No habrá libertad para nadie hasta que no haya libertad para todos». Por lo que se refiere al segundo punto, aunque la teología negra de la liberación parte de la raza – a diferencia de la sudamericana que parte de la «clase» – no puede evitar contar con los problemas del capitalismo y del imperialismo, y en consecuencia, medirse con el análisis marxista de la sociedad. Tanto más, como puntualiza Archie Le Mone, cuanto «todo el mundo negro (tanto el África propia como el África de ultramar – o sea los negros de otros continentes) debe afrontar ambos problemas: el de la raza y el de la clase». Por cuanto se refiere al tercer

punto, se debe decir, como indica Chenu, que «la mu-jer negra sufre de un racismo redoblado de sexismo. Víctima de una do-ble discriminación, ella es de hecho “esclava de un esclavo...” Las mu-teres negras quieren conducir, pues, la doble lucha de la discriminación de las razas y la discriminación del sexo. Ellas consideran que las reper-cusiones a nivel teológico sobre la concepción de Dios y sobre el signifi-cado de Cristo, serán importantísimas. Gracias a la teología negra Dios ha cambiado de color, pero aún no de sexo...» (Teologie cristiane dei terzi mondi, cit., ps 1 10-11). La teología negra no se debe confundir con la teología africana, que es la teología cristiana que se ha desarrollado en el ámbito de la historia y de la cultura de África. Sin embargo, también en Sudáfrica ha ido emer-giendo una teología negra de derivación estadounidense – pero con ras-gos propios – que ha encontrado espacio y estímulo en los dramáticos conflictos interraciales de dicho país (cfr. Black Theology. The South African Voice, Londres, 1973). 1010. «¿CÓMO PUEDE EXISTIR UN DIOS DE LOS OPRIMIDOS?». DE LA TEOLOGÍA NEGRA A LA FILOSOFÍA HUMANÍSTICA Y ANTITEISICA NEGRA.

747

Paralelamente – y en concurrencia – con la teología negra se ha afir-mado en los Estados Unidos, una filosofía negra de la liberación. Teórico principal de este movimiento de pensamiento – poco conoci-do, aunque indiscutiblemente significativo – es Wtr.uAM loNEs (n. 1933), autor, entre otras obras de Is God a White Racist? A preamble to Black Theology [¿Dios es un racista blanco? Un preámbulo a la teo-logía negra], de Toward a Humanist Framework for Black Theology II [Hacia una estructura humanística para la teología negra II, 1977, en co-laboración con Calvin E. Bruce] y de Umanesimo religioso: suoi proble-mi e propettive nella religione e culture nera, publicado en el dossier so-bre teología negra a cargo de Gibellini (ob. cit., ps. 218-44). como aparece en este último escrito – que ofrece una vívida síntesis de las perspectivas de la filosofía negra – Jones está persuadido de que en la cultura negra hay dos tradiciones religiosas: «una tradición principal del teísmo cris-tiano y no-cristiano y una tradición minoritaria de humanismo y no-teísmo» (Ib., p. 219). Una confirmación significativa de la exsistencia de esta segunda tradición estaría representada por ejemplo por el género musical-literario de los seculares, o sea por los llamados «cantos del dia-blo» irónicos ante las creencias religiosas y providencialísticas expresa-das en los spirituals, los cuales, siendo más «aceptables» para los blan-cos, también encuentran condiciones más favorables para su conservación: «La mayor parte de los cantos salvados del olvido eran cantos del sábado, del culto religioso. Los cantos del resto de la semana debían salir del escondrijo cuando había menos clero alrededor... Es pues sumamente probable que un gran número de cantos de comentario so-cial secular, demasiado difíciles de enmascarar a los oídos de los blan-cos, hayan permanecido en la clandestinidad... para surgir, más tarde, en los blues y otras formas...» (B. Katz, «Introducción» a The social Implications of Early Negro Music in the United States, Nueva York, 1969, p. xn, cit. de Jones en Umanesimo religioso, etc. p. 223). Sin embargo, incluso hipotetizando que el filón no-teísta de la cultu-ra negra es más consistente de cuanto los documentos en nuestra pose-sión son capaces de atestiguar, no se puede dejar de admitir, según Jo-nes, que (más allá de la censura sufrida) siga siendo minoritario. Admitida esta minoridad que en ciertos aspectos es una verdadera «invisibilidad», nace el problema de buscar las causas. En primer lugar, observa Jones, «el humanismo religioso existe como perspetiva filosófico-teológica y no como institución asentada como su rival, la iglesia negra» y «se basa en que un movimiento

una vida limitada» (Umanesimo religioso, etc. cit., p. 225). En segundo lugar, la cultura negra, al surgir de un contexto social de miseria y de ignorancia, no es en absoluto un ambiente fértil para productos intelectuales como la filosofía, el humanismo y el secularismo – los cuales, históricamente hablando, presupone siempre, desde los sofistas, una base social avanzada y culta. En consecuencia, «en la cultura negra la religión ha sido favorecida, pero a la filosofía no se le ha concedido un status comparable a la posición que ocupa en la gran cultura. Mientras hay un gran aumento de teólogos negros, el número de filósofos es, en cambio, mínimo» (Ib., p. 228). En tercer lugar, «la universalidad» del humanismo religioso negro estaría ligada a toda una serie de «obstáculos metodológicos y semánticos» derivados de la ecuación teísmo = religión, o sea del arrogante presupuesto, amado por los teólogos, según el cual la experiencia religiosa negra coincidiría por entero con el teísmo negro: «si se consideran iguales religiones y teísmos, el no-teísmo, por definición, no es una perspectiva religiosa. Si a esto se le añade la tendencia común, especialmente en el contexto del mono-teísmo, a igualar no-teísmo y teísmo, entonces la posibilidad de un aparato de investigación que ilumine el humanismo religioso es extremadamente remota. Las posiciones no teísticas o serán ignoradas o serán erróneamente asimiladas en el teístico campo general. La consecuencia es igual en ambos casos: por cuanto se refiere a la investigación, la religión negra se convierte en una única tradición de teísmo» (Ib., página 229).

Después de aclarar algunas posibles causas de la «invisibilidad» del humanismo no-teísta negro, Jones se dirige a la búsqueda de su matriz originaria, que él localiza en el interior (y no en el exterior) de la cultura negra: «el humanismo negro surge como parte de un debate que está en el interior de la vida y del pensamiento negro. No es una prolongación del Iluminismo, de la revolución científica, o como ha sugerido Deotis Roberts, un tomar prestado a Comte» (Ib., p. 233), «Los radicales problemas suscitados por el humanismo negro surgen del contexto de la opresión negra. No se pueden reducir a las protestas de un negro con el cerebro lavado que ha sido seducido por el secularismo occidental blanco. No son problemas importados, por así decir, desde fuera» (Ib., p. 235). en efecto, el humanismo anti-teístico negro no es más que la manifestación de la protesta negra contra el sufrimiento y la injusticia. Una protesta que se nutre de la impotencia del teísmo frente al problema del mal en el mundo. Teniendo presente el filón de la llamada teología «después de Auschwitz», pero subrayando la peculiaridad de la experiencia negra, Jones escribe: «Yo opino que, por lo menos para América, es el sufrimiento negro, y no Auschwitz, lo que introduce la cuestión de la teodicea» (Is God a White Racist?, Nueva York, 1973, p. Xx).

DE MOLTSMANN A PANNENBERG 749

En efecto, sería precisamente la incapacidad de insertar el hecho de la opresión negra «en categorías cristianas normativas», unida a la desconfianza «en el amor y en el interés de Dios hacia los negros» (Umanesimo religioso, etc. cit., p. 219), lo que habría empujado a muchos negros a preguntarse «An Deus sit?» o si, por azar no es también Él un Racista blanco: «El problema crucial para la teología cristiana negra no es del pecado original, sino el de la opresión original» (Ib., ps. 234-35). En otras palabras, el anti-teísmo negro nacería de la manifiesta contradicción entre la teoría cristiana de un dios amoroso y justo y la experiencia histórica y existencial del abandono de los negros a la opresión y a la esclavitud de los blancos. Una contradicción que explica cómo, en el pasado, bastantes negros, «como Prometeo y la

mujer de Zeus» se han negado a honrar la divinidad viviendo en primera persona el desdén de la protagonista de Quicksand [Arenas movedizas] de Nella Larsen: «...El Dios del hombre blanco. – ¡Y su gran amor hacia todos los hombres independientemente de la raza! ¡Qué estúpida absurdidad ella se había prometido creer! ¿Cómo es posible que ella, que cualquier otro, haya estado tan engañado? ¿Cómo es posible que diez millones de personas le hayan otorgado su confianza cuando cada día bajo sus ojos se escenifica la contradicción?» (Nueva York, 1928, p. 292, cit. en Umanismo religioso, etc. p. 234). Contradicción que explica también el lamento con-tra el silencio de Dios efectuado por Dubois en 1906, después de la masacre de negros perpetrado en Atlanta: «Oh Dios silencioso, cuya voz lejana en la niebla y en el misterio ha dejado, con todo, nuestros oídos en espera en estos días espantosos – Estamos desorientados... transtornados por la locura contra gente que es asaltada, violada, asesinada; fatigados ante Tu trono, nosotros levantamos nuestras manos temblorosas y Te acusamos, Dios, por los huesos de nuestros padres raptados, las lágrimas de nuestras madres muertas, por la sangre de tu Cristo resucitado: ¿Qué significa esto? ¿Dinos cuál es tu plan; danos la señal! No te quedes sentado y ciego, Señor Dios, sordo a nuestra plegaria y mudo hacia nuestro mudo sufrimiento. ¿Estás seguro de que tú no eres también blanco, oh Señor, una cosa pálida sin sangre y sin corazón?» (W. E. B. Dubois, «A Litany at Atlanta», en Black Voices, Nueva York, 1968, ps. 372-73; cfr. J. H. Cone, *Il Dio degli oppressi*, cit., p. 238).

Pasando a delinear la estrategia de la liberación del humanismo negro, Jones afirma que este último – siendo favorable a un programa «pluralístico» ante las dinámicas de liberación – no se considera como substitutivo de la iglesia negra, sino como su necesario complemento, en cuanto busca sus propios adherentes «en el grupo en rápido aumento de los negros que no pertenecen a ninguna iglesia, muchos de los cuales encuentran la teología de la iglesia negra desagradable y la consideran expresión poco creíble de su historia religiosa» (Umanesimo religioso, etc.

#### 750 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

cit., ps. 236-37). Sin embargo aunque buscando una relación de cooperación y de complementariedad con la iglesia negra en la lucha por la liberación, el humanismo negro no puede dejar de «desafiar» a la teología negra, sea evidenciando la insostenible lógica y filosófica del teísmo, sea denunciando su función histórica de «inconsciente apoyo de la opresión» (Ib., p. 239). Por cuanto se refiere al primer punto, Jones insiste en su escepticismo crítico sobre la idea misma (cara a Cone) de un God of the oppressed: «el humanista negro no consigue captar la última coherencia entre la afirmación de que Dios es el Dios de los oprimidos y la continua opresión de los negros y de las demás minorías. cuanto más se subraya el tema “Dios de los oprimidos” más inexplicable llega a ser el punto de partida para una teología negra de liberación: la afirmación de la situación negra como opresiva» (Ib., p. 234).

Por cuanto se refiere al segundo punto, Jones hace notar cómo el cristianismo, más que servir de «religión de liberación», ha desarrollado históricamente el rol de «religión de supervivencia», o de consolación narcotizante (en el sentido marxista). de las masas. Él cita, a este propósito, un elocuente resumen autobiográfico de Benjamin Mays: «cuando era muchacho, yo oía al pastor suplicar a los miembros de su congregación que no tractara de vengarse de las injusticias sufridas, sino que llevaran su peso ante el Señor en la oración. Y esto él lo hacía especialmente cuando la situación racial era tensa... En estos días difíciles se describían con tonos dramáticos el ahogamiento del faraón con todo su ejército en el Mar Rojo, la liberación de Daniel de la fosa de los leones y la protección concedida a los niños hebreos en la hornaza ardiente, para demostrar que en el momento oportuno Dios

había cogido las riendas. Casi invariablemente después de haber asegurado al auditorio que Dios había arreglado las cosas, él terminaba el sermón asegurando los había premiado con el paraíso por su paciencia y su largo sufrimiento sobre la tierra. Los miembros de la asamblea chillaban y daban gracias a Dios. Las emociones contenidas que no tenían la posibilidad de expresar en la vida diaria, encontraban un desahogo... Socialmente poscritos, económicamente impotentes y políticamente intimidados, ellos se liberaban de sus males cantando, rezando y gritando... (B. MAYs, *The Negro's God as Reflected in His Literature*, Nueva York, 1969, p. 28, cit en *Umanesimo religioso*, etc. p. 238).

Contra este tipo de religión alienante, que había acompañado a los negros americanos por más de tres siglos, Jones insiste, en cambio, en la necesidad de la liberación y en el carácter completamente humano de la misma, manifestando plena solidaridad intelectual con aquellos seculares que cantaban: «O Padre único, que estás en el cielo / El blanco me debe once y me da seis, / Si no me ayudo yo nadie me da nada /»; «Lo sé muy bien ahora / que Jesús no podía morir por mí / Que sólo  
DE MOLTMANN A PANNENBERG 751

mis manos / oscuras como la tierra, / mi cuerpo oscuro como la tierra pueden liberarme» (cfr. I. H. Cone, *Il Dio degli oppressi*, cit., p. 237 y 239). Sin embargo, Jones parece propenso a pensar que también la teología negra – bajo el efecto de estas críticas de la filosofía negra – ha sido llevada a pasar del tradicional «teísmo teocéntrico» (poco conciliable con una estrategia de lucha) a un «teísmo humanocéntrico» no sólo filosóficamente más sólido, sino también más apropiado para salvaguardar la ultimidad funcional del hombre» y su ansia de auto-liberación histórico-política (cfr. *Is God a White Racist?*, cit., p. xxII y sgs.). Las críticas de Jones a la teología negra han sido tenidas presente por Cone, que se refiere a ellas en varias ocasiones. Sin embargo, en lugar de afrontar el problema de la teodicea en el plano estrictamente filosófico, Cone parece preferir una solución de fe centralizada en la tesis de Jesucristo como modelo y estímulo para la liberación: «Hay en el mundo la experiencia del sufrimiento, y no hay argumentos teológicos suficientes para dar una razón a nuestro sufrimiento en la sociedad racista blanca. Pero en la experiencia de la cruz y de la resurrección nosotros sabemos no sólo que el sufrimiento negro está equivocado, sino que ha sido superado en Jesucristo. Esta fe en la victoria de Jesús sobre el sufrimiento es un hecho definitivo de liberación. Nos suceda lo que nos suceda en el mundo, Dios nos ha concedido ya una visión sobre la humanidad que no nos puede ser quitada ni con los fusiles, ni con las balas. Por eso a la pregunta de William Jones: ¿Cuál es el hecho decisivo de liberación? nosotros respondemos: Jesucristo» (*Il Dio degli oppressi*, cit., ps. 246-47); «la verdad de las afirmaciones no está en el hecho de que el punto de vista de la fe responda o no a los problemas de teodicea planteados por La Peste de Camus y por El ser y la nada de Sartre. La verdad de la fe negra se encuentra en el hecho de que el pueblo reciba o no aquella fuerza extra que es necesaria para combatir hasta la consecución de la libertad... La teoría pura se deja a aquellos que tienen tiempo solamente para reflexionar, peor no tienen tiempo para dedicar a las víctimas de esta tierra... ¿Qué análisis, el de Cone o el de Jones, lleva a la praxis histórica contra la opresión?...» (*Teología cristiana como teología di liberazione*, cit., ps. 55-56). Cone, de todos nosotros, se apresura a reconocer que su respuesta fideístico-pragmática al problema de la opresión negra «no satisfará a Jones y a otros que consideran la humanidad negra desde un punto de vista distinto del de Jesucristo» (*Il Dio degli oppressi*, cit., p. 247). Una tendencia más comprometida en medirse con las espinosas cuestiones teológicas y filosóficas planteadas por la teodicea la encontramos, en cambio, en la europea teología de la cruz.



## 1011. TEOLOGÍA Y «NUEVA HERMENÉUTICA».

«Aquello que caracteriza primordialmente la posición teológica de la “nueva hermenéutica” es la ampliación del sentido del término “hermenéutica” hasta llegar a comprender en él la totalidad del trabajo teológico. Según una tradición que se remonta al Renacimiento y a la Reforma, por hermenéutica se entendía un particular sector de la ciencia bíblica, a saber, aquel que estudia las grandes reglas a las cuales se debe atener el estudioso de la Biblia para proceder correctamente a la interpretación del texto sagrado. La hermenéutica era, pues, la teoría de la exégesis. La difusión del método histórico-científico, a fines del 800 y primeros decenios del 900, puso de hecho en crisis el armazón, por lo demás ahistórico, de la “vieja hermenéutica”, hasta hacer desaparecer casi del todo el interés de los teólogos por dicha disciplina. Ahora el término hermenéutica vuelve a escena llegando de hecho a abarcar todo el conjunto del trabajo teológico. Y esto porque, para nuestros autores, la revelación de Dios de la cual se ocupa la teología, es esencialmente un “hecho lingüístico”, que va desde la palabra de Dios atestiguada en la escritura hasta el anuncio de la misma en la predicación. Puesto que el sentido originario de la palabra griega “hermenéutica” implica en sí una amplia gama de significados ligados a la función explicativa del lenguaje, es decir, además del genérico “interpretar” también el “enunciar”, el “traducir”, el “comentar”, etc., han sido consideradas aptas para expresar sintéticamente y eficazmente toda la actividad del teólogo, dirigida no sólo a interpretar sino también a explicar, a traducir y sobre todo a indicar el camino para hacer hablar nuevamente hoy, de un modo eficaz, la palabra de Dios» (j. Vv., *La teología contemporánea. Introducción e brani ontologici*, cit., p. 215).

El giro hermenéutico de la teología actual, en el sentido aquí definido, se produce alrededor de la mitad de los años cincuenta, sobre todo por obra de dos estudiosos de la escuela bultmanniana: Ernst Fuchs (n. 1903) y Gerhard Ebeling (n. 1912). Entre las obras del primero recordamos: *Hermeneutik* (1954); *Gesammelte Aufsätze* (3 vol. 1959-65); *Marburger Hermeneutik* (1968); *Jesus, Wort und Tat* (1970); *Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten* (1973). Entre las obras del segundo recordamos: *Das Wesen des christlichen Glaubens* (1959); la voz «Hermeneutik» redactada para la *Enciclopedia Teológica Protestante*; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1959); *Wort und Glaube* (3 vol. 1960 y sgs.); *Theologie und Verkündigung* (1962); *Luther* (1964); *Gott und Wort* (1966); *Einführung in theologische Sprachlehre* (1971); *Kritischer Rationalismus*, publicado en un único volumen con el escrito-respuesta de Hans Albert Theologische Holzwege (1974); *Dogmatik der Christlichen Glaubens* (de 1979 en adelante). Fuchs y Ebeling, fundadores de

institutos de hermenéutica en Marburgo y Zurich, han dirigido también con Manfred Metzger las monografías *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*.

Si Bultmann ha sido influido por el «primer» Heidegger (1889-1976), los autores de la nueva hermenéutica han sido influidos por el «segundo» Heidegger. En efecto, en la base de la *Hermeneutik* de Fuchs se encuentra la convicción, de matriz heideggeriana, de la centralidad del lenguaje y de la lingüisticidad originaria de nuestra experiencia del mundo. En el párrafo 6 de la sección de la *Hermeneutik* general nuestro autor escribe por ejemplo: «¿puede darse una realidad sin lenguaje? La respuesta es sin duda negativa. Un absoluto silencio sería la supresión de la realidad: la opinión corriente según la cual la realidad se “construye” delante del ver y

del percibir, es una media verdad. No hay un ver o un percibir sin comprender y no hay comprender sin una posibilidad activa de lenguaje» (Ermeneutica, trad. ital., Milán, 1974, p. 203). pero, ¿qué es el lenguaje? Fuchs observa que no es sólo una comunicación, median-te sonidos y discursos, de contenidos de sentido. Es más bien, origina-riamente, un algo para «mostrar» (Zeigen) o «enseñar» (sehen Lassen), o sea cualquier significar en sentido activo: «Si hay significado, hay tam-bién lenguaje, y donde hay lenguaje hay realidad» (Ib., p. 204).

Entendido de esta manera, el lenguaje pertenece de un modo tan esen-cial a la realidad que representa la apertura primigenia a la «cosa» en sentido heideggeriano: «el lenguaje “ex-presa” la realidad (y éste es el “ex” de la ex-istencia» (Ib.). En efecto, «La realidad es aquello que es dicho en el lenguaje» (Ib.), puesto que lo real aparece sólo si se siguen las indicaciones del lenguaje: «sólo en el lenguaje aparece la verdad de la realidad. La realidad es realidad sólo en la verdad del lenguaje» (Ib., p. 205. En otros términos aún: «Es un error pensar que es posible tratar con lo real sin hacer intevenir el lenguaje. En todo comercio con lo real el lenguaje es siempre partícipe...» (Ib., p. 208). Pero si «el ser es ilumi-nado y accesible sólo mediante el lenguaje» (Ib., p. 131) no es el indivi-duo quien dispone del lenguaje sino viceversa: «El hombre no ha gene-rado el lenguaje sino que es el lenguaje quien ha generado al hombre» (Ib., p. 125). Es más, el individuo está tan permeado del lenguaje que aquello que él es o debe ser depende de la palabra: «El hombre, pues,' vive en el lenguaje!. En cuanto el lenguaje es este lugar originario de una estancia anterior a la historia (worgeschtlich) pero no prehistórico (pra-historich) y sin embargo constituyente primero del mundo, lo llamamos la “Iluminación del ser”. El lenguaje conserva la decisión sobre aquello que puede ser de nosotros si, como hombres, debemos ser accesibles a la palabra» (Ib., p. 131). Dicho con Ebeling: «La palabra, está claro, es el propio hombre» (Das Wasen des cristlichen Glaubens, trad. ital., La chiamata all’esistenza della fede, Turín, 1971, p. 201), «que la pala-  
754 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

bra pertenece y está históricamente ligada a su ser hombre, se ve por el hecho de que el problema de la palabra se convierte en el problema del futuro de la palabra y por lo tanto en el problema del futuro del hom-bre» (Ib., p. 202).

Coherentemente con este planteamiento filosófico, también la Reve-lación y la fe se conciben, para Fuchs y para Ebeling, como Spracherig-nis) (hecho lingüístico) y Wortgeschehen (suceder de la palabra), o sea en términos de lenguaje: «la fe, puesto que es una confesión, tiene la tendencia a expresarse lingüísticamente»; es más, «ella, como testimo-nio de la verdad, deriva siempre del lenguaje» (E. Fuchs, Ermeneutica, cit., p. 369). Es en la Palabra, en efecto, donde Dios actúa como salva-ción del hombre y es a través de la acogida de la Palabra por parte del hombre que el individuo entra en la fe y hace del Evangelio la norma de su conducta: «Nos movemos precisamente en esta dirección cuando decimos de la palabra de Dios: “Tu palabra es una lámpara para mi ca-mino” (Salmo I II,105)» (G. Ebeling, La chiamata dell’esistenza nella fede, cit., p. 203). Y es en virtud de la palabra que la propia alternativa entre existencia inauténtica y existencia auténtica (sobre la cual habían insistido Heidegger y Bultmann) tiende a configurarse, según Fuchs, como una alternativa entre lenguaje inauténtico de lo cotidiano y lenguaje aun-téntico de una conciencia ansiosa de salvación – y por lo tanto abierta a la palabra genuina de Cristo y a su mensaje de amor. En efecto, con el lenguaje del Galileo penetra, en nuestra existencia alienada y dispersa, la única luz capaz de iluminarla y de conducirla a la autenticidad (cfr. Ermeneutica, cit., ps. 132 y sgs.).

La primacía del lenguaje y de la Palabra explica el distinto modo, res-pecto a

Bultmann, de entender la relación entre texto e intérprete. Más que sobre la objetividad del texto, el teólogo de la desmitificación se inclina a poner el acento sobre la subjetividad del intérprete. Desde su punto de vista, la verdad de la Palabra consistía fundamentalmente en la luz que se enciende dentro de la existencia de quien se acerca a ella. Fuchs y Ebeling, en cambio, invierten el nexo entre texto e intérprete, sosteniendo que en el infalible círculo hermenéutico que se instaura entre ambos, la primacía corresponde al texto o a la palabra divina. En consecuencia, para los autores de la «nueva hermenéutica», no es tanto el intérprete quien interpreta el texto, sino este último quien interpreta al mismo intérprete, comunicándole un mensaje de vida. En síntesis, como observa C. Vigna en la nota introductiva a la edición italiana de la hermenéutica «Si en el discurso de Bultmann la existencia interpreta el texto, y esta interpretación – en el caso del Nuevo Testamento – conduce a la desmitificación (del texto), en el discurso de Fuchs es el texto el que interpreta la existencia, y esta interpretación debería conducir a la conversión (de la existencia)» (Ib., p. 16). Esta teoría de la primacía del texto-

DE MOLTSMANN A PANNENBERG 755

to no excluye obviamente la importancia del trabajo hermenéutico, el cual, según Fuchs – que substituye la noción bultmanniana de «pre-comprensión» por la de «principio hermenéutico» – no consiste en la atribución de significado (Sinngebung) al texto, sino en la capacidad de poner el texto en la condición óptima para poder hablar. En efecto, declara nuestro autor con una imagen singular, del mismo modo que quien «quiere aprender a comprender un gato, le debe procurar un ratón, y entonces verá al gato tal como él mismo se presenta» (Ib., p. 178) – así, quien quiere acceder a la verdad, debe predisponer circunstancias y modalidades aptas para su acogida en cuanto «pertenece evidentemente a la verdad también la situación de la verdad» (Ib.).

Sobre la importancia de la empresa hermenéutica ha insistido sobre todo Ebeling, que ha sacado a la luz como el problema de la interpretación nace de la necesidad de dar vida y actualidad a la palabra de Dios fijada en el documento, o sea de la necesidad acuciante, para el teólogo actual, de presentar el mensaje bíblico – ya temporalmente y culturalmente distante de nosotros – de un modo «oíble» y «comprensible» para el hombre contemporáneo. Es emblemático, a este propósito, un pasaje de Das Wesen des christlichen Glaubens: «La razón por la cual, considerando las cosas desde un punto de vista puramente objetivo, la predicación cristiana es hoy una tarea extraordinariamente difícil, está en el hecho de que habla un lenguaje extraño al mundo actual. Se comprenden las palabras y las frases aisladas. Para alguien son quizás hasta tan familiares que ya no piensa en ellas... Es posible que este hecho sea juzgado positivo y considerado como un criterio de ortodoxia. Pero aquello que es propiamente significativo con respecto a lo que en realidad nos rodea y nos interesa, sigue siendo incomprendido. Ahora, sería absolutamente falso decir: hemos entendido perfectamente aquello que la fe cristiana es en sí y por sí, solamente nos falta sacar a la luz la relación que ella tiene con nuestra realidad presente. Se debe decir más bien que la referencia (y no sólo una consideración ulterior) a nuestra realidad es el criterio para entender en qué consiste la fe cristiana. En efecto, en la fe cristiana no se trata más que de esta realidad nuestra. Sin embargo nosotros nos hemos acostumbrado al hecho de que la predicación cristiana hable de una realidad distinta de la nuestra, para después intentar, de la mejor manera posible, descubrir las relaciones con la realidad. La cristiandad se ha acostumbrado a vivir su existencia en dos esferas distintas, la iglesia y el mundo. Nos hemos acostumbrado al uso de dos lenguas una al lado de la otra, el lenguaje cristiano cubierto por la venerable pátina de dos milenios y el de la

realidad que nos interesa. A pesar de esto, alguna vez puede suceder que brille la chispa del acuerdo. Pero en nuestra duplicidad de lenguaje nos falta una indicación exhaustiva sobre el modo de traducir... No se trata de la inteligibilidad de las palabras aisladas, sino

I

## 756 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

de la inteligibilidad de la palabra simplemente, no de un nuevo medio lingüístico, sino de una nueva actualización lingüística. Este problema ha existido siempre en la predicación del cristianismo. Pero hoy es más agudo que nunca...» (cfr. *La chiamata all'esistenza nella fede*, cit., ps. 19-21; la traducción arriba indicada es pero de Luisa von Wassenaer Crocini y se encuentra en J. Sperna Weiland, *La nuova teologia*, trad. ital., Brescia, 1969, ps. 1 14-15).

El problema «interpretativo» que está en la base de la nueva hermenéutica se piensa pues como un problema de traducción, en el sentido etimológico de traducción o de transposición de un sentido del pasado al presente. Dicho de otro modo: la tarea específica de la teología no es la de «repetir» literalmente el texto sagrado, sino la de «traducir» (über-setzen) o de transmitir adecuadamente, en las formas mentales del presente, la palabra de salvación que proviene del pasado – de modo que la exégesis resalte verdaderamente como « “un traducir en la lengua que hoy se habla” » (J. M. Robinson, <

Lo que se ha dicho explica la importancia que Fuchs y Ebeling, también en los últimos escritos, han seguido atribuyendo al lenguaje y a los correspondientes problemas de la comunicación teológica (cfr. G. EaE-LING, *Einführung in theologische Sprachlehre*, 1971, trad. ital., Brescia, 1981). Esta primacía del lenguaje – que es el aspecto históricamente más original de la «nueva hermenéutica» – ha sido sometido, sin embargo, a duras críticas. Pannenberg, por ejemplo, que ve en la historia, y no

## DE MOLTSMANN A PANNENBERG 757

en el lenguaje, el horizonte propio de la verdad revelada, ha insistido en varias ocasiones sobre el hecho de que en la base de la revelación no está el lenguaje, sino la verdad a la cual él remite, o sea la historia universal de los hombres. Otros autores, en cambio, han atacado la nueva hermenéutica desde el punto de vista de la praxis. Entre estos últimos se encuentra Schillebeeckx.

## 1012. HERMENÉUTICA Y PRAXIS. SCHILLEBEECKX.

Otro estudioso que se ha acercado al problema hermenéutico – distinguiéndose por su claridad de estilo y amplitud de perspectivas – es el teólogo belga Edward Schillebeeckx (n. 1914), uno de los inspiradores del «Nuevo catecismo holandés». Formado en la escuela tomístico-fenomenológica de De Petter e influenciado por las corrientes existencialistas y personalistas, el católico Schillebeeckx, en sus primeras obras ha definido el concepto de Dios como presencia personal y misteriosa (cfr. *Dios y el hombre*, 1964), llegando a la concepción de Cristo como «sacramento del encuentro con Dios» (cfr. *Cristo sacramento del hombre*, 1957, 2ª ed., 1959). A continuación se ha acercado a la teología de la esperanza (cfr. *Dios, el futuro del hombre*, 1968), viendo, en el Dios de los cristianos «Aquél que viene» y el «Futuro» del mundo: «Se produce así un giro decisivo: aquél que en el pasado y sobre la base de una concepción del hombre y del mundo ahora ya anticuado definían como el

“completamente otro”, se revela ahora como el “completamente nuevo”, como aquél que es nues-tro futuro y recrea el futuro humano» (trad. ital., Roma, 1970, p. 197). La adhesión a la teología de la esperanza – de la cual ha sacado el impe-rativo de no mirar atrás a la Biblia, sino de «mirar adelante con la Bi-blia» – ha sentado lás premisas para las sucesivas aperturas de nuestro autor a las diferentes teologías de la praxis. En el ámbito de este iter él ha ido prestando cada vez más atención al problema hermenéutico que ha acabado por llegar a ser uno de los principales hilos conductores de su multiforme obra de teólogo, centrada siempre sobre la llamada «in-culturación» de la fe, o sea sobre la traducción del mensaje perenne de vida de la Biblia a los módulos culturales que van apareciendo sucesiva-mente. Frecuentando críticamente las diversas doctrinas y los múltiples modelos de lectura de la realidad ofrecidos por la cultura contemporá-nea (del estructuralismo a la filosofía analítica, de Bultmann a Fuchs y Ebeling, de Gadamer a Ricoeur) Schillebeeckx ha reforzado su convic-ción del inevitable carácter interpretativo de la fe (siempre la misma, aun en el mudar de las mediaciones), sosteniendo la posibilidad de un em-pleo teológico de los resultados más apreciables de la hermenéutica de

i

## 758 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

nuestro siglo. Una convicción que él ha expresado sea en algunos ensa-yos sobre el tema (recogidos en *Inteligencia de la fe: interpretación y crí-tica*, 1972) sea en los excursus metodológicos de sus obras sobre Jesús, centradas sobre la figura de un «Cristo histórico» visto en conexión, y no en alternativa, al «Cristo de la fe» (cfr. *Jesús. La historia de un vi-viente*, 1974; *Cristo. La historia de una nueva praxis*, 1977).

El carácter estructuralmente hermenéutico de la teología, observa Schi-llebeeckx, deriva de la situación misma del creyente, el cual no puede limitarse a una simple reiteración verbal del dato escriturístico, sino que está obligado a proporcionar una comprensión reinterpretativa del mis-mo. En otros términos, la escucha de la fe, según nuestro autor, no pue-de nunca asimilarse a la percepción de una nuda vox Dei proferida en la inmediatez del encuentro teándrico, puesto que la verdad es siempre verdad re-vivida y re-interpretada en un determinado hic et nunc históri-co. En efecto, argumenta Schillebeeckx, los individuos no pueden acer-carse al texto sagrado “de por sí”, como si fueran unos lectores «des-carnados del tiempo», sino solamente en la historia y a través de la historia: «el hombre moderno se ha dado cuenta no sólo de que ve la realidad a través de un “filtro lingüístico”, sino también de que todo llamado contacto directo con el mundo y con los hombres, con la reali-dad, pasa siempre por modelos conyunturales de pensamiento y de in-terpretación» (*Gesú. La storia di un vivente*, trad ital., Brescia, 1976, p. 616). Por lo demás, es precisamente la hermenéutica actual la que nos enseña que el pasado lo conocemos sólo sobre la base del presente, o sea, en el ámbito de nuestro concreto *Sitz im Leben*: «Nadie puede aislarse del contexto vital de su propio tiempo ni sustraerse a los interrogantes existenciales que de éste nacen. El hombre interroga el pasado según los esquemas del presente. Por eso cada período describe la historia, obser-vando el mismo pasado según ángulos de visión diferentes. en la inter-pretación de la historia no se encuentran solamente las características de aquel período que se quiere profundizar e interpretar, sino también las características de aquellos momentos históricos en los cuales los aconte-

cimientos son relatados e interpretados» Hacia un empleo católico de la hermenéutica. Indentidad de la fe en su interpretación. Este ensayo, publicado por primera vez en 1967, ha aparecido en la edición holandesa de *Inteligencia de la fe: Interpretación y crítica*, 1972. Falta, en cambio, por motivos editoriales, en la última edición italiana de 1975. Para la traducción italiana cfr. pues E. SCHtLr.EaEEcvx-P. ScHoorvENaERG, *Fede i interpretazione*, Brescia, 1971, 1985 (2'), ps. 58-59).

Afirmar que toda comprensión tiene por situación hermenéutico-existencial el presente, significa obviamente admitir la incidencia de aquel «círculo hermenéutico» del cual han hablado Heidegger, la escuela bultmanniana, Gadamer y Ricoeur: «Toda comprensión se efectúa en un modo

DE MOLTMANN A PANNENBERG 759

vimiento circular: la respuesta está determinada, en cierta medida, por la pregunta, la cual a su vez es confirmada, ampliada y corregida la res-puesta; de tal comprensión nace entonces otra nueva pregunta, y de este modo el círculo hermenéutico va desarrollándose ulteriormente en forma de espiral sin fin» (Ib., p. 32). La existencia de este círculo hermenéutico, repite Schillebeeckx con los maestros de la hermenéutica con-temporánea, no representa en absoluto un «obstáculo metodológico» (como pretendía cierto historicismo «utopístico» de cariz decimonónico) en cuanto «sin el concurso del presente, no conseguiríamos comprender el pasado en su especificidad y por lo tanto en su condición de diversidad que lo caracteriza» (Ib., p. 56). Es más, en nuestros días, gracias a la hermenéutica, «aquella distancia temporal que antes se consideraba un obstáculo a superar con una interpretación objetiva de los textos y de la evolución histórica, se considera más bien como una condición de posibilidad ontológica para una real recomposición del pasado» (Ib., p. 58). Además, Gadamer nos ha enseñado que la distancia comprendida entre pasado y presente se encuentra colmada por la continuidad de la tradición (Ib., p. 54). De cuanto se ha dicho hasta ahora, parecería que Schillebeeckx se limita a hacer propias las tesis de fondo de la hermenéutica, previo una adaptación en sentido teológico, sintetizada por la afirmación-tipo según la cual «el Absoluto que rige radicalmente nuestra fe, nosotros no lo poseemos de modo absoluto, sino siempre y solamente en su dimensión histórica» (Ib., p. 39). En realidad, nuestro autor se distancia críticamente de los pensadores de la hermenéutica post-heideggeriana en dos puntos fundamentales: la reivindicación de la importancia del futuro y la tesis de la primacía de la praxis. Por cuanto se refiere al primer punto, Schillebeeckx escribe: «La “nueva hermenéutica”, sobre todo la que encontramos en Bultmann y en Gadamer, es unilateral porque limita su propia investigación casi exclusivamente a las posibilidades de la existencia humana ya explicitada a través del lenguaje. No plantea, en efecto, aquella cuestión, que desde un punto de vista bíblico debe ser considerada de primordial importancia, a saber, la cuestión de las posibilidades futuras, de aquel elemento nuevo que no ha sido aún absolutamente expresado» (Ib., p. 72). Por cuanto se refiere al segundo punto, estrechamente ligado al primero, Schillebeeckx considera que «una simple “hermenéutica tipo Gadamer” de las ciencias del espíritu resulta insuficiente para la teología», puesto que el cristianismo «no es solamente una explicación de la existencia, sino que es también y esencialmente una renovación de la existencia (*Intelligenza della fede: interpretazione e critica*, trad. ital., Roma, 1975, p. 104) – entendiendo por «existencia», «algo que toca al hombre en su cualidad de persona y en su socialidad» (Ib., p. 103). En efecto, puesto que el humanum buscado por los hombres –

## 760 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

que en Cristo se propone como ofrecimiento y promesa – no es el objeto de una espera simplemente contemplativa, el futuro, para los hombres, «no puede ser interpretado teóricamente», sino que «debe ser hecho» (Ib.).

Sensible a los estímulos procedentes de la teoría marxista de la primacía de la praxis y de las críticas a la hermenéutica de derivación frankfurtiana (Habermas), Schillebeeckx – en armonía con el dictado de las teologías políticas y de las teologías de la liberación – opina que una genuina hermenéutica bíblica no puede limitarse a un simple análisis histórico y lingüístico, sino que debe estructurarse en los términos de una «hermenéutica de la praxis» basada en la idea de la ortodoxia como ortopraxis: «Solamente en la praxis la interpretación ortodoxa alcanza su verdadero y profundo cumplimiento» (Verso un impiego cattolico dell'ermeneutica, cit., p. 73). ¿Cómo se podrá, por ejemplo, «exagerar» la libertad religiosa postulada por el Vaticano II, ejemplifica nuestro autor, con la hermenéutica puramente teórica a partir del pasado de la Iglesia? En efecto, «la praxis eclesial del pasado está en seria contradicción con esta teoría. Solamente la nueva praxis eclesial podrá conferir credibilidad a la nueva interpretación, haciéndola como el objeto teórico en una efectiva praxis de la iglesia misma. Sin la renovación de la praxis eclesial esta “reinterpretación” no tendrá ninguna base histórica. De modo indirecto, mediante la nueva praxis, podrá, con todo, ser teorizada» (Intelligenza della fede, cit., pgs. 103-04).

En conclusión, una teología que aspire a ser verdaderamente científica no deberá contentarse con contemplar sus propias afirmaciones bajo la forma de «hipótesis» o de «anticipaciones teóricas» (como enseña Pannenberg: \$1000), sino que también deberá esforzarse en verificar indirectamente a sí misma y su propia validez en la praxis: «Una comprobación directa, por lo tanto, no es posible; pero indirecta sí, es decir, bajo el aspecto del significado determinante de la fe en Dios para la experiencia humana. La religión es comparada entonces mediante sus propias implicaciones (comprobación indirecta, por lo tanto, pero muy lejos de “extrínseca”). Conseguir demostrar la importancia personal, socio-política, mundial, histórica de la fe cristiana llega a ser de este modo una comprobación indirecta de afirmaciones de fe» (Gesú. La storia di un vivente, cit., p. 658).

### 1013. LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ: UN INTENTO DE RESPUESTA CRISTIANA A LAS FILOSOFÍAS NOVECENTISTAS DEL ABSURDO Y DEL SUFRIMIENTO.

A casi diez años de distancia de la publicación de Teología de la esperanza aparecía, en otoño de 1972, otra obra maestra de Moltmann desti-

## DE MOLTSMANN A PANNENBERG 761

nada a incidir en profundidad sobre las orientaciones teológicas actuales: Der gekrenzte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher theologie (El

Dios crucifijo. La cruz de Cristo, fundamentos y crítica de la teología cristiana», trad. ital., Brescia, 1973).

El núcleo estructural de la teología de la Cruz de Moltmann – que tiene sus precursores históricos en Pablo y Lutero y sus antecedentes del novecientos en la primera teología dialéctica y en el renacimiento luterano de los años veinte – reside en la asunción de la cruz a supremo principio arquitectónico y hermenéutico del cristianismo: «la fe cristiana se rige y reside en el conocimiento del Crucificado, es decir, en el conocimiento de Dios en el Cristo crucificado» (Ib., p. 83); «Todas las afirmaciones cristianas sobre Dios, creación, pecado y muerte orientan hacia el Crucificado. Todas las afirmaciones cristianas sobre la historia, la iglesia, la fe y santificación futura y la esperanza tienen su origen en el Crucificado» (Ib., ps. 237-38). La teología de la cruz, ¿se configura pues (la pregunta es inevitable) como un «salto mortal», o por lo menos como un «regreso» respecto a la precedente teología de la esperanza? El propio Moltmann recuerda el estupor de su amigo Wolf-Dieter Marsch después de la lectura del manuscrito de El Dios crucifijo; ¿cómo es que Moltmann, de la altisonante música de Bloch a pasado gradualmente a una más atenuada eschatología crucis?» (Ib., p. 11).

En realidad, declara nuestro autor, este pasaje no significa en absoluto «un regreso desde las trompas de pascua a las lamentaciones del viernes santo» (Ib.), en cuanto «la teología de la cruz no es más que el revés de la teología cristiana de la esperanza» (Ib.). En efecto, como escribe Ricoeur, la teología de la cruz no hace más que recordarnos que «la re-surrección es resurrección del Crucificado y la cruz es cruz del Resucitado» («“Il Dio crocifisso” de Jürgen Moltmann», en Aa, Vv., Dibattito su “Il Dio crocifisso” de Jürgen Moltmann, trad. ital., Brescia, 1982, p. 15). Más profundamente aún: la teología de la cruz no sólo no contradice la teología de la esperanza, sino que partiendo del sufrimiento, proporciona una base más sólida y más concreta [y por lo tanto también más «creíble»] a la esperanza misma. En todo caso, con la teología de la cruz, Moltmann, según él mismo declara, no habría emprendido un camino completamente nuevo, sino que se habría limitado a recorrer hasta el fondo el sendero teológico en el cual se encontraba desde el principio: «aunque tanto los simpatizantes como los críticos de la Teología de la esperanza, que publiqué en 1964, no la hayan entendido siempre con claridad, personalmente opino que el hilo conductor de mi pensamiento teológico ha sido precisamente esta teología de la cruz... Lo debo ciertamente a las lecciones inolvidables que mis maestros Hans Joachim Iwand, Ernst Woff y Otto Weber dictaron en el año 1948/49 en Gotinga sobre la teología reformada. Era el momento en el cual hacían su entrada en

f

i

j

i

## 762 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

las aulas, agitados y deprimidos, aquellos de mi generación que habían conseguido sobrevivir a los campos de concentración y a los hospitales militares. Una teología que no hubiera evolucionado a la luz del Crucificado, del abandonado de Dios, en aquel tiempo no nos habría tocado» (Il Dio crocifisso, cit., p. 7).

Todo esto no excluye obviamente la novedad de planteamiento (y de acentuación) de la teología de la cruz respecto a la teología de la esperanza. Para explicar el paso del principio arquitectónico de la esperanza al de la cruz Moltmann proporciona algunas



indicaciones. Un primer motivo aducido es de tipo histórico y está relacionado con la época de desánimo creada después de la liquidación del «socialismo de rostro humano» en Checoslovaquia, al fracaso de las batallas por los «derechos civiles» en los Estados Unidos y al estancamiento de las reformas promovidas por el Concilio Vaticano II: «La teología de la cruz... me hizo recordar los años sesenta, cuando los movimientos de esperanza encontraban opositores y resistencias extremadamente fuertes, cuando muchas personas se dejaban caer en el desánimo y eran llevadas a aceptar con resignación el normal desarrollo de los acontecimientos o a huir, abandonando el campo, a la emigración interior...» (Ib., p. 8). Un segundo motivo deriva de la necesidad de hacer frente a la crisis de la cristiandad actual mediante una crítica interior a la iglesia y a la teología, capaz de salvaguardar la pureza y la eficacia del mensaje evangélico. En efecto, una adecuada teología de la cruz debe también configurarse como «la cruz de toda teología, sea tradicional o actual, eclesial o política» (A. Blancy, en Aa. Vv., Dibattito, etc. cit., p. 127

Un tercer motivo, que Moltmann no menciona explícitamente, pero que tiene que ver con los anteriores, es la renovada sensibilidad por parte del hombre de nuestro tiempo, por los problemas del sufrimiento y de la teodicea. «El verdadero aguijón del ateísmo – escribe Moltmann en un artículo de 1966 – es la cuestión de la teodicea: si Deus-unde ma-lun?, si hay un Dios, por qué entonces el mal y el sufrimiento?» (Kommt Jesus wieder?, en Radius 1/1966, ps. 6-13). Y en una conferencia americana de 1968 observaba: «Desde que nosotros experimentamos la realidad como historia, y no ya como cosmos, la cuestión fundamental de la teodicea está aún entre nosotros y se hace más urgente que antes. Para nosotros ya no se plantea en su vieja forma naturalística, como en los tiempos del terremoto de Lisboa (1775). Hoy aparece en una forma política, como en la cuestión de Auschwitz... Nosotros hoy preguntamos An Deus sit? sobre la base de la historia y de sus crímenes» (Religione, rivoluzione e futuro, cit., ps. 190-91). Y ya algunos años antes, el teólogo judío estadounidense Richard L. Rubenstein, en aquella especie de mani-fiesto de la teología después de Auschwitz que es After Auschwitz, había sostenido que después de los horrores de los campos de concentra-

#### DE MOLTMANN A PANNENBERG 763

ción no se puede pensar, ingenuamente, que Dios es «el Señor de la historia», a menos de presuponer que «la matanza de los judíos perpetrada por los nazis ha sido, de algún modo, la voluntad de Dios» Es más, abandonando el mesianismo judío, Rubenstein concluye: «la escatología di-simula a sí mismo el rostro trágico y en definitiva desesperado de su destino. Hay sólo un mesías que nos redime de la ironía, del trabajo y de las angustias de la existencia humana. Él vendrá con toda seguridad. Pero él es el Ángel de la Muerte. La muerte es el verdadero mesías y la tierra de los muertos es el lugar del verdadero reino de Dios. Sólo en la muerte nosotros somos liberados de las vicisitudes de la existencia humana» (After Auschwitz, Indianapolis, 1966, p. 53 y 225; cfr. R. GtaEI.uNI, La teología di Jürgen Moltmann, cit., p. 204 y sgs.).

Solicitado por este tipo de ideas, Moltmann llega a considerar el grito de Cristo agonizante sobre la cruz – «Dios mío por qué me has abandonado?» – como «el contexto más profundo en el cual está insertada la cuestión de Dios», o sea como el problema existencial y teológico más urgente de nuestra época (Prospettiva della teologia. Saggi, trad. ital., Brescia, 1973, p. 47). A la luz de este problema se comprende el cambio de partners filosóficos y teológicos efectuados por Moltmann, el cual, por más que remitiéndose aún a Bloch (sobre todo a aquel «cada vez más

turbado por el problema del mal y de la carencia conceptual... que de él emerge») declara tener particularmente presente la dialéctica negativa de Adorno y Horkheimer, la filosofía existencial, la primera teología dialéctica y la teología meramente-narrativa de Metz (El Dio crucifisso, cit., página 11).

La obra maestra de Moltmann consta de un prefacio de ocho capítulos. Los dos primeros tratan de los problemas actuales del mundo cristiano, del método de la teología de la cruz y de las diversas interpretaciones históricas de la cruz. El tercer, cuarto y quinto capítulos estudian los fundamentos cristológicos de la teología de la cruz. Los restantes analizan «las consecuencias que de una teología del Crucificado se derivan para el concepto de Dios (cap. VI), para la antropología (cap. VII) y para la teoría crítica de la iglesia y la sociedad (cap. VIII)» (Ib., p. 231). En el primer capítulo Moltmann comienza mostrando cómo la teología cristiana actual debe afrontar una doble crisis convergente, esto es, una crisis de importancia y una crisis de identidad. Estos dos fenómenos, hoy en día, parecen tener una relación inversa. En efecto, si los cristianos quieren salvar su propia identidad corren el riesgo de acabar en el «gusto» y en la «conservación» (en detrimento de su propia importancia); viceversa, si quieren salvar su propia importancia corren el riesgo de confluir en los diversos movimientos de liberación (en detrimento de su propia identidad) dando origen, de este modo, a aquel extraño dualismo por el cual los conservadores, preocupados por la identidad, mantienen la

#### 764 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

práctica cristiana; y los progresistas, preocupados por la importancia, mantienen la tensión laica hacia la praxis liberadora. A este inconveniente estructural de la fe contemporánea quisiera, en efecto, poner remedio la teología de la cruz, empeñada en salvaguardar, al mismo tiempo, la identidad y la importancia de los cristianos. Refiriéndose, hacia el final del primer capítulo, al método específico de la teología de la cruz, Moltmann observa que ella se remite al «principio dialéctico del conocer», derivado de Hipócrates, Schelling y Bloch. Contrariamente al principio «analógico» del conocimiento, basado en el axioma según el cual lo semejante conoce al semejante, el principio «dialéctico» se fundamenta en la tesis según la cual lo semejante es conocido por su contrario. En consecuencia, mientras el método analógico de la teoría trata de conocer a Dios partiendo de la analogía con el mundo, es decir, de su perfección reflejada en sus obras (presuponiendo de este modo que Dios se manifiesta en aquello que se le asemeja), el método dialéctico busca a Dios en su contrario, o sea en el sufrimiento y en el abandono de Cristo sobre la Cruz. En el segundo capítulo, tratando de la «oposición de la cruz a sus interpretaciones», Moltmann reseña polémicamente algunas maneras de considerar la cruz que se han afirmado durante los siglos. En particular, él rechaza el culto «religioso» de la cruz, sobre todo en la versión católica, declarando, con Metz, que la cruz de Cristo no se encuentra en el privatissimum de la esfera individual personal, y tampoco en el sanctissimum de una esfera puramente religiosa, sino más allá del espacio bien protegido de lo privado y de lo religioso: «Más bien, la religión cultural, deberá ceder el puesto a la propagación de la palabra de la cruz, a la fiesta de la fe y a la secuela en la praxis» (Ib., p. 59). Rechaza también la mística pasiva de la conformitas crucis, la cual, en el pasado, ha funcionado demasiado a menudo como «opio para el pueblo», favoreciendo a los opresores de todas las raleas.

Los capítulos tercero, cuarto y quinto son de carácter estricta y técnicamente teológico (o «intra-teológico»). En ellos Moltmann, que practica una lectura histórica y al mismo tiempo escatológica de la figura de Cristo, insiste sobre todo en la tesis de la recíproca interdependencia entre la realidad del Resucitado y la del Crucificado:

«La resurrección – escribe Gibellini sintetizando uno de los núcleos conceptuales de fondo del discurso de Moltmann – es anticipación del futuro de Dios. Pero, como la resurrección es resurrección del Crucificado, esta anticipación se convierte en anticipación del futuro de Dios para aquellos que están sin esperanza y sin derecho. La cruz llega ser así el significado de la resurrección. Una cruz sin resurrección significaría fracaso y Jesús de Nazaret no sería Cristo de Dios. Una resurrección sin cruz sonaría sólo a milagro, metamorfosis de la glorificación, prolepsis abstracta del futuro. La resurrección del crucificado es prolepsis y esperanza para los

DE MOLTSMANN A PANNENBERG 765

sin esperanza, es prolepsis y esperanza en la cruz del presente (ob. cit., página 235).

#### 1014. LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ: MÁS ALLÁ DEL TEÍSMO Y DEL ATEÍSMO.

«DIOS EN AUSCHWITZ Y AUSCHWITZ EN DIOS».

En el capítulo sexto – que es la parte filosóficamente más importante de *Der gekreuzigte Gott* – Moltmann expone su teología de la cruz en relación con las actuales tematizaciones del mal del mundo, midiéndose con algunas de las voces más significativas de la filosofía de nuestro tiempo.

Después de haberse preguntado «¿qué significa la cruz de Cristo para el propio Dios?» (Ib., p. 233) y después de haber avanzado en forma de esbozo, en un párrafo introductorio a este propósito, algunas de las respuestas que dará a continuación, nuestro autor, da inicio a un estudio polémico del teísmo y del ateísmo. La contraposición entre la teología de la cruz y el teísmo metafísico, recuerda Moltmann, está ya presente en Lutero, el cual, en la disputa de Heidelberg del 26 de abril de 1518, oponía su propia *theologia crucis* a la *theologia gloriae* de la tradición medieval. Remitiéndose polémicamente al libro de las *Sentenze* de Pedro Lombardo, Lutero niega que Dios sea cognoscible con un método que tome como punto de partida las obras de Dios – «ea, quale facta sunt» – y que se remonte de los efectos a las causas, alcanzando de este modo, con una especie de «proceso inductivo», al conocimiento indirecto de la naturaleza invisible de Dios, de su potencia, sabiduría y justicia. En efecto, según el reformador Wittenberg, la verdadera teología y el verdadero conocimiento de Dios no residen en una discutible «sabiduría del invisible» alcanzada mediante una arrogante «sabiduría de lo visible», sino sólo en el crucificado. En otras palabras, el camino clásico que de las escrituras sube hasta el Creador es insuficiente e inútil, puesta que la naturaleza de Dios se manifiesta sólo en el escándalo de la cruz y en la agonía del Gólgota: «El conocimiento de Dios no se efectúa... en la esfera de analogías que se establecen entre cielo y tierra, sino sub contrario, en la contradicción, en el dolor y en el sufrimiento» (Ib., página 246). En consecuencia, contrariamente a la teología especulativa o escolástica de la tradición, que utiliza la teología natural como «preámbulo» del discurso cristiano sobre Dios, una teología crítica de la cruz comienza inmediatamente con el acontecimiento-Cristo, o sea con la figura de un Dios humillado y sufriente (que implica, como Moltmann aclarará a continuación, un rechazo explícito del teísmo grecizante de la Escolástica). Aunque no pueda asumir el concepto teístico de Dios en sus arti-

766 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

culaciones filosóficas, políticas y morales, la teología de la cruz, desde el punto de vista de Moltmann, no representa «el fin de la metafísica», en cuanto ella, haciéndose

«escatología del ser», es capaz de responder a aquellos interrogantes del hombre de los cuales surge la metafísica (Ib., p. 253 y sg.; cfr. R. Gibellini, ob. cit., ps. 240-41). Análogamente al teísmo, el cual parte del presupuesto de que lo creado es imagen del Creador y por lo tanto se remonta del mundo a Dios mediante un sistema de «pruebas» o de argumentos filosóficos, también el ateísmo metafísico «ve el mundo como un espejo de la divinidad». Pero «en este espejo roto de un mundo absurdo e injusto, en el cual triunfa el mal y donde sin razón y sin fin está presente el sufrimiento de los hombres, no ve el rostro de Dios, sino solamente las muecas del Absurdo y de la Nada» (Ildio crocifisso, cit., p. 256). En otros términos, también el ateísmo se remonta inductivamente desde el estar-aquí (Dasein) y el modo de ser (Sosein) del mundo finito a Dios. Sin embargo «no encuentra un Dios bueno y justo, sino como mucho un demonio lunático, un ciego destino, una ley que condena o un nada que aniquila» (Ib.). En efecto, si el mundo no está «teñido de los colores de la divinidad» (para utilizar una expresión de Dorothee Solle) resulta lógicamente imposible obtener de él un Dios bueno y sabio. Es más, «para considerar el mundo en la desnuda y cruda condición en la que se presenta, será más fácil una fe en el diablo que la fe en Dios» (Ib.). Tanto es así que la literatura actual tiende a representarnos el mundo como una especie de cementerio, prisión o manicomio, y tiende a describir a Dios con el aspecto de un estafador, de un verdugo, de un sádico, de un déspota, de un jugador de azar, de un director teatral de marionetas, etc. (Ib., ps. 256-57).

El ateísmo en el que piensa Moltmann, y con el cual él anhela medir-se, es el «verdaderamente serio» (Ib., p. 295) de un Camus o de un Horkheimer, o sea el ateísmo que él, tras los pasos de Bloch, llama «ateísmo por amor a Dios». El pensamiento de Camus establece una confrontación entre la idea de Dios y la realidad del sufrimiento, llegando a una valiente «revuelta metafísica». Horkheimer, manteniéndose en su posición original, que va más allá de la antítesis teísmo-ateísmo, «no afirma que exista un Dios omnipotente, justo y bueno, pero contesta también radicalmente que a este Dios se le puede recuperar con substitutos inmanentes» (Ib., p. 261), llegando a la «nostalgia de lo totalmente otro». Ante el ateísmo de protesta y la invocación exasperada de una justicia divina, la teología, según Moltmann, no puede seguir creyendo en la idea de «un Dios que reina en el cielo, en una beatitud que no admite ninguna participación» (Ib., p. 265), sino que debe asumir la cruz hasta el final. Ahora, el problema que plantea la Cruz de Cristo es el problema de la inmutabilidad divina: ¿puede Dios sufrir y morir?. En la cristología

DE MOLTSMANN A PANNENBERG 767

gía del pasado apenas se planteaba este problema, se disparaba un característico «bloqueo intelectual» que «tenía su origen en el concepto filosófico de Dios: el ser divino es incorruptible, inmutable, indivisible, incapaz de padecer y de morir, mientras que el ser humano es, en cambio, corruptible, mutable, divisible, capaz de sufrimiento y de muerte» (Ib., p. 266). A menudo la dificultad se esquivaba con la teoría de las <

Polemizando con este modo de concebir a Dios (que entre otras cosas llevará al propio Tomás a sostener que «afligirse por la miseria de otros no es propio de Dios») Moltmann, partiendo de Lutero, pero procediendo más allá de Lutero, afirma abiertamente la posibilidad del cambio, y por lo tanto del sufrimiento, en Dios. Ya en alguna página anterior había afirmado: «Si durante tanto tiempo los teólogos han visto en la figura de Cristo “el rostro impassible y frío del Dios platónico, al cual se añadirían algunas facciones sacadas de la ética estoica”, ha llegado por fin el momento de diferenciar netamente, a la luz de la fe cristiana, entre el Padre de Jesucristo y el Dios de los paganos y de los filósofos...» (Ib., p. 250); «El teísmo dice

que Dios no puede sufrir, no puede morir; y esto lo afirma para dar un refugio válido al ser que sufre y muere. La fe cristiana, en cambio, afirma que Dios sufrió en la pasión de Jesús, Dios murió en la cruz de Cristo, y todo esto para que nosotros viviéramos y resurgiéramos en su futuro» (Ib., p. 251). Ahora, después de haber repetido que «Dios y sufrimiento ya no suenan contradictorios.. sino que el ser Dios está en el sufrimiento y el sufrimiento en el ser mismo de Dios» (Ib., p. 265), Moltmann aclara cómo el dolor de Dios no nace de una carencia de ser, sino del sufrimiento que es acompañado por el amor: «Quien es capaz de amar es también capaz de sufrir, porque se abre a un sufrimiento que presupone el amor, por más que superándolo en virtud de este amor. La negación legítima de una capacidad de sufrimiento en Dios, el cual no admite carencias de ser, no puede conducir a una negación de su capacidad de sufrimiento derivada de su plenitud de ser, o sea de su amor» (Ib., p. 269).

Este tipo de discurso – que presenta notables puntos de contacto con un filón de pensamiento teológico de nuestro siglo, que va desde Kazoh Kitamori, el autor de la primera cristología japonesa de la cruz (Teología del dolor de Dios, Tokio, 1946), hasta Herbert Mühlen y Hans Küng – encuentra su culminación en un desarrollo de la teología de la cruz en sentido trinitario. La doctrina de la Trinidad, recuerda Moltmann, es pe-

I

## 768 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

culiar del cristianismo, incluso en relación con otras fes monoteísticas. Tanto es así que «Cuando el Islam conquistó Asia menor, redujo bastantes edificios de culto cristiano a mezquitas, en las cuales, contra los cristianos del lugar, puso la inscripción « “Dios no ha engendrado – Dios no es engendrado” » (Ib., p. 276). No obstante, en la historia de la teología occidental, la Trinidad ha tenido poca importancia. A pesar de ello, insiste nuestro autor, «la trinidad es la esencia de Dios y la esencia de Dios es la trinidad» (Ib., p. 281). Pero el lugar de la Trinidad es la cruz, hasta el punto de que «la teología de la cruz debe ser la doctrina de la Trinidad y la doctrina trinitaria debe ser la teología de la cruz» (Ib., p. 282). En efecto, a través de un análisis teológico de las fórmulas paulinas de la «entrega» o del «abandono», Moltmann muestra cómo la cruz coincide con el hecho mismo de la Trinidad.

Su razonamiento, más allá de los arduos giros de frases del texto, es substancialmente el siguiente: Sobre la cruz el Padre y el Hijo se constituyen como tales, en su diferencia, en virtud del abandono. En efecto, uno (el Padre) aparece como aquél que abandona al dolor y a la muerte, el otro (el Hijo) como aquél que es abandonado al dolor y a la muerte. Simultáneamente, ellos se constituyen en su unidad en virtud de la entrega, en cuanto uno (el Padre) aparece como aquél que entrega el otro a la agonía y sufre por ello; el otro (el Hijo) como aquél que es entregado y que acepta la misión voluntariamente. De esta dinámica entre Padre e Hijo nace el Espíritu: «En su amor el Hijo sufre el abandono del Padre en su propia agonía, el Padre sufre en su amor el dolor de la muerte del Hijo. Aquello que resulta de este hecho deberá pues ser comprendido como el Hijo que el Padre entrega y como el Hijo que se entrega a la muerte; por lo tanto como el Espíritu que produce amor en las personas abandonadas, el Espíritu que llama los muertos a la vida» (Ib., p. 286). En otras palabras, como aclara Moltmann en la Respuesta a la crítica de “El Dios crucifijo”, «el Espíritu es el unificador, el que en la muerte de cruz conjuga entre sí la separación y la unidad del Padre y del Hijo» (Aa. Vv. Dibattito, etc. p. 200). En conclusión, hablar de Dios significa hablar de la unidad de «aquella historia dialéctica y rica de tensiones que ha sido vivida por el Padre, por el Hijo y por el Espíritu sobre la cruz del Gólgota» (II

Dio crocifisso, cit., p. 288).

Esta teología trinitaria de la cruz presupone la superación del bino-mio tradicional teísmo-atéismo. El teísmo piensa a Dios en detrimento del hombre y como tal ha de ser cristianamente repudiado: «El rechazo de un Dios inhumano, de un Dios sin Cristo, se impone absolutamente – por la fuerza de la cruz – a aquellos fieles que han alcanzado una situación de libertad. Aquí está el derecho del “ateísmo cristiano” (Ib., p. 293). A su vez, el ateísmo piensa al hombre en detrimento de Dios, y de este modo desemboca en el «antropoteísmo», esto es, en una espe-

DE MOLTMANN A PANNENBERG 769

cie de divinización del hombre desconocedora de sus límites existencia-les. Desde este punto de vista el resultado del ateísmo es aún más «inhu-mano» que el del teísmo: «Los antropoteístas de la era moderna, de Feuer-bach a Rilke, de Marx a Bloch, tan entusiastas en heredar el patrimonio de la religión, no han considerado los lados oscuros de un mal que se oculta en el hombre o las aporías del sufrimiento presente en el mundo» (Ib., p. 295). La teología trinitaria de la cruz permite también, según nues-tro autor, proceder más allá del ateísmo «serio» y trágico de un Camus o de un Horkheimer, en cuanto ella, aun partiendo de la constatación del mal y de la injusticia, se esfuerza en recomprender el dolor del mun-do en la cruz de Cristo y en el acontecimiento mismo del Dios-Trinidad.

En efecto, sólo la cruz permite concebir a Dios como Aquel que ha asumido totalmente sobre sí mismo el drama del sufrimiento y la angus-tia humana de sentirse abandonado por Dios: «Haciéndose hombre en Jesús de Nazareth, Dios no se sumerge solamente en la finitud del hom-bre sino también, con la muerte en la cruz, en la situación de abandono de Dios que el hombre experimenta» (Ib., p. 324). En consecuencia, sólo la cruz hace que lo negativo deje de ser dato absurdo para llegar a ser, panenteísticamente, un momento mismo de la vida de Dios: «una teolo-gía trinitaria de la cruz percibe a Dios en lo negativo, y por lo tanto lo negativo en Dios, y en este sentido dialéctico es panenteístico» (Ib., p. 326). En otros términos, sólo el misterio de la cruz, según Moltmann, hace que la «historia de Dios» se configure al mismo tiempo como

Por todos estos motivos, la teología trinitaria de la cruz se configura también como la única y auténtica teología después de Auschwitz, ha-ciendo de sus sufrimientos el sufrimiento mismo de Dios. Al final del capítulo sexto, en la que es quizás la página más bella e inspirada de su

I

770 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

libro, Moltman explica en efecto: «Una “teología después de Auschwitz puede parecer imposible o sonar a blasfemia a aquellos que se contentan con el teísmo o con las creencias de su infancia, o que han perdido la fe... Quien así tuviera que topar contra problemas insolubles y entrar en el camino de la desesperación, debe tener presente que en Auschwitz se ha rezado el Sch'ma de Israel y el Padre Nuestro. Pero mantengámo-nos en lo concreto y pensemos en los mártires. A propósito de estas per-sonas, de estas víctimas mudas, podemos decir en sentido realmente fi-gurado que Dios mismo pende de la horca. Y si lo afirmamos con seriedad, deberíamos también añadir que, como la cruz de Cristo, así también el lager de Aushchwitz se encuentra en Dios mismo, esto es, ha sido asumido en el dolor del Padre, en la entrega del Hijo y en la fuerza del Espíritu. Esto no comporta la más mínima justificación de aquello que ha pasado en aquel campo de concentración, de las atrocidades su-fridas por las víctimas... Sólo con la resurrección de los muertos, de los asesinados y de los

gaseados; sólo con la curación de los angustiados y martirizados en vida; sólo con la demolición de todo poder y dominio, con la aniquilación de la muerte, el Hijo entregará el reino al Padre... Entonces Dios cambiará su propio dolor en alegría eterna. Es en estos términos que se anuncian el cumplimiento de la historia trinitaria de Dios y el fin de la historia del mundo; la superación del sufrimiento y el cumplimiento de la historia de esperanzas de la humanidad. Dios en Auschwitz y Auschwitz en Dios: éste es el fundamento de una esperanza real, que abarca la realidad del mundo y sobre ella triunfa...» (Ib., p. 326; cursivas nuestras).

#### 1015. LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE LA CRUZ: LOS «CÍRCULOS DIABÓLICOS» DE LA ALIENACIÓN ACTUAL DEL HOMBRE.

El capítulo séptimo de *El Dios crucifijo* está dedicado a una confrontación constructiva con el psicoanálisis. Según Moltmann una fe cristiana a la altura de los tiempos no debe «temer» a la psicología de lo profundo, sino que debe colaborar con ella al objeto de la liberación psíquica del hombre. Es más, la teología debe desafiar al psicoanálisis sobre su mismo terreno (la «curación» mental) denunciando los aspectos conservadores del freudismo y su pretensión de ser la última palabra sobre el hombre: «Toda terapia busca la salud. Pero la salud es una norma históricamente cambiante y socialmente condicionada. Si en la sociedad actual por salud se tuviera que entender “capacidad de trabajo y capacidad de consumir”, como podría decir también Freud, y si este concepto resultara dominante también en la psicoterapia, la interpretación cristiana de la situación humana debería poner también en cuestión la idola-

DE MOLTSMANN A PANNENBERG 771

tría que en dicho concepto de producción y de consumo se impone y desarrollar otro tipo de humanidad. El sufrimiento que se experimenta frente a una sociedad superficial y activística, apática y por lo tanto inhumana, puede ser un síntoma de salud psíquica. En este sentido debemos combatir la afirmación de Freud: “Mientras el hombre sufra, aún es capaz de hacer alguna cosa” » (Ib., p. 358).

En el último capítulo de *El Dios crucifijo*, el octavo, se plantea el problema de la liberación colectiva e histórica de la humanidad. Remitiéndose a la teología de la esperanza y a sus desarrollos en clave de teología política (§1003), nuestro autor llega en efecto a una hermenéutica política de la liberación basada en la teología de la cruz. A su juicio, la liberación se considera en antítesis a las «espirales» negativas concretas que no permiten a los hombres ser tales. Y puesto que en una misma situación y en un mismo período encontramos bastantes de estas espirales, no tiene sentido hablar de una «liberación» en singular. Es necesario, en cambio, hablar de «liberaciones» en plural, promoviendo tantas dinámicas emancipadoras cuantas sean las esferas en las cuales se practica la opresión (Ib., p. 376). Moltmann localiza cinco de estas esferas.

El primer «círculo diabólico» (Teufelskreis, que se traduce también como «círculo vicioso», «círculo mortal», «espiral demoníaca», etc.), concierne a la dimensión económica de la vida y se identifica con el círculo diabólico de la pobreza. Se expresa bajo la forma de «hambre, enfermedades, alta tasa de mortalidad y está determinado por la explotación y la tiranía ejercidas por una clase» (Ib.). La segunda espiral se refiere a la dimensión política de la existencia y se identifica con el círculo diabólico del poder. En las sociedades particulares asumen la forma de la dictadura y

del privilegio. A nivel planetario se expresa en el dominio de las naciones más fuertes sobre las más débiles. Uno de sus aspectos más dramáticos es la carrera internacional de los armamentos (Ib., p. 377). La tercera espiral, estrechamente ligada a las dos primeras, se identifica con el círculo diabólico del extrañamiento racista y cultural. Todos estos círculos están englobados a su vez en un círculo más amplio: el círculo diabólico de la destrucción industrial de la naturaleza. Los diferentes círculos están además empeorados y agravados por el círculo sántico del sinsentido y del abandono de Dios.

Según Moltmann estas espirales actúan como un sistema encadenado, que conduce la vida humana a la deshumanización y a la muerte. Una actividad liberadora deberá, por lo tanto, localizar estos círculos diabólicos y localizar unas terapias específicas de tratamiento para cada uno de ellos, apuntando a su paralela superación. En la dimensión económica de la vida, la liberación significará satisfacción de las necesidades materiales del hombre (la salud, la nutrición, la casa, etc.) y promoción de una justicia social que garantice a todos una justa participación

#### 772 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

en el producto del trabajo (Ib., p. 379). En la dimensión política de la vida, la liberación comportará la superación del círculo diabólico de la opresión y la llegada de una democracia basada en la común dignidad humana y en la común participación en el poder (Ib., p. 380). En la dimensión cultural de la vida, la liberación implicará la victoria sobre la alienación y el rechazo de toda discriminación y diferencia (Ib., p. 381). En la relación entre sociedad y naturaleza, la liberación exigirá el rechazo de los estragos industriales perpetrados contra el medio ambiente y la paz con la naturaleza. En la dimensión existencial, referente a los objetos últimos del vivir, la liberación coincidirá con la superación del sinsentido a través de una renovada fe en el Dios de la esperanza, muerto y resucitado por nosotros (Ib., ps. 382-83).

#### 1016. BALTHASAR: VIDA Y OBRAS.

Una de las voces más geniales e influyentes de la teología católica contemporánea es la de Balthasar, que ya se mueve en ciertos aspectos, en un horizonte teórico y metodológico antitético al de las «nuevas teologías» (§1001).

Hans Urs Balthasar nació en Lucerna, Suiza, en el año 1905. Después de sus estudios de secundaria estudia germanística y filosofía en Múnich, Viena, Berlín (donde conoce a Romano Guardini) y Zurich. En 1929 obtiene la licenciatura y entra en la Compañía de Jesús. Durante la formación jesuítica recibe la influencia de Peter Lipper, Erich Przywara y Henry de Lubac. A propósito de este último y de los años de novicio escribirá: «la iglesia es sólo un medio, un rayo que desde el Hombre-Dios se difunde por todos los espacios mediante el anuncio, el ejemplo y la imitación de Cristo. Esta era la pasión que nos unió a nosotros, jóvenes teólogos (Fessard, Daniélou, Bouillard y muchos otros), en Lyon alrededor del no menos joven amigo y maestro Henri de Lubac, el cual nos descubría los Padres griegos, la mística filosófica de Asia y el ateísmo moderno, y a los que mis estudios patrísticos deben la chispa que los ha encendido, puesto que para nosotros la patrística significaba cristianismo que aún piensa, dirigido a los espacios ilimitados de las gentes y que aún tienen la esperanza de la salvación del mundo...» (Rechenschaft, 1965, trad. ital., *Il filo di Arianna* attraverso la mia opera, Milán, 1980, p. 6). Ordenado sacerdote en 1936, trabaja durante algunos años en la redacción de «*Stimmen der Zeit*» y colabora con Rahner. En 1940 es enviado a Basilea como capellán de los universitarios católicos. Allí entabla una duradera relación de amistad con Adrienne von Speyr, una



protestante de origen francés, médico de profesión, que gracias a él se convierte al catolicismo.

#### DE MOLTSMANN A PANNENBERG 773

El encuentro con Adrienne resulta determinante también para Balthasar: «von Speyr fue quien indicó el camino del cumplimiento que va desde Ignacio a Juan y quien sentó las bases de la mayor parte de lo que he publicado a partir del año 1940. Su obra y la mía no son divisibles, ni psicológicamente, ni filosóficamente; son las dos mitades de un todo, que como fundamento tiene un solo fundamento» (Ib., p. 44). Antes de pronunciar los votos definitivos, Balthasar sale de la Orden y funda, junto a Adrienne, una congregación laica denominada «Comunidad de Juan». Desde el año 1950 reside en Basilea y dirige las ediciones «Johannes Verlag» de Einsiedeln. Durante el Concilio Vaticano II, aun no habiendo sido llamado a participar en la reunión ecuménica, simpatiza con los proyectos de «puesta al día» de la Iglesia. En 1969, Pablo VI lo llama para formar parte de la Comisión Teológica Internacional. En los años ochenta, paralelamente al declive de Rahner, asistimos al ascenso de Balthasar, ahora ya crítico hacia las «degeneraciones» conciliares. En el último período de su vida obtiene varios reconocimientos oficiales. En 1984 Juan Pablo II le confiere solemnemente el primer «Premio Internacional Pablo VI» y el 29 de mayo de 1988 anuncia su nombramiento como Cardenal para el Consistorio del 28 de junio. Pero dos días antes, el 26 de junio de 1988, Balthasar muere en su habitación de la «Comunidad de Juan».

La obra de Balthasar es de una singular amplitud y riqueza y documenta una erudición fuera de lo común. Tanto es así que De Lubac lo ha definido como «el hombre más culto de nuestro tiempo». La summa de Balthasar está representada por una monumental trilogía teológica compuesta por *Fierrlichkeit. Eine theologische Aestetik* («Gloria. Una estética teológica», Einsiedeln, a partir de 1961), por *Theodramatik* («Teodramática», Einsiedeln, a partir de 1973) y por *Theologik* («Teológica», Einsiedeln, a partir de 1985) – subdividida cada una, en varios tomos (\$1020). Entre las otras obras de Balthasar recordamos: *El corazón del mundo* (1945), *Verdad* (vol. I «Verdad del mundo», 1947), *Teología de la historia* (1950), *Karl Barth* (1951), *El cristiano y la angustia* (1951), *Derribar las murallas* (1952), *El problema de Dios y el hombre contemporáneo* (1956), *Verbum Caro* (1960), *El todo en las partes* (1963), *Sólo el amor es creíble* (1963), ; *Qué es el cristiano?* (1965), *Rechenschaft 1955* (1965), *Spiritus Creator* (1967), *Por qué soy todavía cristiano* (1971), *Puntos firmes* (1971), *La verdad es sinfónica* (1972), *El complejo antiromano* (1974), *Católico* (1975), *Henri de Lubac* (1976), *Nuevos puntos firmes* (1979).

Como ha observado De Lubac, la obra de Balthasar «es tan diversa, tan compleja, tan poco didáctica en el sentido común de la palabra, se desarrolla en géneros tan diferentes, que a primera vista es difícil de ver su unidad» (Paradosso e Misterio della Chiesa, trad. ital., Brescia, 1968,

t

#### 774 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

p. 128). Pero cuando se empieza a estudiarla a fondo, «su unidad resulta tan fuerte que parece imposible exponerla sin traicionarla. Se la podría comparar a una vibración que se propaga en todas las direcciones del espacio y que procede de un centro» (Ib.). Tanto es así que algunos estudiosos han hablado, a propósito del sistema de Balthasar, de una *Denkform* sinfónica, o «mozartiana», capaz de garantizar la interpretación recíproca de las diferentes secciones. Por lo demás, los escritos de

nuestro autor – según su propia declaración – se desarrollan en «repeti-ciones circulares globales» de un todo que vive en cada una de sus par-tes. Esto no quita que la complejidad y multidimensionalidad de su pro-ducción sea tal que haga problemático todo intento de «síntesis» de sus ideas. Y en efecto, cualquier presentación del conjunto de su pensamiento se reduce necesariamente a un esbozo sumario que intenta sacar a la luz algunos motivos relevantes o algunos hilos conductores de fondo de su teologar.

#### 1017. BALTHASAR: DERRIBAR LAS MURALLAS.

El problema de Balthasar está estrechamente ligado al problema del destino de la Iglesia en el mundo de hoy. Desde este punto de vista el escrito más significativo (al menos por lo que se refiere a la fase pre-conciliar de su pensamiento) es sin duda *Schleifung der Bastionen* («De-rribar las murallas», 1952) – uno de los trabajos más conocidos y bri-llantes del teólogo suizo, que en *Rechenschaft* lo definirá como «El últi-mo, y ya impaciente, golpe de ariete por una iglesia que se debía abrir indefensa hacia el mundo» – (ob. cit., p. 8).

Balthasar observa cómo la Iglesia, aun viviendo en una época de rápi-dos cambios, parece haberse quedado anclada en el pasado y en todo aquello que el gran río de la historia ha arrastrado consigo, como detrito, desde la baja latinidad hasta los siglos XIX y XX (*Abbatere i bastioni*, trad. ital., Turín, 1966, ps. 31-33). No obstante, insiste nuestro teólogo, el cristianismo no es una verdad momificada, sino una verdad en devenir: «La verdad de la vida cristiana es en esto como el maná del desierto: no se la puede dejar a un lado y conservarla; hoy es fresca, mañana esta-rá marchita. Una verdad que sólo se siga transmitiendo, sin ser repensa-da a fondo, ha perdido su fuerza vital, el mundo de las imágenes y de los conceptos – se llena de polvo, se oxida, se desmenuza –. Lo que es viejo sólo sigue siendo joven si, con el vigor más juvenil, es referido a aquello que es aún más antiguo, y siempre actual, la Revelación de Dios» (Ib., p. 46). En consecuencia el «caminar representa una categoría fundamental de la existencia bíblica y cristiana, en cuanto fuera del caminar «no hay certeza, posesión de la verdad, estabilidad» (Ib., p. 94).

#### DE MOLTMANN A PANNENBERG 775

Según Balthasar, los medios con los cuales una estructura histórica puede conservar o adquirir su propia vitalidad son substancialmente dos. Uno proviene del exterior y se configura como una destrucción violenta de la tradición. El otro es espiritual y proviene del interior: «Es la fuerza de la superación, de la vitalidad lo que da alma a todas las tradiciones: una vitalidad que conoce el pasado y, no obstante, es capaz de separarse de él en la medida en que lo exige el sentido de responsabilidad y la dis-ponibilidad al futuro» (Ib., p. 36). Entre estos dos métodos, Balthasar prefiere el segundo. Él espera, en efecto, que la Iglesia – derribando to-das las «murallas chinas» que ha erigido entre ella y el mundo, entre los católicos y los otros cristianos, entre el pensamiento religioso y la cultu-ra moderna – sepa salir de su «espléndido aislamiento» y penetrar «en el tumulto del tiempo», haciendo propias las ansias y las esperanzas de toda la humanidad (Ib., p. 107). Es verdad, nota Balthasar, que este pa-saje puede ser doloroso, puesto que las murallas que caen pueden, en su ruina, enterrar algo de lo antiguo, pero el horizonte que de este modo se abre ante el cristiano del siglo XX es aún más grande y más apasionante.

Esta oleada de renovación debe alcanzar también a la teología. En efecto, aunque a algunos teólogos les parezca que su disciplina ha hecho tantos progresos como para

estar cercana a su conclusión – «La casa parece ya construida, las habitaciones tapizadas, de modo que a las generaciones futuras no les queda más que un trabajo más modesto de acabado: decorar los tabiques ya levantados, los espacios interiores que se hacen cada vez más pequeños, poner orden en los cajones. Al final sólo queda quitar el polvo» (Ib., ps. 40-41) – los creyentes saben que todo lo que se ha conseguido en el pasado se reduce en el fondo a un mísero montoncito de pensamientos: «incluso el teólogo más familiarizado con las fatigas de los doctos, es más, precisamente él, si dirige una mirada a la Revelación tendrá la maravillosa certeza de que no se ha hecho aún casi nada, que quedan por explorar campos interminables, que enteros continentes de este mapa aún están en blanco» (Ib., p. 41). Obviamente, todo esto, según Balthasar, no implica desde luego un desprecio hacia las fatigas de los siglos – en cuanto «todo lo que es genuinamente verdadero queda» (Ib.) – sino sólo una conciencia viva de la necesidad perenne de teologar: «¿Cuál es la esencia del cristianismo? Nunca, en la historia de la Iglesia, remitir a una pluralidad de misterios por creer ha satisfecho como respuesta última: siempre se ha mirado a un punto unitario en el cual encontrara su justificación la demanda de creer que se hace al hombre...» (Solo l'amore e credibile, trad. ital., Turín, 1965, p. 11; cfr. para Was soll Theologie? en «Wort und Wahrheit», 1953, n. 8, ps. 325-32, después en Verbum Caro. Saggi teologici I, con el título Der Ort der Theologie, trad. ital., Brescia, 1968, ps. 165-77).

1

## 776 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

### 1018. BALTHASAR: EL ACERCAMIENTO «ESTÉTICO» A LA REVELACIÓN.

Confirmada la necesidad de la teología, nace según Balthasar, el problema de hallar un horizonte idóneo para captar y justificar la singularidad absoluta de la revelación cristiana. Pero para hacer esto «se necesitan un punto de vista, un ángulo visual desde el cual considerar la Revelación, categorías mentales con las cuales interpretar, un principio arquitectónico para reconstruirla» (B. MONow, I grandi teologi del secolo ventesimo. I teologi cattolici, cit., p. 276). Según Balthasar, una solución adecuada del problema metodológico desde el punto de partida (Ansatz) de la teología presupone una superación de los esquemas teológico-filosóficos que han hecho escuela en el pasado. Aplicando un método que tiene su origen en Przywara, Balthasar, en Sólo el amor es creíble, perfila de un modo antitético – «dialéctico, pero en absoluto hegeliano» (R. Stalder) – las dos principales corrientes espirituales de Occidente a las cuales había pasado desapercibida la singularidad peculiar de la revelación cristiana, denominándolas respectivamente «reducción cosmológica» y «reducción antropológica».

A estas dos vías, que pretenden deducir a Dios del mundo o del hombre, nuestro autor contrapone un recorrido teológico que procede de Dios mismo: «Si el primer intento resulta limitado y confinado dentro de los términos del tiempo y de la historia, el segundo falla en su mismo planteamiento: lo que Dios pretende decir al hombre a través de Cristo no puede tener su constitución ni en el mundo en su conjunto, ni en el hombre en particular: es absolutamente teológico, aún mejor, teopragmático: acto de Dios en relación con el hombre, acto que se explica ante el hombre y para él (y solamente así puede encontrar en él y con él su explicación)» (Solo l'amore e credibile, cit., p. 12). Balthasar llama «estética» esta tercera vía de construcción teológica, repitiendo en Rechenchaft, que este acceso a Dios, aun pareciendo a primera vista «insólito, arbitrario», resulta en concreto la única apta para

describir el encuentro del hombre con el divinissimum de Dios: «Sólo un acceso semejante puede captar lo divino en cuanto tal, sin tener que enturbiarlo previamente mediante relaciones finalísticas hacia el cosmos (que incompleto invoca el cumplimiento divino) o hacia el hombre (que más incompleto aún y per-dido en el pecado llama a un salvador)» (ob. cit., ps. 35-36).

La articulación sistemática de la nueva vía está contenida en Gloria. Una estética teológica, que es considerada comúnmente como su obra maestra – aunque Balthasar, inclinado a llamar la atención sobre la totalidad de su propia obra (cfr. *Rechenschaft*, cit., p. 50), haya acabado por considerarla polémicamente como un «fragmento entre otros fragmentos» –. Gloria (*Herrlichkeit*) se divide en tres secciones y siete volúmenes, con un total de más de 2700 páginas. La primera sección Schau-

## DE MOLTSMANN A PANNENBERG 777

der Gestalt («La percepción de la forma», 1961) resume y debate el tema general de una estética teológica, poniendo en evidencia la novedad de la empresa e introduciendo el motivo conductor de *Herrlichkeit*: la percepción de la automanifestación gloriosa de Dios en Cristo. En la segunda sección ;*Faecher Stile* («Variedad de estilos», 1962) – antes en un solo volumen y después reimpressa (1969) en dos tomos: *Alerikale Stile* («Estilos eclesiásticos») y *Laikale Stile* («Estilos laicos») – Balthasar, con el intento de conferir una concreción histórica a las proposiciones abstractas de la primera sección, examina doce figuras paradigmáticas que han vivido y pensado la gloria de Dios (Ireneo de Lyon, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura, Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Soloviev, Hopkins y Péguy). En la primera parte de la tercera sección *Im Raum der Metaphysik* («En el espacio de la metafísica», 1965) – antes en un volumen único y después (1975) en dos tomos: *Altertum* («Anti-güedad») y *Neuzeit* («Época moderna») – Balthasar ofrece una serie de secciones históricas y críticas sobre la búsqueda humana de las realidades últimas, ilustrando la evolución del *transcendental pulchrum* en la historia de Occidente, desde Homero hasta nuestros días. La metafísica se asume aquí en una acepción «amplia», que va desde el mito a la poesía, desde la filosofía a la religión. La segunda parte de la tercera sección, *theologie*, se subdivide también en dos tomos: *Alter Bund* («Anti-guo Pacto», 1967) y *Neuer Bund* («Nuevo Pacto», 1969), dedicados al estudio de los distintos aspectos de la gloria del Señor. En el proyecto originario Balthasar pensaba concluir el ciclo de la estética con un volumen titulado *Oekumene*, que no obstante no ha visto nunca la luz.

De todos los volúmenes de Gloria, el que mejor sirve para focalizar el planteamiento teórico y metodológico de Balthasar es sin duda el primero. En *Schau Gestalt*, nuestro autor, parte de la constatación del empobrecimiento de la fe provocado por la pérdida de aquella dimensión estética de lo bello que antes caracterizaba sea la filosofía sea la teología. Enfrentándose al secular proceso de des-estetización de la teología (protestante y católica) Balthasar se propone, en cambio, re-situar el *pulchrum* en el centro de la meditación cristiana: «Nuestra palabra inicial se llama belleza» (Gloria. *La percezione della forma*, trad. ital., Milán, 1975, p. 10).

El proyecto de una «estética teológica» (nuestro autor rechaza el término «teología estética» para evitar confusiones entre su pensamiento y las aproximaciones estetizantes de tipo filosófico y literario) emanan de la persuasión según la cual el modo de darse de Dios en la revelación tiene los mismos caracteres que el modo de darse de la belleza (autoevidencia, desinterés, gratuidad, etc.). En efecto, análogamente a lo bello, que lleva consigo una evidencia que brilla y se impone (*einleuchtet*) inmediatamente, Cristo posee en sí una evidencia intrínseca

parangonable

778 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

a las obras de arte y a los principios matemáticos (Ib., p. 28 y ps. 435-36). Además, análogamente a la belleza, la cual, según ha enseñado Kant, es siempre sin objeto y sin interés, la revelación de Dios en Cristo se produce bajo la enseña de un acto libre y desinteresado que no tiene otros fines que él mismo. Tanto es así que en los textos balthasarianos encontramos frecuentemente términos como *Interesselosigkeit* (ausencia de interés), *Vergeblichkeit*, *Umsonstigkeit* (gratuidad o inutilidad), *Grundlosigkeit* (falta de fondo y de fundamento, ausencia de motivaciones externas), etc., las cuales sirven para poner el acento sobre la «radical y absoluta gratuidad de la autocomunicación gloriosa de Dios al hombre» (R. Vignolo, Hans Urs von Balthasar: *Estética e singularita*, Milán, 1982, p. 7 y sgs.). En síntesis, la naturaleza «estética» de la revelación entendida al modo de Balthasar, consiste en el hecho de que en ella Dios se autoexhibe en el esplendor evidente (*splendor*) de su gloria, manifestando a través de Cristo su amor desinteresado hacia el mundo y suscitando, de parte del hombre, una actitud de amor y consentimiento.

En una de las páginas más importantes de *Rechenenschaft* Balthasar resume este conjunto de formalidades de la revelación, que giran alrededor del plexo gloria-belleza-amor desinteresado, del modo siguiente: «¿Por qué se llama “Gloria” la primera parte de esta síntesis? porque ante todo se trata de tener una visión en general de la revelación de Dios, y Dios puede ser reconocido verdaderamente tan solo en su dominio, soberanía, en aquello que Israel llama *kabod* y el Nuevo Testamento gloria, aunque sea bajo todas las incógnitas de su naturaleza humana y de la cruz. Esto significa: Dios viene primeramente no como maestro para nosotros (“verdadero”), no como “redentor” con tantos objetivos para nosotros (“bueno”), sino para mostrarse e iluminarse a Sí mismo, a la gloria de su eterno amor trinitario, en aquella “ausencia de interés” que el verdadero amor tiene en común con la verdadera belleza. El mundo ha sido creado a la gloria de Dios con su propia gloria y a la gloria de Dios será también salvado. Y sólo quien, tocado por un rayo de esta gloria, tenga un sentimiento incoactivo por aquello que es el amor que no tiene objeto, podrá alcanzar y advertir la presencia del amor divino en Jesucristo... Lo “glorioso” en el plano teológico corresponde a aquello que en el plano filosófico es lo “bello” transcendental; ahora la belleza es para el pensamiento occidental (de Homero a Platón y a través de Agustín y Tomás hasta Goethe, Holderlin, Schelling, Heidegger) la extrema y omnicomprensiva propiedad del ser universal, su última arcana fuerza irradiante, aquello por amor de lo cual en último análisis se ama... A través del esplendor del ser, de su extraña profundidad, irrumpe en el signo extraño del acontecimiento bíblico... aquella gloria de Dios del re-nacimiento y del valor de la cual están llenas la Escritura, la litúrgica y las divisas de los santos fundadores» (ob. cit., ps. 34-35).

DE MOLTSMANN A PANNENBERG 779

Como resulta de este pasaje, y de la totalidad de sus escritos, la «gloria» de la cual habla nuestro autor y que da título a su obra maestra coincide, en último análisis, con la divinidad misma de Dios» (Gloria. Anti-co Patto trad. ital., Milán, 1980, p. 15) y se configura, al mismo tiempo, como la propiedad específica del Ser divino (*das unterscheidende Eigene Gottes*) y como la modalidad peculiar de su autocomunicación con el mundo a través de Cristo. Dando por sentado que el encuentro con Dios posee las mismas características que el encuentro con la belleza, el conocimiento humano de la revelación asumirá también la fisonomía de una «*Schau der Gestalt*», o sea de una percepción de la «figura» o «forma» (aunque la

edición italiana de Gloria traduce Gestalt por «forma», la mejor traducción, o la más acorde con el recorrido de pensamiento de Balthasar, es la de «figura». Para los complejos valores de este último concepto cfr. R. Vignolo, ob. cit.).

Lo bello, escribe Balthasar hablando de la belleza en general, «es en primer lugar una forma y la luz no cae sobre esta forma desde lo alto o del exterior, sino que irrumpe desde su interior. Species et lumen son en la belleza una sola cosa, por lo menos si la especie lleva legítimamente y realmente su nombre (que no quiere indicar una forma cualquiera, sino la forma que irradia y suscita goce). La forma visible no “remite” solamente a un misterio invisible de la profundidad, sino que es su aparición; lo revela mientras al mismo tiempo lo esconde y lo vela. Ella, como forma de la naturaleza y del arte tiene un exterior que aparece y una profundidad interior, pero es imposible separar en la forma el exterior y la profundidad. El contenido no se halla tras la forma, sino en ella. Quien no consigue ver y leer la forma, tampoco puede entender el contenido. A quien la forma no de luz, le será invisible también la luz del contenido» (Gloria. La percezione della forma, cit., p. 137). en otros términos, la figura es la species resplandeciente e inseparable de la luz, que hace visible, sin agotarlo, su contenido – fascinando a quien la contempla.

En el ámbito propio de la revelación la Forma-Figura por excelencia está representada por Cristo, aparición resplandeciente, por más que velada en la carne, del Misterio trinitario: «Si nos acercamos... al centro de la revelación cristiana, al Verbo de Dios hecho carne, Jesucristo, Dios y hombre, entonces se impone absolutamente la afirmación: aquí una forma está puesta ante la mirada del hombre» (Ib., p. 139). En la figura de Cristo – «paradoja» del Inexpresable que se expresa, del Invisible que se hace visible, del Transcendente que entra en lo inmanente – se produce, en efecto, la aparición definitiva del Ser en lo existente, esto es, el vértice y el fin de la automanifestación gloriosa de Dios en el mundo: «una vez (¡y una vez por siempre!) el Ser estuvo en el “estar aquí” » (Kleiner Lageplan zu meinen Büchern, Einsiedeln, 1955, p. 11); «en la fini-

#### 780 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tud de Jesús... nosotros tenemos el infinito» (Gloria. La percezione della forma, cit., p. 140).

Sobre la base de este discurso, Balthasar, en el primer volumen de *Fierrlichkeit*, se propone desarrollar su propia estética teológica bajo la forma de una doctrina de la percepción de la Figura, situándose en el doble punto de vista de la evidencia subjetiva (fe) y de la evidencia objetiva (revelación). La puesta a punto de esta doble evidencia coincide a su vez con la «doctrina de la visión» (Erblickungslehre) o teología fundamental (Ib., p. 110). De acuerdo con la dirección de su teología, nuestro autor subordina la evidencia «subjetiva» a la evidencia «objetiva», justificando de este modo la primacía de la revelación (la Sache selbst) sobre la fe (que es la percepción vivida de la Sache). En consecuencia, la teoestética de Balthasar se apoya sobre un movimiento elíptico de idea y vuelta, que partiendo del sujeto creyente (fides qua) se remonta a las condiciones de posibilidad de la experiencia de la fe, individuándolas en el acto-contenido de la revelación (fides quae), sobre la base del principio realístico según el cual «la capacidad subjetiva experimental encuentra... su propia razón de ser y la justificación de su propia existencia en un objeto experimentable» (Ib., p. 397; cfr. R. Vignolo, ob. cit., p. 79).

#### 1019. BALTHASAR: LA PRIMACÍA DE LA INICIATIVA DIVINA Y LA CONTRARREVOLUCIÓN COPERNICANA DE LA TEOLOGÍA.

Por cuanto se ha dicho hasta ahora, es evidente que Balthasar intenta salvaguardar a toda costa la primacía de la iniciativa divina sobre la hu-mana e intenta oponerse – con lo que podríamos definir como una espe-cie de «contrarrevolución copernicana de la teología» – al antropologis-mo filosófico y teológico imperante. En efecto, según Balthasar, no es el objeto (= la revelación) lo que adecúa a las modalidades de recepción del sujeto (= el hombre), sino viceversa. «La primera cosa, objetivamente vista – escribe nuestro autor en antítesis a cualquier “Kopernikanische Wendung” – es el dejar-ser” aquello que se muestra... La primera cosa no es el dominio del objeto a ver mediante categorías del sujeto, sino que es actitud de servicio hacia el objeto» (Rechenschaft, cit., p. 36).

Esta actitud anti-subjetivística, consiste en dejar ser aquello que es, o mejor, en dejar suceder (geschehen-lassen) lo que sucede, por el hecho mismo de excluir una funcionalización del objeto para con las necesida-des y las expectativas teóricas y prácticas del sujeto, implica, por parte de Balthasar, un rechazo explícito del método transcendental y de su pre-tensión de «construir» el objeto partiendo del sujeto: «con la radical con-cepción del objeto construible por el sujeto conocedor se pierde, en efec-to, el fenómeno del mostrarse objetivo, del revelarse del objeto a partir

DE MOLTMANN A PANNENBERG 781

de su propia profundidad, y todo encalla en un vulgar funcionalismo» (Gloria. La percezione della forma, cit., p. 417). El fracaso del método transcendental resulta particularmente claro en la experiencia del amor y de la belleza, donde el sujeto se encuentra frente a una alteridad inde-ducible vivida como don y gracia: «tal como en el amor entre los hom-bres encontramos al otro como otro, que en su libertad no puede ser cons-treñido, violado por mí, también en la intuición estética es imposible una reconducción de la fuerza que se manifiesta a la propia imaginación, a la propia fantasía. “El entendimiento” de lo que se revela no es, en am-bos casos, una reducción, su absorción en categorías del conocimiento que lo constriñan y se le impongan: ni el amor en la libertad su gracia ni lo bello en su ausencia de toda determinación finalística pueden “ser manipulados” (Rilke), por lo menos a través de una exigencia del suje-to» (Solo l’amore e credibile, cit., ps. 55-56).

El anti-transcendentalismo metodológico de nuestro autor está acom-pañado a su vez por una polémica repulsa: 1) de los planteamientos sub-jetivísticos y conciencialísticos modernos; 2) del «giro antropológico» de Rahner. Por lo que se refiere al primer punto, Balthasar sostiene que el orden originario y constitutivo del espíritu no es el cogito, es decir, la autonomía conciencial y el encerrarse en sí mismos, sino la apertura estética al ser y la experiencia de una relación de dependencia ante algo que nos supera ilimitadamente, es decir, una situación en la cual, más que el cartesiano «cogito, ergo sum», es válido el baaderiano cogitor, ergo sum: «el espíritu finito se experimenta como abrazado y tomado en entrega, experimenta su “absoluta dependencia” (en el sentido de Agustín y Schleirmacher) sin poder comprender de qué depende, experi-menta que su pequeño pensamiento está contenido en un pensamiento infinito que lo domina también infinitamente (cogitor ergo sum) por lo cual su personalidad, en fin, no puede en último análisis realizar un solo paso espiritual en la libertad o en la servitud sin imitar un arquetipo po-bre e inasible, porque es absoluto e infinito» (Gloria. La percezione de-lla forma, cit., p. 420).

Por cuanto se refiere al segundo punto, Rahner ha sido, para Baltha-sar, «el gran antagonista teológico» (H. VoRcRtMLER, Comprendere Karl Rahner, cit., p. 162). En efecto, a partir de algunos resentimientos per-sonales que han contribuido a enfriar la amistad entre los dos – Von Balt-hasar estaba amargado por haber sido excluido

totalmente del Vaticano II y en 1963, en Munich, fue rival de Rahner para la sucesión de Roma-no Guardini» – nuestro autor ha visto siempre, en la pasión «transcendental» de Rahner, un serio peligro para la teología. Y en realidad, aún antes que por los contenidos, los dos máximos telogos católicos contem-poráneos, se diferencian entre sí por el método. En una entrevista de los años sesenta, después de haber recordado la común colaboración de 1939

I

## 782 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

en la preparación de una Dogmática (que después se convirtió en la *Mysterium Salutis*), Balthasar declara: «nuestras perspectivas, realmente, eran siempre distintas. Hay un libro de Simmel: “Kant und Goethe” ; Rahner escogía Kant, o si se quiere de Fichte, el punto de partida transcenden-tal. Y yo, como germanista, escogía Goethe» (*Geist und Feuer. Ein Ges-prach mit H. U. V.B. mit M. Albus*, 1976; cfr. R. Vignolo, ob. cit., p. 191). Por lo demás, desde la recensión a *Geist im Welt* de Rahner, aun concediendo al teólogo de Friburgo haber formulado «la interpretación quizás más profunda de la más reciente escolástica», lamentaba la esen-cia de una «metafísica del objeto» capaz de equilibrar el «ethos fichtia-no» del escrito y la «preferencia concedida a la estructura de transcen-dencia del sujeto» (cfr. «*Zeitschrift für Katolische Theologie*» 1939, n. 63, ps. 371-79).

La contestación de la perspectiva crítico-transcendental de Rahner, sin embargo, no comporta, por parte de Balthasar, una negación de la importancia antropológica de las afirmaciones inequívocas que la espe-cificidad cristiana (*das Christliche*) o «es antropológicamente significa-tiva o no es nada» (Gloria. *Nuovo Patto*, trad. ital., Milán, 1977, p. 80). Aquello que Balthasar rechaza de Rahner es más bien: a) la asunción del hombre a punto de partida de la teología; b) la caída en una especie de «filosofismo secreto y a veces también abierto, donde la medida in-terna de la tendencia del espíritu, incluso cuando es comprendido como “vacío”, *cor inquietum*, *potentia oboedientialis* y nociones semejantes, se convierte, de alguna manera, en medida misma de la revelación» (Glo-ria. *La percexione della forma*, cit., p. 135).

Contra las varias formas de transcendentalismo teológico y contra el riesgo de poner unos límites prejudiciales a la libertad de Dios, Balthasar replica, en cambio, que «el hombre no puede constituir criterio de medida para Dios ni la respuesta del hombre ser criterio de medida para la Palabra que a él se dirige» (*Solo l'amore e credibile*, cit., p. 145). En antítesis a todo tipo de kantismo teológico él advierte además que «las condiciones subjetivas de la posi-bilidad para que el objeto pueda ser percibido como evidente, que pu-diendo ser también muy amplias, no pueden, con todo, entrar nunca y de ningún modo en la constitución de la evidencia objetiva, condicio-narla simplemente o sustituirla. Toda forma, por más que existencial, de kantismo en teología, está destinada a falsear o a olvidar el fenóme-no. Ni siquiera el axioma escolástico: *quidquid recipitur ad modum reci-pentis recipitur* (que en términos modernos vendría a decir que el objeto exige una comprensión categorial o existencial), puede limitar cuanto he-mos afirmado. Cristo, en efecto, es aquello que él exterioriza por sí mis-mo; él no es, pues, dependiente de alguna condición subjetiva, que pue-da impedirle ser absolutamente comprensible al hombre o que, al contrario, sin su gracia, pueda ser suficiente para poderlo recibir y com-  
DE MOLTMANN A PANNENBERG 783

prender. La precomprensión fundamental no es algo que el sujeto lleva como contribución al conocimiento cristiano. Ella, al contrario, es dada necesariamente por el hecho simple y objetivo de que Dios se hace hom-bre y se da, por lo tanto, una



correspondencia entre él y las formas uni-versales humanas de la existencia y del pensamiento» (Gloria. *La perce-zione della forma*, cit., p. 435; traducción ligeramente modificada).

La tesis de la primacía de la iniciativa divina sobre la humana (que es el punto de convergencia entre Balthasar y Barth) ; el concepto del *ges-chehen lassen*; la invitación a desnudarse de las preocupaciones apriorís-ticas, permitiendo que Dios sea Dios y se muestre libremente a sí mismo; el subrayado de la evidencia objetiva frente a la subjetiva; etc..., podría sugerir la idea de que nuestro autor tiene una visión «pasiva» del hom-bre. En realidad, a la iniciativa divina nuestro autor le añade la respues-ta adorante pero activa del individuo, el cual, tocado e implicado por la propuesta de amor de Dios, es hecho libremente copartícipe de la di-fusión de su gloria en el mundo. La correspondencia del hombre en la autocomunicación divina se efectúa en la doble forma de la «visión» (*Er-blikung*) y del «rpto» (*Entrückung*). Si con el primer término Balthasar alude a la percepción de gloria del alfa Cristo, con el segundo «ser rap-tado por la gloria de Dios – su amor – hasta no ser espectadores sino co]aboradores de la gloria. Arrancando de la alienación del pecado, el hombre llega, con este rpto, a Dios y, al mismo tiempo, a sí mismo...» (Gloria. *Nuovo Patto*, Milán, 1977, p. 33).

En otros términos, la contemplación «raptada» o «estética» de la gloria no implica en absoluto, según Balthasar, una recepción pasiva de la re-velación salvífica – como si se tratase de «espectáculo teatral para el hom-bre» (Vorwort a G. Marchesi, *La cristologia di H. V. von Balthasar*, Roma, 1977) – sino un compromiso de estar en el mundo en *laudem glo-riae*: « “Éxtasis... no significa alienación del ser finito de sí mismo, para reencontrarse en su autenticidad más allá de sí mismo en el infinito, sino que significa superación de nuestra extrañeidad ante el amor absoluto en el cual el yo (o también el nosotros) finito, encerrado en sí mismo, ante todo y sobre todo vive, significa ser atraídos a la esfera de la glo-ria...» (Gloria. *Nuovo Patto*, cit., p. 349).

#### 1020. BALTHASAR: EL SISTEMA DE LOS TRANSCENDENTALES Y LA «INTEGRACIÓN» ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA.

La estética, para Balthasar, es sólo «una de las dimensiones de la teo-logía» (*Rechenschaft*, cit., p. 41) o, más exactamente, «el primer panel de un tríptico» (*Ib.*, p. 50). Esto es así porque el ser uno,. según nuestro autor, está transcendentamente definido no sólo por lo bello, sino tam-

l

#### 784 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

bién por el bien o por lo verdadero. A estas tres dimensiones generales del ser, que en Dios están presentes de un modo eminente (siendo Él lo Bello, el Bien y la Verdad), corresponden la Estética, la Dramática y la Lógica, o sea las tres secciones de aquella especie de «poema teológico» (A. Rigobello) «de proporciones majestuosas de una catedral gótica» (G. Marchesi) que es la Trilogía de Balthasar. La Estética desarrollada en los volúmenes de Gloria, estudia la teo-fanía, esto es, como sabemos, la automanifestación irradiante de Dios en Cristo. La Dramática, anali-zada en los cinco volúmenes de la Teodramática (*Einselden*, a partir del año 1973) se ocupa de la teo-praxis, esto es, de la acción salvífica de Dios con el hombre en la escena unoversal del mundo. La Lógica, profundi-zada en los tres volúmenes de la Teologica (*Einselden*, a partir del año 1985), examina la teo-logía, esto es, el modo a través del cual se expresa y es comprendida la «verdad» del mundo y de Dios. En síntesis, en la trilogía de Balthasar se suceden y se articulan, según las formas de la analogía, la

«belleza» del mundo y la «gloria» de Dios, la libertad «fini-ta» del hombre y la «infinita» de Dios, la verdad «creada» de las cosas y la «increada» del Absoluto. Según Balthasar, Estética, Dramática y Lógica se implican recíproca-mente, puesto que, así como en filosofía el plexo originario de los trans-cendentales postula una unidad circular de referencias, en virtud de la cual existe uno sin el otro, también en teología, no hay una auténtica estética sin una correspondiente Dramática y Lógica. Tanto es así que la Estética, la cual «permanece en el escenario de la luz, de la imagen y de la visión» (Rechenschaft, cit., p. 41), mostrando cómo (Wie) se tiene que «ver» la figura divina, sería mortificada y mal interpretada si se creyera poderla agotar en un puro y simple «contemplar» falto de referencias al «actuar» y al «comprender». De aquí la necesidad de pasar de la teofonía a la teo-praxia y de la teopraxia a la teología, esto es, del «pulchrum» al «bonum» y del «bonum» al «verum»: «Ya en medio de la estética – escribe nuestro autor evidenciando la interconexión de las diferentes partes de su trilogía – ha comenzado pues la “dramática teológica”. En la “visión” (Erblickung) – así nos expresábamos entonces – anidaba ya el “éxtasis” (Entrückung). Pero expresándonos así, aún lo hacíamos intraestéticamente. Ahora se trata de dejar a aquel que nos viene al encuentro su propia lengua, o me-jor: de dejarnos arrastrar por él en su dramática. La revelación de Dios no es, en efecto, un objeto a contemplar, sino es el actuar de Dios en el mundo y sobre el mundo, y que, por parte del mundo, puede tener res-puesta sólo actuando, y sólo actuando también se le puede “comprender”. Sólo a partir de esta dramática se abre después también un acceso a la tercera y última parte, la cual debe considerarse el modo de la dispo-nibilidad de semejante actuar bajo la forma de conceptos y palabras» (Teo-drammatica. Introduzione al dramma, trad. ital., Milán, 1980, ps. 19-20).

#### DE MOLTSMANN A PANNENBERG 785

Aun sosteniendo que cada momento de la trilogía está indisolublemente ligado a los otros, y por lo tanto relativizado por ellos, Balthasar ha vis-to en lo bello, y por lo tanto en la estética, el punto de partida privilegia-do de la teología. Este procedimiento suscita inevitablemente algunos pro-blemas críticos. En efecto, «si por un lado es indiscutible que Balthasar mismo “relativiza” enérgicamente su primer paso con los sucesivos, hay que entender sin embargo el sentido preciso de esta relativación. Ante todo no puede significar una radical superación de la perspectiva estéti-ca hasta disolverla y eliminarla en beneficio exclusivo de las dos dimen-siones sucesivas, puesto que, en efecto, contradiría el principio de recí-proca inclusión (filosófica y teológica) de los transcendentales... Hay que aclarar más específicamente la figura de una trilogía que sitúa en la esté-tica (y no en la dramática o en la lógica) su propio Ansatz principal. ¿No habría podido Balthasar comenzar, en cambio, con la dramática, o in-cluso invertir toda la secuencia de los tres transcendentales, adquiriendo así además la posibilidad de una amplia y favorable recepción de su obra?» (R. Vignolo, ob. cit., ps. 428-29).

La respuesta a este interrogante sólo puede surgir de la totalidad mis-ma de la obra balthasariana. Invirtiendo el orden habitual de los trans-cendentales el autor de la Trilogía ha querido oponerse, ante todo, a la difusa mentalidad funcionalística y pragmatística del individuo «de la era filosófica tecnicopositivística», recuperando una manera «clásica» de tratar el bien y lo verdadero: «En un mundo sin belleza – por más que los hombres no consiguen prescindir de esta palabra y la tienen con-tinualmente en los labios, equivocándose en su sentido – en un mundo que tal vez no está falta de ella, pero que no es capaz de verla, de enten-derse con ella, también el bien ha perdido su fuerza de atracción, la evi-dencia de su deber-ser-realizado, y el

hombre queda perplejo frente a esto y se pregunta por qué no debe preferir el mal... En un mundo que no se cree ya capaz de afirmar lo bello, los argumentos en favor de la verdad han agotado su fuerza de conclusión lógica...» (Gloria. *La perce-zione della forma*, cit., p. 11); «sin conocimiento estético, ni la razón teórica ni la razón práctica pueden llegar a su completa actualización. Si al verum le falta aquel splendor que para Tomás constituye la contra-seña de lo bello, entonces el conocimiento de la verdad se queda en pro-gramático o formalístico... Y si al bonum le falta aquella voluptas que para Agustín es la señal de su belleza, entonces la relación con el bien se queda en unilitarística y hedonística. Se reduce, en efecto, a la satisfacción de una necesidad mediante un valor, un bien...» (Ib., p. 138).

En segundo lugar, anteponiendo el «pulchrum» al «bonum» y al «verum», y asegurando que «Dios viene primeramente no como maestro para nosotros (“verdadero”), no como “redentor” con muchos objetivos para nosotros (“bueno”)», sino para irradiar a sí mismo y a la gloria de su

#### 786 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

externo grundlose Liebe (amor desinteresado), Balthasar ha querido ce-rrar el camino a cualquier tentación antropocéntrica, que haga del hombre, y no de Dios, el punto de partida del teologar (§1026). En otros términos, con su original teología, nuestro autor ha querido poner en claro de una vez por todas que estética representa el único camino posible para quien pretenda acercarse a algo (Dios y la revelación) que no está cons-truido por su mente y por sus manos, sino que le es ofrecido desde lo alto en el esplendor de una automanifestación evidente – frente a la cual la única actitud legítima es la aceptación voluntaria de la fe: «Este dejar valer aquello que se llama fe» (Gloria. *Nuovo Patto*, cit., p. 275). En conclusión una orientación bajo el signo de la belleza y de la gloria «puede ser comparada con la apologética antigua o también a la teología funda-mental. El hombre positivístico-ateo de hoy, que se ha vuelto ciego no sólo para la teología, sino incluso para la filosofía, debería, una vez puesto ante el fenómeno de Cristo, aprender a “ver” de nuevo: a experimentar y vivir en la realidad no encuadrable, completamente distinta, de Cristo el resplandor del Dios glorioso y sublime» (Teologia. *Verita del mondo*, trad. ital., Milán, 1989, p. 24).

Como resulta del cuadro general de la Trilogía, el discurso de Balthasar se mueve dentro de un espacio intelectual que es a un tiempo filosófi-co y teológico. En efecto, aunque nuestro autor no haya definido de modo orgánico y completo sus propias ideas sobre las relaciones entre filosofía y teología (y sus afirmaciones a este propósito aparezcan a veces «huidi-zas» y envueltas en un halo de problematicidad) él se inclina a reconocer de modo explícito: 1) sea la indispensabilidad de la filosofía para la teología; 2) sea la «integración» entre filosofía y teología. Por cuanto se refiere al primer punto, al final de su obra, en el Prefacio del primer vo-lumen de Teología, titulado «Inserción en la obra total», Balthasar, re-tomando los esquemas de pensamiento que se remontan al escrito sobre la verdad, del año 1947, afirma que «sin filosofía ninguna teología» (Ib., p. 13) y que «un teólogo puede existir seriamente sólo si es también, y antes, filósofo y si está sumergido – también precisamente con la luz de la revelación – en las misteriosas estructuras del ser creado» (Ib., p. 14). Tanto es así, añade nuestro autor, que cuando la teología pretende re-nunciar a toda subestructura filosófica «a la fuerza hay que reconstruir una, con apoyo de material idelógicamente ecléctico y no pensado a fon-do» (Ib., p. 19).

Por lo demás, ya en *Im Raum der Metaphysik*, Balthasar había sos-tenido que «el cristiano es aquel hombre que, con motivo de la fe, nece-sariamente debe filosofar» (trad. ital., Milán, 1978, p. 579; traducción modificada, cfr. R. Vignolo, ob. cit., p. 138), presentando al creyente como un «guardián» de la metafísica: «El cristiano es

siempre el guardián de la maravilla metafísica con la cual empieza la filosofía y en cuya

DE MOLTMANN A PANNENBERG 787

persistencia la filosofía subsiste y vive» (Ib.). Y aún más, pues cuando la filosofía rompe los puentes con la transcendencia y se encierra en lo intramundano, acaba por embarrancar «en la aridez de los diversos funcionalismos, logicismos y análisis lingüísticos», obligando a la teología a girar estérilmente sobre sí misma «incluso y precisamente cuando alardea de “existencial”, y cuando intenta cerrar la fractura entre un Cristo de la fe y un Jesús de la ciencia» (Teológica. Verita del mondo, cit., página 19).

Por cuanto se refiere al segundo punto, Balthasar sostiene que filosofía y teología, aun siendo diferentes, no pueden estar separadas absolutamente entre sí, en cuanto «vale el hecho de que el mundo, tal como existe concretamente, es un mundo que subsiste positivamente o negativamente en una relación con el Dios de la gracia y de la revelación sobre-natural, y que en semejante relación no hay puntos o superficies neutrales. El mundo, como objeto del conocimiento, está envuelto desde siempre en esta esfera sobrenatural, y así, análogamente, el poder cognoscitivo del hombre que se encuentra también bajo la premisa positiva de la fe o bajo la negativa de la incredulidad. Es cierto que la filosofía, en cuanto se mueve en una relativa abstracción, prescindiendo de esta envoltura sobrenatural de la naturaleza creada, puede evidenciar ciertas estructuras fundamentales del mundo y del conocimiento, las cuales, en su esencia, no se eliminan o alteran en absoluto de aquella inserción; pero la filosofía, cuanto más se acerca al objeto concreto y cuanto más presume de su poder cognoscitivo concreto, tanto más se encontrará con que incluye, conscientemente o no, datos teológicos. Lo sobrenatural se arraiga en efecto en las más íntimas estructuras del ser, para impregnarlas como una levadura, para atravesarlas como un soplo o una aroma omnipresente. No sólo es imposible, sino que incluso sería una locura, querer eliminar y excluir por todos los medios este aroma de la verdad sobrenatural de la investigación filosófica; lo sobrenatural está demasiado fuertemente impregnado en la naturaleza para que ésta pueda ser aún reconstruida en su estado de naturaleza pura» (Ib., p. 17).

Como se puede ver, este modelo teórico y metodológico se diferencia visiblemente sea del esquema tomista clásico, sea del esquema tillichiano-rahneriano de la filosofía como «pregunta» y de la teología como «respuesta». Y esto no sólo porque la respuesta, según Balthasar, «excede» o «supera» ilimitadamente la pregunta – resultando, respecto a ella, «imprevisible» – sino también porque a su juicio no se consigue nunca una filosofía completamente «pura» o «neutral», es decir, del todo autónoma de la teología y «preliminar» respecto a ella, sino sólo un horizonte de pensamiento en el cual filosofía y teología se encuentran íntimamente compenetradas entre sí y circularmente abiertas una a la otra: «Integración: una pregunta semejante exige un riguroso trabajo de conjunto en-

i

788 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tre filosofía y teología. Pero tal trabajo es posible únicamente si estas disciplinas están recíprocamente interiormente abiertas» (Ib., p. 20).

1021. BALTHASAR: LA SALVAGUARDIA DE LA ESPECIFICIDAD CRISTIANA EN RELACIÓN CON LAS FILOSOFÍAS Y LAS TEOLOGÍAS DE LA MODERNIDAD.

Una de las principales características de Balthasar, como creyente y también como teólogo, «es la de haber estado entre los progresistas y los reformadores antes del Concilio (con *Abbattere i bastoni*) y de haberse pasado a los tradicionalistas y conservadores después del Concilio» (B. Mondin, *I grandi teologi del secolo ventesimo. Iteologi catolici*, cit., p. 267). En efecto, si antes y durante las sesiones del Tribunal él fue portavoz de los posicionamientos más urgentes de renovación, luego, frente a transformaciones que le parecieron deformaciones, y puestas al día que le parecieron cesiones, Balthasar se erigió como «centinela» de la Iglesia y fustigador de los «excesos» postconciliares. En consecuencia, se podría decir que si el primer Balthasar luchó sobre todo por derribar las murallas exteriores de la Iglesia, el segundo Balthasar ha batallado sobre todo por la conservación de las murallas interiores de la cristiandad. Sin embargo, con este cambio de rumbo, confirmado por los libros como *Cordura* y *¿Quién es el cristiano?*, no ha querido retractarse y desconocer los ideales de una Iglesia «en camino», sino más exactamente, llamar la atención sobre el hecho de que todo programa teológico y eclesial de apertura al mundo tiene que ir por fuerza acompañado – so pena de la supervivencia misma de la Iglesia – de un esfuerzo de mantenimiento de aquello que R. Guardini llamaba «distintivo cristiano» (*Unterscheidung des Christlichen*).

Al contrario, el encuentro con el mundo proclamado por el Concilio ha acabado por traducirse, según Balthasar, en un abrazo mortal con aquél. En efecto, en su intento de hospedar dentro del cristianismo los caracteres fundamentales de nuestro tiempo, cierta teología conciliar ha acabado por debilitar, o incluso perder de vista, la diferencia específica del cristianismo mismo. Por ejemplo – escribe nuestro autor en algunas de las páginas más significativas de *Rechenschaft*, que resumen bien su pensamiento a este propósito – se ha dicho que el hombre puede encontrar a Dios a lo largo de todos los caminos religiosos, sin pensar que «esto es bautismo que se vierte sobre el iluminismo y sobre la teología liberal, desde Herbert de Cherbury hasta hoy» (ob. cit., p. I 1). O bien se ha mantenido que el hombre, en cuanto espíritu en el mundo, alcanza su fin en el absoluto Espíritu-Ser y que este dinamismo transcendental a su vez alcanza su fin sobrenaturalmente por la comunicación del íntimo amor

DE MOLTMANN A PANNENBERG 789

de Dios mismo, de tal modo que quien de continuo se compromete en su búsqueda puede ser llamado, con todo derecho, un «cristiano anónimo» – sin pensar (la alusión a Rahner es clara) que «esto es bautismo vertido sobre el idealismo alemán, cualquiera que sea la tonalidad transcendental en la cual se quiera traducir la idea del ser del Aquinate». O bien se ha visto en el cosmos un proceso evolutivo que lleva al hombre y más allá del hombre, hasta desembocar en aquella *théosis* (divinación) que los padres griegos consideraban como el punto omega – sin sospechar que «esto esa ascensión cristiana del darwinismo y de cuanto había o podía haber de válido en los varios monismos, hasta la idea y la ética del Superhombre de Nietzsche» (Ib., p. 12). O bien se ha pensado en cristianizar el pensamiento hegelomarxista: «¿por qué en el mismo proceso general marxista del trabajo en cuanto rescate de la humanidad de su autoalienación y en cuanto transformación técnica del mundo en un modo conforme al hombre no habría debido esconderse una verdad cristiana? Y si el marxismo demanda el sacrificio del individuo a la colectividad o al ideal futuro colectivo: ¿por qué este proceso, este sacrificio, esta anonimidad y pobreza del individuo no habría podido ser comprendida mucho más a fondo en una teología cristiana del trabajo después transfigurada a la luz del orden salvífico, según el “principio esperanza” en la

dirección de un reino escatológico en el cual deberá también desembocar sin duda la fuerza universal de la humanidad?». Y aún: el hombre, ¿no llega a ser de verdad hombre sólo en la relación y en fraternidad con los otros hombres? ¿Y no es en esta fraternidad donde brilla el Absoluto en su hacerse inteligible al hombre, como enseñan con sus profundas especulaciones Fichte, Feuerbach, Scheler, Ebner, Buber y Jaspers? Ahora, todo esto ¿no lleva quizás hacia el Sermón de la Montaña y no está ya expresado por la parábola del Samaritano y por la del juicio final? (Ib., p. 13). Y, en fin, para concluir una serie que podría continuar, «Heidegger no tiene razón cuando define al hombre como apertura al ser, como el pastor responsable del ser, el hombre que no es un ser ético en cuanto siervo de leyes y de mandatos, sino por su capacidad de escucha de la llamada del ser»; «y desde el momento en que el Espíritu Santo de Dios y de Cristo invade el universo, ¿por qué esta misma llamada esencialmente arcana, que sale de lo profundo, que ahalta de la razón del Absoluto, no debería ser atravesada por la mirada del Dios personal del amor, ciertamente de un modo anónimo, pero de modo que también sobre el pensamiento de Heidegger podría verterse el agua bautismal?» (Ib.).

No hay que extrañarse, prosigue Balthasar, de que este método, que se inclina a sobrenaturalizar en bloque las distintas realidades mundanas y se inclina a hablar por todas partes de «teología» allá donde habría-mos esperado una filosofía («teología de las realidades terrestres», teo-

#### 790 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

logía del trabajo», «teología de la evolución», etc.), tenga un notable seguimiento. En efecto, esta teología parece recuperar en un plano superior la amplitud de las perspectivas cósmicas de los Padres griegos y de Tomás de Aquino (Ib., p. 14), ofreciendo la atractiva perspectiva de un ecumenismo ideal capaz de transcender las diferencias reales existentes entre cristianos y cristianos, entre cristianos y judíos, entre cristianos y no cristianos. «Grandioso – comenta Balthasar –. Pero hay un... pero ya no se ve, desde el momento en que sin el nombre se está también, con qué objeto precisamente uno debe llevar aún el nombre de cristiano. Y se tiene la impresión de que, sobre la base de esta nueva ola teológica, los pollí ya se van disponiendo con toda paz de conciencia... a renunciar a la fastidiosa exterioridad del nombre» (Ib., p. 15).

Llegados a este punto, resulta evidente que «es precisamente el camino el que ha perdido el camino a causa de la inmensa multitud de sus caminantes, el camino que, aunque sólo sea fenomenológicamente habiendo, debe ser designado como el “camino ancho” (Ib., p. 14). En efecto, el «camino ancho» ha llevado no sólo al derribo de los «artificiales muros de angustia» que la iglesia había levantado entre ella y el mundo (situación que Balthasar había deseado), sino a la potencial disolución de sus estructuras internas (situación a la que Balthasar trata ahora de oponerse). Esto ha sucedido porque no nos hemos dado cuenta de que con la «puesta al día» y con la traducción del específico cristianismo a un lenguaje comprensible al hombre de hoy, se está solamente «a mitad de la obra» (Ib., p. 8). En efecto, según Balthasar, cualquier proyecto cristiano de cita con el mundo resulta unilateral y peligroso si no se elabora con la creciente consciencia de su parte polarmente opuesta (Gegen-Teil) y no se mantiene de este modo en equilibrio. Por ejemplo, «quien quiere más acción tiene necesidad de mejor contemplación; quien quiere formar más debe escuchar y rogar más profundamente; quien quiere alcanzar más objetos debe comprender la ausencia de objeto y la inutilidad, el vivir sin renta...» (Ib., ps. 9-10).

En particular, contra las teologías autocontemplativas, Balthasar declara polémicamente que «no hay acción externa sin contemplación interior (que es la

dimensión existencial de la misma fe), mientras que es perfectamente posible llenar una vida con la contemplación interior sin la acción externa. En efecto, el acto contemplativo es el acto que fundamenta en permanencia toda acción externa...» (Chi e il cristiano?, trad. ital., Brescia, 1966, 1984, p. 82). Y contra la teoría de los cristianos anónimos sostiene: «es realmente imposible que haya cristianos anónimos, por más que puedan ser muchos los hombres – ¡todos, esperamos! – que alcancen la salvación mediante la gracia de Cristo. Pero la gracia para todos depende de la forma de vida de Aquél que mediante la humillación de su pobreza, de su obediencia y de sus tormentos también corpó-

#### DE MOLTMANN A PANNENBERG 791

reos (Mt 19-20) ha encarnado la gracia de Dios» (Rechenschaft, cit., p. 16). Por lo demás, ya en Cordura – aludiendo a la leyenda de las once mil vírgenes y de la historia de una joven mujer que para huir a las persecuciones primero se esconde y después decide entregarse voluntariamente al martirio – Balthasar había llamado la atención sobre el «caso serio» de la cruz, concebido, en oposición a cualquier forma de compromiso mundano, como el punto de referencia imprescindible del cristiano. También en Rechenschaft, contra «las aberrantes simplificaciones que hoy hacen creíble la verdad cristiana» (ob. cit., p. 18), Balthasar, resumiendo gran parte de su experiencia teológica y existencial, escribe: «Si en la iglesia es imposible que todo llegue a ser definitivamente insípido, he aquí, entonces, el programa de la iglesia de nuestro tiempo, el verdadero y no el reducido: gran fuerza de irradiación en el mundo mediante la más directa imitación de Cristo. Allá donde la tensión entre el ser cristianos y el ser hombres entre los hombres es más fuerte que nunca, tan fuerte que no podrá dejar de parecer, al hombre natural, la-cerante y “psicológicamente” intolerable y sin duda excesiva para cualquier humanismo armónicamente cerrado, allá se levanta no sólo el signo exterior (“escatológico”, esto es, que vence al mundo), allá se hace presente la cosa misma, visible o invisible (la cosa cristiana más importante será siempre invisible)» (Ib., ps. 16-17).

#### 1022. EPISTEMOLOGÍA Y TEOLOGÍA: PANNENBERG Y EL «METHODENSTREIT» TEOLÓGICO CONTEMPORÁNEO.

Uno de los aspectos más importantes de la teología actual lo representa su encuentro con la epistemología. Abierto por el trabajo de Gerhard Sauter, *Vor einem Methodenstreit in der theologie?* (1970), el nuevo Methodenstreit teológico sigue al conocido Methodenstreit sobre la sociología, que ha tenido como protagonistas, en los años sesenta, a los filósofos del racionalismo crítico y de la Escuela de Frankfurt (§900). El documento más significativo de dicho debate es *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973) de W. Pannenberg – una obra poderosa en la cual el teólogo de Stettino desarrolla el motivo, ya presente en su pensamiento desde sus inicios, de una substancial conformidad de la teología con las exigencias y los métodos de la razón (§ 100).

El punto de partida de Pannenberg es la tesis de la necesidad vital, por parte de la teología, de interrogarse críticamente sobre sí misma y sobre sus propios títulos de cientificidad – so pena de su misma supervivencia académica y cultural. En efecto, la radicación institucional de la teología en la Universidad parece «extremadamente incierta, y el único derecho que ella puede aducir es el basado en la situación de hecho.

Este hecho institucional remite, en último análisis, a la concepción me-dieval del sistema de las ciencias y de la Universidad» (Epistemología e teología, trad. ital., Brescia, 1975, Introduzione, p. 10). En particular, «no se puede... admitir sin más como un hecho indiscutido la pertenencia de la teología al conjunto de las disciplinas científicas» (Ib., p. 11). Tanto es así que dentro del debate epistemológico contemporáneo existen unas tendencias bien precisas que niegan a la teología cristiana toda pretensión o patente de cientificidad (Ib., p. 24). Aun no siendo ciertamente nuevo, el tema de la cientificidad de la teología representa, por lo tanto, a los ojos de Pannenberg, un argumento que tiene que ser re-afrontado desde el principio, teniendo presente el actual horizonte epistemológico y la actual polémica anti-teológica (E. T., p. 25).

De ahí el planteamiento histórico-crítico de Epistemología y Teología, que se subdivide en dos grandes secciones. En la primera (cps. 1 y 3) Pannenberg ofrece un amplio panorama de las direcciones más importantes hoy emergentes en la discusión epistemológica (del neopositivismo a la hermenéutica), con particular atención a los problemas que se plantean en la teología. En la segunda (cps. 4 y 6), nuestro autor estudia «en qué sentido es posible la teología como ciencia, cuáles son las notas características de la cientificidad que ella tiene en común con las ciencias, y en qué consiste su peculiaridad respecto a las otras ciencias» (E. T., p. 26). Pannenberg abre su discurso con el ataque neopositivista a la metafísica, que se configura como el presupuesto histórico-cultural del posterior *Met-hodenstreit* teológico. El positivismo lógico, por lo menos por cuanto se refiere a su primera fase – la del Círculo de Viena, pero también del primer Wittgenstein – ha considerado que una proposición tiene sentido si se pueden indicar los datos de hecho que podrían verificarla. Y puesto que la metafísica y la teología no están sujetas a dicha condición metodológica, resultan sin sentido. A decir verdad, para Carnap, la palabra “Dios” ha tenido sentido en una fase histórica pasada, a saber, la marcada por el pensamiento mítico, cuando todavía se pensaban los dioses como naturalezas físicas, existentes en el Olimpo, en el Cielo o en el mundo sub-terráneo. En cambio, desde el momento en que la metafísica ha abstraído a Dios de cualquier relación con la realidad física, esta palabra ha perdido su significado originario, sin recibir otro. En consecuencia, el lenguaje de los teólogos, según Carnap, estaría destinado a oscilar permanente-mente entre el uso mitológico de la lengua y su vaciado metafísico: «el lenguaje mitológico sobre Dios – en el cual se atribuye a Dios una relación con el mundo empírico – está sujeto a la crítica de la ciencia; por eso la teología busca siempre replegarse sobre la separación metafísica de Dios de la realidad de la experiencia» (E. T., ps. 34-35).

La idea de Carnap, según la cual la palabra «Dios» habría perdido su significado concreto originario después de las restricciones de los me-

DE MOLTMANN A PANNENBERG 793

tafísicos, que habrían intentado abstraerla radicalmente a la crítica de la ciencia empírica, ha sido desarrollada por A. Flew a través de una incisiva parábola filosófica (*Theology and Falsification* en *New Essay in Philosophical Theology*, 1955, 1963, p. 96 y sgs; P. VAN BUREN, *Il significato secolare dell'Evangelio*, cit., p. 27 y sgs.). Había una vez, cuenta Flew, dos exploradores; y he aquí que llegan a un claro en la jungla, donde crecen muchas flores y muchas hierbas. Uno de los dos dice: «Debe haber por fuerza un jardinero que cuide este claro». El otro discrepa: «No hay ningún jardinero». Entonces levantan sus tiendas y organizan unos turnos de



vigilancia. Pero no se ve ningún jardinero. Quizás – hipotetizan – se trata de un jardinero invisible». Así pues, levantan una valla con alambre de púas; hacen pasar por él una corriente eléctrica; inspeccionan los alrededores con sabuesos (en efecto, se acuerdan de cómo el Mombre invisible de Wells se puede oír y tocar pero no se ve). Pero no se oye ningún grito de ningún intruso que haya recibido la descarga eléctrica; ni ningún movimiento de la valla que traicione a alguien que intentara pasarla a escondidas. Los sabuesos no ladran nunca. No obstante esto, el creyente no está aún convencido: «hay un jardinero, invisible, impalpable, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no huele, que no hace ruido, un jardinero que viene a escondidas y que cuida el jardín que ama. Al final el escéptico se desespera: «Pero ¿qué queda de tu primitiva afirmación? ¿Quieres decirme en qué, aquel que tu llamas jardinero invisible, impalpable, eternamente huidizo, difiere de un jardinero imaginario o incluso de un jardinero inexistente?».

El significado de la parábola, observa Pannenberg, es claro: si la afirmación de la existencia de Dios se substrahe a cualquier control empírico, no se le puede atribuir ningún sentido, y Dios muere de verdad, como dice Flew, «de la muerte de las mil cualificaciones» (the death by a thousand qualifications). Por otra parte, no sirve de nada tratar de fundamentar los asertos teológicos sobre tipos «particulares» de experiencia. Por ejemplo, «una experiencia religiosa intuitiva no puede constituir ningún fundamento para predicciones controlables (A. J. Ayer). Presuntos eventos sobrenaturales deben a su vez ser explicados de un modo natural (Nowell-Smith), como también las experiencias asertadas de visiones (A. MacIntyre). No se puede sostener tampoco la tesis de D. Cox, según la cual la palabra de Dios se fundaría en la experiencia de “encuentros” con Dios, en cuanto en tales encuentros no se trata de una experiencia controlable a nivel intersubjetivo, que pueda ser distinguida de las ilusiones y revelarse útil a la verificación de las aserciones... » (E. T., p. 35). Llegados a este punto, observa nuestro autor, si la teología no quiere renunciar del todo a hablar de Dios, le quedan solamente dos caminos. El primero sugerido ya por A. J. Ayer en *Language, truth and Logic* (1936), consiste en decir que las proposiciones religiosas y teológicas no

#### 794 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

afirman, sino que expresan algo. Esto es lo que han intentado hacer por ejemplo R. B. Braithwaite (declarando que las tesis religiosas sobre Dios manifiestan sólo el compromiso ético del hombre) ; R. Hepburn (afirmando que las proposiciones religiosas tienden únicamente a consolidar la moralidad mediante parábolas); R. M. Hare (que ha reducido las proposiciones de la fe a una determinada actitud, el llamado *Blik*, en relación con el mundo) ; P. M. van Buren (que ha contestado el sentido cognitivo del lenguaje evangélico, remitiéndose a la teoría del *Blik*).

La segunda vía de salida consiste en el rechazo crítico del principio neopositivístico de la verificación. Como es sabido, el positivismo lógico ha sido puesto en crisis por Karl Popper (§987), que ha substituido el criterio de la verificación por el de la falsificabilidad. Sin embargo, aun no condenando las proposiciones metafísicas a la insignificancia, la teoría epistemológica de Popper no ha resultado globalmente más favorable a la teología – como lo demuestra la discusión entre racionalismo crítico y teología llevada por el discípulo de Popper, William Bartley. Este último, en *The Retreat to Commitment* (1961), ha sostenido que la teología protestante contemporánea ha realizado una especie de *afilosophía* «huida al compromiso», por más que tratando de ofrecer una apariencia de justificación racional a su propio compromiso extra-racional a través del llamado argumento del *tu quoque* («también»), según el cual el teólogo procedería exactamente como el matemático o el

físico, los cuales parten de axiomas o hipótesis que no pueden ser demostrados. Bartley piensa que el argumento del «tu quoque» posee plausibilidad únicamente frente al empirismo y al racionalismo. En efecto, dichas corrientes filosóficas – como han demostrado Popper en *On the Sources of Knowledge and of Ignorance* (1960) – en la forma de su estructura argumentativa están aún ligadas al modelo cognoscitivo de la revelación, en cuanto pretenden partir de una fuente conocida de por sí de todo saber; sólo que esta fuente no es ya la autoridad de la Biblia, sino las percepciones de los sentidos o las certezas intelectuales captadas de manera clara y distinta. En cambio el «racionalismo pancrítico» de Popper, al no estar ya sujeto a la objeción del «tu quoque» bloquearía toda escapatoria teológica: «Frente a él no se puede decir que también el racionalista presupone en todas las argumentaciones un punto de partida elegido de modo irracional; esto significaría, en efecto, querer considerar como tal también la pura participación en la argumentación y en la crítica...» (E. T., páginas 47-48).

La polémica de Bartley sobre el argumento del «tu quoque» ha influido también sobre otros críticos de la teología. Por ejemplo sobre Hans Albert, autor del *Traktat über Kritische Vernunft* (1968), el cual ha declarado: 1) que la teología no es una empresa crítica, sino principalmente hermenéutica, y por lo tanto afectada, como toda hermenéutica, por un

#### DE MOLTSMANN A PANNENBERG 795

procedimiento que «enfatisa» un determinado texto en lugar de «des-truirlo críticamente»; 2) que en su intento de «salvar» a toda costa la idea de Dios, la teología a recurre a una «estrategia de inmunización», en virtud de la cual la idea de Dios es constantemente «resguardada» de posibles falsificaciones. En conclusión, en lugar de abandonar «la fe en la existencia de criaturas que podrían tener un rol esencial sólo en teorías fallidas y superadas», la teología intentaría modificar el concepto de Dios de manera que no la pueda alterar el variar de las concepciones cosmológicas (E. T., p. 49).

#### 1023. EPISTEMOLOGÍA Y TEOLOGÍA: PANNENBERG Y LA DOCTRINA DE LA CONTROLABILIDAD «INDIRECTA» DE LOS ASERTOS TEOLÓGICOS.

Frente a los ataques de los popperianos y a su pretensión de desarrollar una teoría unitaria del saber basada en el criterio de la falsificación, la teología, según Pannenberg, no puede dejar de preguntarse si «los postulados de Popper pueden considerarse efectivamente criterios vinculantes para toda forma de saber» (E. T., p. 51).

La respuesta de Pannenberg a este interrogante es clara y explícita. Él opina, en efecto, que el falsificacionismo se debe superar en favor de una concepción más comprensiva del conocimiento. Tanto más cuanto «con la penetrante descripción de Kuhn de los procesos que acompañan las revoluciones científicas acaba por caer la ilusión de una aplicabilidad, evidente en cualquier tiempo, del criterio popperiano de la falsificación» (E. T., p. 57). Además, el método de la explicación deductiva, en el sentido de Popper y de Hempel, se ha revelado insuficiente para la historia, en cuanto es incapaz de dar razón de los caracteres individuales de los procesos históricos y sobre todo de sus resultados (E. T., p. 62). En consecuencia, en el puesto del criterio popperiano de la falsificación hoy parece imponerse la más «elástica» solicitud carnapiana de un «control» y de una «confirmación» nunca definitiva, de las teorías científicas, o, mejor aún, la idea (expresada por Kuhn) de un examen comparativo de

la «capacidad de diferentes teorías de explicar el material probativo existente». Fórmula «amplia», esta última, que Pannenberg parece inclinado a considerar como «criterio superior para el control de las hipótesis de las ciencias naturales e históricas» (E. T., p. 66), o sea como principio metodológico general capaz de incluir en sí mismo los casos de validez específicos del (sub-)principio de falsificación. Puesto que la teología normalmente se cuenta entre las «ciencias del espíritu», Pannenberg, en el segundo capítulo de su obra, se detiene en la vieja discusión epistemológica sobre los dos grupos de ciencias, las que hacen referencia a la «naturaleza» y las que hacen referencia al «espíri-

i

## 796 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tu». Rechazando la rígida bipartición tradicional (de la cual traza la historia desde Dilthey en adelante), nuestro autor afirma que todas las ciencias buscan el sentido de la realidad – y por lo tanto la relación de la parte con el todo – diferenciándose entre sí exclusivamente por el modo específico de practicar tal búsqueda: «la temática del sentido o es de por sí una reserva de las ciencias del espíritu y, por lo tanto, no puede justificarse ninguna contraposición de principio de las ciencias del espíritu a las ciencias naturales. La peculiaridad de las ciencias del espíritu puede describirse solamente mediante una forma específica de la percepción de esta temática general, esto es, como un concentrarse sobre la historicidad de la formación de Sentido, que está en estrechísima relación con su mediación por parte de la experiencia individual del sentido» (E. T., p. 129). En otros términos, si el concepto de sentido se puede aplicar también más allá de la experiencia humana, como lo demuestra por ejemplo la cibernética, es necesario rechazar la tradicional visión dualística (que encuentra sus antecedentes en el sistema cartesiano, y, aún antes, en el dualismo platónico y cristiano) para afirmar una doctrina unitaria del método científico, capaz de superar, en su interior, la fisiónomía diferenciada de las diversas experiencias de sentido. Correlativamente, Pannenberg recusa la antítesis entre comprensión y explicación, sosteniendo que comprender y explicar se hallan entre sí en una relación de complementariedad, en cuanto, como escribe O. F. Bollnow en *Die Methode der Geisteswissenschaften* (1950), «el comprender no está limitado a las ciencias del espíritu, como el explicar no lo está a las ciencias naturales» (E. T., p. 147). En el tercer capítulo, Pannenberg se ocupa de la hermenéutica, entendida como «metodología de la comprensión del sentido». Sobre la relación entre Pannenberg y la hermenéutica nos hemos detenido ya varias veces – sea a propósito de Gadamer (§ 976), sea a propósito de las teologías hermenéuticas (§1011) – evidenciando su polémica contra la devaluación del carácter asertorio y objetual del lenguaje y contra la tendencia a subordinar la historia al lenguaje (y no del lenguaje a la historia). En particular, en *Epistemología y teología*, Pannenberg se muestra de acuerdo con Habermas – y en desacuerdo con Gadamer – en la búsqueda de un «sistema de referencia» (= la historia universal) que va más allá del horizonte del lenguaje, aunque contesta a Habermas por haber excluido de su reflexión «los aspectos metafísicos y filosófico-religiosos de la totalidad de sentido implícita en toda experiencia de significado» (E. T., p. 190). Una totalidad de sentido con la cual la filosofía, y sobre todo la teología, no pueden dejar de cimentarse. En efecto, mientras las ciencias positivas, aunque tienen también relación con la temática del sentido, pueden dirigirse «a campos de competencia limitados, sin tener que relacionarse con todas las implicaciones de significado» (E. T., p. 210),

DE MOLTMANN A PANNENBERG 797

el análisis filosófico del significado solamente puede moverse «en el ámbito de la explicación sistemática de la totalidad de sentido que guía el movimiento de su reflexión» (E. T., ps. 211-12). Lo mismo se puede decir de la teología, puesto que «también ella se dirige a la totalidad de sentido de la explicación y debe ser consciente de esto: se sabe qué dice cuando habla de Dios» (E. T., p. 212).

El cuadro histórico-crítico delineado en la primera parte de Epistemología y teología sienta las premisas para una discusión epistemológicamente fundamentada acerca de la cientificidad mayor o menor de la teología. Un problema que Pannenberg afronta de modo sistemático en la segunda parte de la obra, después de un amplio «excursus» sobre «la concepción de la teología como ciencia en la historia de la teología». Al principio del capítulo quinto, Pannenberg escribe que el examen de las distintas formas en que se ha expresado la autocomprensión de la teología en el curso de los siglos ha llevado al resultado de que la teología puede ser entendida adecuadamente sólo como «ciencia de Dios», que consigue su unidad por la fuerza de su objeto propio (E. T., p. 282) – sin, por esto, reducirse a una «ciencia de la fe» en sentido barthiano, o sea a una actividad fundamentada exclusivamente sobre sí misma y sobre el rechazo de todo criterio de prueba externo a la fe misma. Firmemente convencido de que «tampoco las aserciones teológicas pueden sus-traerse a la lógica» (E. T., p. 262), Pannenberg acusa a Barth y su doctrina «positivístico-revelacionista» de la teología de haber suspendido el discurso teológico de un «arbitrio subjetivo» falto de argumentaciones universalmente vinculantes (E. T., ps. 260 y sgs.). En efecto, según nuestro autor, en aquel «esfuerzo cognoscitivo finito» (E. T., p. 285) que es la teología fundamental, Dios no está presente como dogma y «dato cierto», sino como «problema» (als Problem) y objeto de investigación: «Cuando la teología ha querido proceder, de principio, dogmáticamente como ciencia de Dios, ha quedado atrapada en las aporías de la positividad y de este modo también del subjetivismo de la fe. En cambio, si su tema se convierte en “Dios” como problema, puede romper la problemática de la positividad y por lo tanto, con renovada credibilidad, puede poner en discusión las concepciones decididamente no teológicas de la realidad» (E. T., p. 284).

Pero puesto que Dios no es dado a la experiencia humana como objeto entre los demás objetos, en cuanto «nadie ha visto a Dios» (I Giov. 4, 11), ¿cómo puede existir una ciencia de Dios? Evidentemente, sólo suponiendo que la realidad de Dios es dada junto a los demás objetos de experiencia, o sea que es accesible a la reflexión teológica no directamente, sino indirectamente (E. T., p. 285). Con esto, observa Pannenberg, no se pretende negar la posibilidad de una experiencia inmediata de Dios (puesto que tal pretensión estaría en contradicción con el hecho

#### 798 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

de la experiencia religiosa), sino solamente sacar a la luz cómo la teología, en cuanto empresa cognoscitiva que busca la intersubjetividad, debe concentrar su atención sobre la «datidad indirecta» del Creador, o sea sobre sus «vestigios» en las cosas del mundo y en nuestra misma vida (E. T., ps. 285-86). Pero, ¿en qué objetos de la experiencia Dios es indirectamente dado? La respuesta, escribe Pannenberg, «puede ser sólo esta: en todos (E. T., p. 286). En efecto, si con el término Dios se debe entender aquella realidad que determina toda cosa (die alles bestimmende Wirklichkeit), «toda cosa debe presentarse entonces como determinada por esta realidad y sin esta debe permanecer incomprendible en sus razones más profundas» (E. T., p. 287). Y puesto que «toda cosa», en el concepto de la realidad que determina cada cosa, no designa toda cosa individual en sí, sino toda cosa en su relación con todas las demás, la teología, al igual que la filosofía, es siempre e inevitablemente, como ya se ha di-

cho, una mirada sobre todo, o sea un saber sobre la totalidad de las co-sas a la luz de Dios. Tanto es así que mientras «para la filosofía el problema de Dios es un problema conclusivo» (E. T., p. 288), «en la teología, en cambio, la totalidad de lo real es tematizada sólo bajo el aspecto de la realidad de Dios» (E. T., p. 289; cursivas nuestras).

Pero ¿cómo se revela Dios, a partir de la totalidad de la realidad? Empezando por Pablo, la teología cristiana clásica ha presupuesto un conocimiento de Dios en razón de la existencia del mundo, o sea a partir de las obras de la creación. Este tipo de acercamiento a Dios ha llegado a ser imposible, en cuanto la ciencia ha instaurado una concepción de la naturaleza que no tiene ya necesidad de la hipótesis de una causa primera del universo: «En esto fue decisiva no tanto la exclusión de la finalidad en el estudio de la naturaleza cuanto la introducción del principio de inercia, que hace superflua la idea de una acción incesante de la causa primera de todo aquello que sucede para explicar el permanecer de las cosas...» (E. T., p. 290). En la base del conocimiento de Dios se situó, entonces, el hombre (que ha tomado el puesto del mundo). En efecto, la teología filosófica moderna está dominada por la idea según la cual el hombre no puede conocerse a sí mismo, si no es a condición de presuponer a Dios como principio de su ser. Sin embargo, razona Pannenberg, con la sola argumentación antropológica, o sea a partir de la problemática de la autocomprensión del hombre, no se puede corroborar suficientemente la hipótesis de Dios, como realidad: «Tal hipótesis es convincente sólo si y en la medida en que la idea de Dios, basada en la problemática de la autocomprensión, tiene al mismo tiempo poder iluminante en orden a la experiencia del mundo. Así, por lo tanto, las experiencias del mundo y el problema de la potencia que en última instancia lo determina, son aún hoy indispensables para cualquier comprobación de la realidad de Dios. Pero el acercamiento a la idea de Dios

ptl

#### DE MOLTSMANN A PANNENBERG 799

ya no es dado inmediatamente a partir del mundo, sino sólo indirectamente, a través de la autocomprensión del hombre y de su relación con el mundo» (E. T., p. 293). Pero ¿de qué modo es a su vez dada, en la experiencia que el hombre tiene de su relación con el mundo, la totalidad de la realidad finita? Pannenberg ya había mostrado en el párrafo 5 del capítulo III, cómo todo significado individual se constituye en relación con una totalidad de sentido omniabarcante: «Ya hemos aclarado que toda experiencia individual tiene su determinación sólo en el contexto de un universo de significados. Por esta razón la idea de una totalidad de la realidad es condición de toda experiencia en general, condición de la misma experiencia de los datos individuales» (E. T., p. 294). Ahora, puesto que esta totalidad real nunca es dada, en cuanto el futuro es por principio abierto y el mundo aún está en devenir, ella es solamente anticipada – según un concepto que Pannenberg ya había ilustrado anteriormente en sus escritos y que ahora repite de un modo conforme a las exigencias y el lenguaje de la epistemología actual, subrayando, con Popper, el carácter «hipotético» y «conjetural» de toda anticipación de sentido: «en tal anticipación... hay siempre un elemento de las hipótesis, un momento de proyecto subjetivo, que en el proceso de la experiencia debe encontrar su confirmación; de otro modo es dejado de lado» (Ib., cfr. M. Pagano, <

De este discurso nace una importante consecuencia para el modo en que Dios, en el contexto de la experiencia humana de la realidad, puede llegar a ser el tema de esta

experiencia: «La realidad de Dios es dada cada vez sólo en anticipaciones subjetivas de la totalidad de la realidad, en proyectos de la totalidad de sentido dada en cada experiencia individual, que son por su parte históricos, es decir, están sujetos a la confirmación o al rechazo con el progreso de la experiencia» (E. T., p. 294; en el texto original la frase está en cursivas). Y puesto que la sede en la cual es tematizada la experiencia de la automanifestación de Dios en la totalidad de la realidad del mundo son las grandes religiones históricas (la experiencia del individuo se sitúa siempre en el contexto de una religión socialmente organizada, aunque sea en una posible confrontación crítica con sus normas e intenciones), una teología como ciencia de Dios resultará posible solamente como ciencia de la religión (Religionswissenschaft), y no como ciencia de la religión en general, sino como ciencia de las religiones históricas. En cuanto tal, la teología no es ni fenomenología, ni psicología, ni sociología de las religiones, porque ella investiga sobre las religiones en cuanto a su «intención» específicamente religiosa, en el intento de ensayar comparativamente su validez.

#### 800 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Obviamente, este tipo de teología es profundamente distinto de la teología cristiana tradicional, que partiendo del presupuesto de la suprema «verdad» y «absolutez» del verbo de Jesús se limitaba a ser una simple hermenéutica de la revelación cristiana. En realidad, observa Pannenberg, desde el momento en que los contenidos de la fe cristiana han sido sometidos a discusión, la teología cristiana se ha encontrado frente a dos posibilidades: o insistir sobre su positividad, apelando a la revelación divina y renunciando de este modo a la legitimación intelectual de sus pretensiones de verdad universal; o bien formular explícitamente la superioridad del cristianismo sobre las otras fes como objeto problemático de investigación y de examen. Este modo de entender la teología no conducirá de ningún modo, según Pannenberg, a una relativización de la teología cristiana, porque seguiría siendo tarea suya individuar críticamente en Jesucristo la definitiva revelación de Dios (cfr. R. Gibellini, *Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, cit., ps. 255-56). Su resultado sería más bien la «desconfesionalización» de la teología cristiana, porque tema de una tal teología sería lo específico cristiano (más allá de las contraposiciones entre las distintas Iglesias) dentro de las diferentes religiones del mundo.

Hasta ahora, observa Pannenberg, se ha discutido en qué sentido Dios pueda ser en general objeto de una investigación científica. Queda ahora por discutir en concreto la cuestión «del sentido en el cual se puede avanzar para una tal investigación la pretensión de cientificidad» (E. T., p. 309). En el cuadro de la teología protestante el problema de la cientificidad de la teología había sido expuesto por Heinrich Scholz en el artículo «Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?» (en *Zwischen den Zeiten*, 9, 1931, Heft I, 8-35), que había sentado como criterios imprescindibles de cientificidad, tres postulados o exigencias mínimos (Mindestforderungen): el postulado de la proposición (en una ciencia pueden presentarse sólo proposiciones, esto es, aserciones de las cuales se afirma que son verdaderas), el postulado de la coherencia (todas las proposiciones de una ciencia deben referirse a un campo unitario de objetos) y el postulado de la controlabilidad (los asertos deben ser demostrables). A diferencia de Barth, que en el primer tomo de la *Dogmática eclesial* (1932), había juzgado «inaceptables» las exigencias de Scholz, Pannenberg afirma que ellas, aun necesitando «ser integradas y diferenciadas», son aún hoy «válidas» (E. T., p. 309).

Confrontando la teología con dichas exigencias, Pannenberg declara que aquella, presentando «un campo unitario de objetos», satisface ante todo el segundo postulado,

o sea el de la «coherencia». En cambio, parece no satisfacer el primer postulado, o sea el de la proposición, hasta el punto de que frente a la inaplicabilidad del criterio neopositivístico del significado, esto es, una verificabilidad por medio de los sentidos,

#### DE MOLTSMANN A PANNENBERG 801-

se ha sostenido que las proposiciones teológicas no tienen un carácter cognitivo, sino solamente expresivo, en cuanto ellas no pretenderían hacer afirmaciones sobre los hechos, sino solamente expresar unos estados de ánimo o unos deseos (§1022). Sin embargo, una doctrina tal, replica Pannenberg siguiendo los pasos de otros autores (W. T. Blackstone, J. A. Passmore, W. A. Christian, etc.) implica una manifiesta deformación de las intenciones reales del lenguaje religioso. En efecto, incluso aquellas formas del lenguaje religioso que a primera vista no tienen ningún carácter asertivo, como el lenguaje de las plegarias y de las acciones litúrgicas, presuponen siempre otras aserciones en las cuales están contenidas declaraciones sobre Dios y sobre el mundo (E. T., ps. 310-11).

Aunque no se pueda contestar la intención cognitiva del lenguaje religioso, queda por ver si éste posee de hecho cualidad cognitiva. Para que esto suceda es necesario que las aserciones teológicas sean distinguibles de los hechos sobre los cuales versan, y por lo tanto controlables en relación con ellos. Pannenberg distingue dos tipos de controlabilidad: una lógica y una real. La primera preve que la teología respete los criterios lógicos fundamentales del discurso (identidad, no-contradicción, etc.) y formule proposiciones compatibles entre sí. La segunda que la teología ejerza alguna forma de control factual de sus aserciones. Dicha exigencia parece poner la teología frente a una dificultad insuperable, puesto que Dios, al no ser un «dato finito» no es nunca controlable de modo empírico. No obstante, aun no siendo controlables directamente, las proposiciones teológicas, como hemos visto, son controlables indirectamente. Resumiendo de modo incisivo una de las tesis más características de Epistemología y teología, Pannenberg escribe: «Se pueden... examinar las aserciones también en cuanto a sus implicaciones. En muchos casos, tanto en las hipótesis de las leyes de las ciencias naturales como en las aserciones históricas, un examen de la facticidad de las aserciones en general es posible solamente por esta vía. También el método popperiano del “control crítico” se fundamenta en el examen de una teoría en base a las consecuencias que se pueden sacar de ella. Lo mismo vale también para las aserciones teológicas: las aserciones sobre la realidad divina y sobre la obra de Dios se pueden controlar sobre la base de sus implicaciones para la comprensión de la realidad finita, puesto que el objeto de las aserciones es Dios como realidad que determina cada cosa» (E. T., ps. 314-15). Dicho en otros términos: «Las aserciones sobre Dios se pueden probar, si su contenido es realmente determinante para cada realidad finita – así como ésta es accesible a nuestra experiencia. Si se da este caso, entonces nada de lo real puede ser entendido plenamente en su especificidad sin la referencia a la afirmación de Dios, y, viceversa, de la afirmación de la realidad divina podemos esperar una más profunda comprensión de cada realidad. En la medida en que se dan ambas

#### 802 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

cosas, se puede hablar de afirmaciones teológicas» (Wie wahr ist das Reden von Gott?) en H. N. Janowski, Hrsg., Grundlagen der Theologie. Ein Diskurs, Stuttgart, 1974, p. 35; cfr. R. GtaELuNI, ob. cit., ps. 260-61).

Aun resultando controlables, en el sentido precisado, las aserciones teológicas no lo son nunca de modo definitivo, o sea «con el resultado de una verificación o de una

falsificación» (E. T., p. 234). En efecto, si una circunstancia de este tipo, como nos enseña la epistemología actual, resulta ya «difícil» para las ciencias naturales, con mayor razón lo será para las aserciones filosóficas y teológicas, que se refieren a la realidad en su conjunto. Tanto es así que autores como J. Hick y J. M. Crombie opinan que las aserciones teológicas sean verificables por principio pero no de hecho, puesto que su verificación podría decidir sólo su futuro es-catológico: «Sin embargo, considerada la inevitabilidad de las hipótesis sobre la realidad en su conjunto, es importante desarrollar desde ahora, para el hombre de hoy, unos criterios que permitan tomar una decisión por lo menos provisional sobre tales hipótesis. Una decisión de este tipo puede ser orientada sólo a esto: si las hipótesis sobre la realidad en su conjunto, las cuales son tematizadas en las aserciones de las tradiciones religiosas como también en las tesis del pensamiento filosófico, se demuestran o no se demuestran verdaderas en las experiencias que nosotros tenemos efectivamente en los distintos sectores experimentales. Las aserciones de la tradición o las reformulaciones actuales de su contenido de verdad se demuestran verdaderas si se abren al contexto del sentido de toda la experiencia de la realidad de un modo más diferenciado y convincente que otras. Cuando G. Ebeling decía que Dios se verifica en cuanto él nos verifica a nosotros, o sea lleva nuestra vida a su verdad, quizás tenía en la mente algo parecido» (E. T., p. 325).

Más allá de toda pretensión de verificabilidad total y definitiva, el criterio de la controlabilidad se revela pues decisivo también para la teología, la cual al igual que cualquier otra ciencia, presupone el principio de Kuhn de la «confrontación de la capacidad de las distintas teorías de explicar el material probativo existente». La conclusión del amplio examen histórico y crítico de Pannenberg sobre la teología (de la cual él, en el último capítulo, estudia las articulaciones disciplinarias internas) se muestra, por lo tanto, perfectamente en acuerdo con toda la obra anterior y con su ideal de la teología «como saber susceptible de control, y no – barthianamente – como ciencia de la fe, que acabaría por ser sólo un discurso de/para creyentes, de/para teólogos» (R. GteELr.INI, ob. cit., página 262).

## BIBLIOGRAFÍA

### DE MOLTMANN A PANNENBERG 803

997. Sobre la teología de la esperanza: F. Kerstiens, *L'attuale teologia della speranza in Germania: bibliografia critica*, en : «Concilium», 1970, 9, ps. 134-160; B. Mondin, *I teologi della speranza*, Turín, 1970, 1974; R. Alves, *Teologia della speranza umana*, Brescia, 1971; R. Marlé, *La teología della speranza*, en «La civiltà cattolica», 1971, ps. 217-237; AA. VV., *Filosofia e teologia della speranza*, Pádua, 1973; AA. VV., *Théologie de l'Espérance: Débats*, París, 1973; W. Dieter Marsch (a cargo de), *Dibattito su <*
- 998-999. *Sobre Aoltmann*: H. Arts, Moltmann et Tillich, *Les fondements de l'espérance chrétienne*, Gem-bloux, 1973; R. Gibellini, *La teologia di Jürgen Moltmann*, Brescia, 1975; F. Arduoso, G. Ferretti, U. Perone, A. M. Pastore, J. Moltmann, en Id., *La teologia contemporanea*, Turín, 1980, ps. 256-284; G. Mura, *Angoscia ed esistenza. Da Kierkegaard a Moltmann*, Roma-Munich, 1982, AA. VV., *Gottes Zukunft. Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, Munich, 1986.
- 1000-1001. *Sobre Pannenberg*: J. M. Robinson-J. B. Cobb Jr., *Theology as History*, Nueva York, 1967; I. Bertin, *Histoire, révélation et foi. Dialogue avec W. Pannenberg*, Bruselas, 1969; A. Moda, *Ritratto di W. Pannenberg*, en «Teologia del



presente», 1972, 2, ps. 86-102; 3, ps. 163-174; A. Galloway, *IVolfhart Pannenberg*, Londres, 1973; M. Pagano, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milán, 1973; E. F. Tup-per, *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Filadelfia, 1973; A. Bellini, *Introduzione a Cristologia. Lineamenti fondamentali di W. Pannenberg*, Brescia, 1974, ps. VII-XXXIX; G. L. Brena, *La teologia di W. Pannenberg*, en «La Civiltà Cattolica», 1975, III, ps. 368-386; IV, ps. 350-357; G. Angelini, G. Colombo, P. A. Sequeri, *Teologia, ermeneutica e teoria*, en «Teologia», 1976, I, ps. 5-36, 91-134; G. L. Brena, *Epistemologia e teologia nel pensiero di W. Pannenberg*, en «La civiltà cattolica», 1976, I, ps. 241-251; H. Zahrnt, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel 20° secolo*, Brescia, 1976, ps. 315-323; M. Pagano, *Senso e verità nell'epistemologia di Pannenberg*, en AA. VV., *Romanticismo esistenzialismo, ontologia della libertà*, Milán, 1979, ps. 349-367; F. Arduzzo, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *La teologia contemporanea*, cit., ps. 239 y sgs.; R. Gibellini, *Teologia e ragione, Itinerario e opera di W. Pannenberg*, Brescia, 1980; P. Warin, *Le chemin de la Théologie chez Wolfhart Pannenberg*, Roma, 1981; D. Müller, *Parole et Histoire; Dialogue avec W. Pannenberg*, Ginebra, 1983; K. Gozdz, *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg*, Regensburg, 1988; J. Rohls-G. Wenz, *Vernunft des Glaubens: Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von W. Pannenberg*, Gotinga, 1988.

1002-1004. *Sobre Metz*: B. Mondin, *I teologi della speranza*, cit.; F. P. Fiorenza, *II pensiero di L. B. Metz: origine, posizioni e sviluppi*, en *Appendice a J. B. Metz, Sulla teologia del mondo*, Brescia, 1971, ps. 159-167; J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, *Una nuova teologia politica*, Asis, 1971; W. Pannenberg, K. Rahner, J. Moltmann, J. B. Metz, *Dibattito sulla teologia politica*, Brescia, 1971; F. Arduzzo, *La teologia politica*, en AA. VV., *Correnti teologiche post-conciliari*, Roma, 1974, ps. 35-53; M. Xhaufflaure, *Introduzione alla teologia politica di L. B. Metz*, Brescia, 1974; K. Füssel, J. B. Metz, J. Moltmann, *Ancora sulla teologia politica: il dibattito continua*, Brescia, 1975; G. Grassi, *La svolta politica della teologia*, Roma, 1976; G. Colombo, *La teologia politica di J. B. Metz*, en «Teologia», 1979, 4, ps. 327-367; A. Fierro, *Introduzione alle teologie politiche*, Asis, 1979.

1005-1007. *Sobre la teología de la liberación*: A. Plé, *Verso una teologia della violenza?*, Brescia, 1969; E. Feil-R. Weth (a cargo de), *Dibattito sulla teologia della rivoluzione*, Brescia, 1970; AA. VV., *Théologies de la libération en America Latine*, París, 1974; J. Comblin, *Théologie de la pratique révolutionnaire*, París, 1974; E. Dussel, *Histoire et théologie de la libération*, París, 1974; AA. YV., *Fede e cambiamento sociale in America Latina*, Asis, 1975; M. Cuminetti, *La teologia della liberazione in America Latina*, Turín, 1975; J. M. Bonino, *Fare teologia in una situazione rivoluzionaria*, Brescia, 1976; J. L. Segundo, *Liberazione della teologia*, Brescia, 1976; B. Mondin, *I teologi della liberazione*, Turín, 1977; S. Galilea, *La teologia della liberazione dopo Puebla (1979)*, Brescia, 1979; F. Arduzzo, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *Teologia della liberazione*, en *La teologia contemporanea*, Turín, 1980, ps. 565-605; R. Mc Affee Brown, *Gustavo Gutiérrez*, Atlanta, 1980; J. Ramos Regidor, *Gesù e il risveglio degli oppressi. La sfida della teologia della liberazione*, Milán, 1981; E. Bernardini, *Comunicare la fede nell'America oppressa. Storia e metodo della teologia della liberazione*, Brescia, 1982; J. C. Scannone, *La teologia della liberazione dogmatica*, Brescia, 1983, ps. 393-424; A. Rizzi, *L'oro del Perú: la solidarietà dei poveri*, Bologna, 1984; *La teologia della liberazione tra accusa e difesa*, en «Il Regno-Attualità», 1984, 8, ps. 189-196; AA. VV., *Théologies de la libération. Documents et débats*, París, 1985; E. Dussel, *Herrschaft und Befreiung*, Friburgo (Suiza), 1985; R. Gibellini, *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Brescia, 1986; B. Chenu, *Teologie cristiane dei terzi mondi*, Brescia, 1988; B.

D'Avanzo, Chiesa e liberazione in America Latina, Bologna, 1988.  
1008-1010. Sobre teología negra: AA. VV., Black Theology. The South African Voice, Londres, 1973; AA. VV., Teologie del terzo mondo: teologia nera e teologia latino-americana del terzo mondo, Brescia, 1974;  
804 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

D. Peerman-R. Gibeilini (a cargo de), Teologia del Nordamerica, Brescia, 1974; B. Chenu, Dieu est noir. His-toire, religion et théologie des Noirs américains, París, 1977; R. Gibellini (a cargo de), Teologia nera, Brescia, 1978; G. S. Wilmore-J. H. Cone (a cargo de), Black Theology. A Documentary History, 1966-1979, Maryknoll, 1979; F. Arduzzo, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, Teologia nera, en La teologia contemporanea, cit., ps.607-640; A. Shorter, Théologie chiétienne africaine, París, 1980; B. Chenu, La théologie noire améri-caine, Lyon, 1982; K. Neufeld (a cargo de), Problemi e prospettive di teologia africana, Brescia, 1983 ; B. Chenu, Le Christ noir américain, París, 1984; A. M. Goguel, Quel Dieu pour quelle libération? La théologie noire des Etats Unis et la théologie noire d'Afrique du Sud, en «Politique africaine», 1984, n. 5, ps. 48-64; D. Tutu, Anch'io ho il diritto di esistere, Brescia, 1985; AA. VV., Cristologia africana, Cinisello Balsamo, 1987; B. Chenu, Teologie cristiane dei terzi mondi, cit.

1011. Sobrelanuevahermeneutica: J. M. Robinson-J. B. Cobb Jr. (a cargo de), XñeNewHermeneutic, Nueva York, 1964; J. M. Robinson-E. Fuchs, La nuova ermeneutica, Brescia, 1967; R. Marik, Il problema teologico dell'ermeneutica, Brescia, 1968; P. Grech, La nuova ermeneutica: Fuchs ed Ebeling, en Esegese ed ermeneutica, Brescia, 1972, ps. 71-90; A. Grillmeier, Ermeneutica moderna e cristologia antica, Brescia, 1974; J. Sperna Weiland, La nuova ermeneutica, en Id., La nuova teologia, Brescia, 1975, ps. 112-123; R. Marlé, Parler de Dieu aujourd'hui. La théologie herméneutique de G. Ebeling, Paris, 1975; P. Ricoeur, Il conflitto delle interpretazioni, Milán, 1977; A. Rizzi, Letture attuali della Bibbia, Roma, 1978; F. Arduzzo, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, La nuova ermeneutica, en Id., La teologia contemporanea, cit., ps. 211-231; Ermeneutica, en P. Eicher (a cargo de), Enciclopedia teologica, Brescia, 1989, ps. 280-287.

1012. Sobre Schillebeeckx: B. Mondin, I grandi teologi del secolo ventesimo, vol. I, Turín, 1969, ps. 299-327; R. Auwerda, Le dossier Schillebeeckx, Bruselas, 1970; P. Bourgy, E. Schillebeeckx, en Bilancio della teologia del XX secolo, Roma, 1972, vol. IV, ps. 247-264; E. Cambon, L'ortoprassi nel pensiero di E. Schillebeeckx, Roma, 1974; J. Lescrauwaet, L'expérience de l'esprit. Mélanges E. Schillebeeckx, París, 1976; B. Wi-llems, E. Schillebeeckx, en Lessico dei teologi del XX secolo, Brescia, 1978, ps. 698-705 ; P. Grelot, Eglise et ministeres. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx, París, 1983; G. Marchesi, Gesù Cristo; ccII profeta escatologico?». L'interpretazione cristologica di E. Schillebeeckx, en «Civilita Cattolica», 1985, 136, II, ps. 231-246; F. Brambiila, La cristologia di Schillebeeckx. La singularita di Gesù come probleme di ermeneutica teologica, Brescia, 1989.

1013-1015. Sobre la teologia de la cruz: R. Gibellini, Sulla teologia della croce, en «Religione e Scuola», 1974, VI, ps. 89-93; J. Moltmann, W. Kasper, H. G. Geyer, H. Küng, Sulla teologia della croce, Brescia, 1974; K. Kitamori, Teologia del dolore di Dio, Brescia, 1975; AA. VV., La sapienza della croce, 3 vol., Turin, 1976; Z. Alszeghy-M. Flick, Il misterio della croce. Saggio di teologia sistematica, Brescia, 1978; B. Gherardini, Theo-logia crucis. L'eredita di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma, Roma, 1978; P. F. Momose, Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Moltmann, Friburgo-Basilea-Viena, 1978; E. Schillebeeckx, Il Cristo. La storia di una nuova prassi, Brescia, 1980, ps. 783-847; M. Welker (a

cargo de), Dibattito su c

1016-1021. Sobre Balthasar: H. De Lubac, Un testimonio di Cristo: Hans Urs von Balthasar, en «Hu-manitas», 1965, 20, ps. 851-869; B. Mondin, I grandi teologi del secolo XX, vol. I, cit., ps. 267-296; H. Vor-grimler, Hans Urs von Balthasar, en AA. VV., Bilancio della teologia del XX secolo, vol. IV, Roma, 1972, ps.123-146; M. Albus, Die Wahrleit ist Liebe Zur Unterscheidung des Cliristlichen nach Hans Urs von Balthasar, Friburgo, 1976; A. Moda, Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero, Bari, 1976; G. Marchesi, La cristologia di H. U. von Balthasar, Roma, 1977; B. Mondin, La nuova teologia cattolica da K. Rahner a von Balthasar, Roma, 1978; A. Peelman, H. U. von Balthasar et la théologie de l'histoire, Berna, 1978; A. Romani, L'immagine della Chiesa «Sposa del Verbo» nelle opere di Hans Urs von Balthasar, Roma, 1979; F. Arduoso, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, H. U. von Balthasar, en La teologia contemporanea, cit., ps. 391-413; R. Vignolo, H. U. von Balthasar, Milán, 1982; E. Babini, L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar: estetica e singolarità, Milán, 1988.

1022. Sobre las relaciones en general entre teología y epistemología: G. Sauter, Vor einem Methodens-treit in der Theologie?, Minich, Id., Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen. Munich, 1971 (contiene una completa bibliografía sobre los varios pronunciamientos acerca del tema de la cientificidad de la teología a partir de 1970).

## CAPITULO VIII

### LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA de Franco Restaino

#### 1024. EL ADIÓS DE LA EPISTEMOLOGÍA NEOPOSITIVÍSTICA.

La obra de Th. S. Kuhn de 1962 La estructura de la revolución científica, marca el inicio de la crisis de la epistemología de orientación positivista o neoempírica y el comienzo de una nueva época de debates epistemológicos. En particular, la discusión suscitada por esta obra ha conducido a la crisis y a la posterior marginación de la filosofía de la ciencia de orientación popperiana, documentada sobre todo por la revisión de sus posiciones originariamente popperianas por parte de los más conocidos epistemólogos contemporáneos, I. Lakatos y P. K. Feyerabend.

Alrededor de estos nombres – Kuhn, Popper, Lakatos, Feyerabend – el debate teórico sobre problemas de filosofía de la ciencia se ha desarrollado en los últimos treinta años más o menos de forma muy vivaz, a menudo abiertamente polémica, pero en todo caso ofreciendo contribuciones originales que han enriquecido notablemente el panorama de la epistemología contemporánea.

El debate que, con los autores mencionados, se había centrado en años anteriores preferentemente en la filosofía de la ciencia, ahora se ha ampliado con la obra de R. Rorty (en particular La filosofía y el aspecto de la naturaleza de 1979), a un examen histórico-filosófico de toda la tradición epistemológica, conducido con posiciones más cercanas a las de Kuhn. El resultado ha sido un abierto adiós a aquella tradición, identificada por Rorty con la filosofía moderna, y una invitación a practicar una actividad post-filosófica. Una propuesta, como se verá, análoga a las derivadas de la hermenéutica, de la tradición pragmática y de algunas posiciones del último Wittgenstein.

El fondo filosófico dentro del cual Kuhn y sus interlocutores operan es el de la tradición epistemológica originada por el positivismo lógico alrededor de 1930 y consolidada en particular en los países de lengua inglesa sobre todo en la segunda

postguerra. Carnap en los Estados Unidos y Popper en la Gran Bretaña, han sido, hasta los años sesenta, los exponentes más notables de aquella tradición. Desde sus inicios, en el ámbito del pensamiento lógico, han estado divididos por una divergencia teórica de fondo relativa a los criterios de legitimación del status de las ciencias: para Carnap, estos criterios debían ser individuados en los procesos de verificación de los enunciados y de las teorías científicas;

806 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA

para Popper, en los procesos de falsificación. como se ha documentado en los capítulos anteriores, el problema de la demarcación entre aquello que es ciencia y aquello que no lo es (metafísicas o pseudociencias como el psicoanálisis y el marxismo, para Popper) había seguido dividiendo en su interior el movimiento neopositivístico. Pero más allá de tales divisiones, una matriz teórica común había subsistido siempre: Siguiendo el filón iluminístico del setecientos y el positivismo del ochocientos, el movimiento neopositivístico y neoempirístico de nuestro siglo reivindicaba para la ciencia – y sólo para ella – la misión esencial de decirnos cómo está hecho el mundo, cómo funciona, qué leyes nos permiten los hechos futuros. Esta era la convicción de base de todo el movimiento neopositivístico, su filosofía general empirística y racionalística al mismo tiempo (la ciencia partiendo de la experiencia, vuelve a ésta con instrumentaciones, procedimientos y técnicas racionales). De Carnap a Popper, de Reichenbach a Nagel (que, precisamente, en 1961 publicaba *La estructura de la ciencia*, una obra que presentaba las tesis fundamentales de la epistemología neopositivística de forma orgánica), a tantos otros exponentes de la tradición neoempirística, más allá de las divergencias a menudo notables, todos compartían esta concepción filosófica de base. Pues bien, la obra de Kuhn de 1962 está fuera de esta concepción filosófica, *La ciencia, como es presentada por Kuhn*, no tiene la misión de explicar o conocer el mundo, de proporcionarnos las leyes de su funcionamiento. A través de un documentado examen de conocidísimos episodios de la historia de la ciencia, esta última es caracterizada por Kuhn como una actividad, desarrollada en el ámbito de tradiciones y comunidades, dirigida a resolver «rompecabezas». Las propias revoluciones científicas, el estudio de cuya estructura da título a la obra, no son analizadas por Kuhn desde el punto de vista del mayor o menor conocimiento proporcionado por las teorías científicas vencedoras y perdedoras, sino desde el punto de vista de la mayor o menor eficacia en la oferta de instrumentos para resolver rompecabezas. Es evidente la separación radical entre estas posiciones y las del movimiento neopositivístico; una separación análoga a la que hay entre las posiciones del último Wittgenstein (uno de los poquísimos filósofos mencionados por Kuhn) y aquellas – por lo menos las más caras a los positivistas lógicos – del Wittgenstein de *Tractatus logico-philosophicus*. Es evidente, también, un acercamiento a las posiciones de la tradición pragmatista, que consideraba las teorías científicas no como reflejadoras de la realidad, sino como elaboradoras de instrumentos para resolver problemas. De estas afinidades deriva, en fin, la coincidencia en las referencias antipositivísticas entre Kuhn y Rorty, el cual lleva a consecuencias extremas el discurso tan eficazmente iniciado por Kuhn. 1025. KUHN: *HISTORIA DE LA CIENCIA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA*.

807

Thomas S. Kuhn (1922), estadounidense, inicialmente estudioso de física teórica, a partir de 1947 deja de lado sus intereses didácticos y de estudio y se centra en la historia de la ciencia. Se dedica a ella durante diez años, trabajando en particular en la

física de Aristóteles, de cuyo examen obtiene una «iluminación» que le permite dar una razón de teorías aparentemente absurdas presentes en aquella. Lee con provecho a historiadores de la ciencia (Koyré, Meyerson), historiadores de las ideas (Lovejoy), psicólogos (Piaget y los gestaltistas, filósofos (Quine). Se especializa en el estudio de la historia de la astronomía y publica en 1957 su primer libro, La revolución copernicana.

Madura en estos años las primeras ideas originales de filosofía de la ciencia (paradigmas, ciencia normal) que hace públicas en un ensayo de 1959 titulado La tensión esencial. Pone a punto, curiosamente bajo petición de Ch. Morris y de otros coordinadores de la Enciclopedia de la Ciencia Unificada, de orientación neopositivística, el conjunto de sus teorías de filosofía de la ciencia que constituyen su obra más importante, La estructura de la revolución científica, aparecida en 1962. En 1965, abre con autoridad en Londres un coloquio que ha llegado a ser de importancia histórica sobre el tema Crítica y crecimiento del conocimiento, con la participación de Popper, Lakatos, Feyerabend, Toulmin y otros: las Actas, aparecidas en 1970, constituyen todavía ahora el principal texto de orientación sobre el debate epistemológico contemporáneo. La réplica a sus críticos constituirá después, en forma simplificada, el Poscriptum 1969 a la segunda edición de su obra principal. Recoge en un volumen titulado La tensión esencial, en 1977, ensayos que documentan su actividad, durante aproximadamente veinte años, de historiador y filósofo de la ciencia. Publica en los años siguientes importantes contribuciones de historia de la ciencia. Enseña en la prestigiosa Universidad de Princeton, después de haber estado durante unos años en Harvard y después en Berkeley en la época en que redactaba su obra principal, para la cual se benefició también de las vivaces conversaciones con su amigo y colega Feyerabend.

En el centro de los intereses filosóficos y epistemológicos de Kuhn está el problema de cómo y por qué suceden los cambios radicales – o revoluciones – en las ciencias. Él afronta este problema con el bagaje no sólo teórico sino también histórico de sus investigaciones de más de diez años. Los conceptos clave que rigen el planteamiento y solución del problema, y que darán lugar a debates amplios y profundizados, son los siguientes: paradigmas, ciencia normal, comunidad científica, anomalías, crisis, ciencia extraordinaria, inconmensurabilidad, revolución, conversión, progreso. Son conceptos de importancia teórica, pero también

#### 808 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

histórica y filosófica, que dan cuerpo a una filosofía de la ciencia de gran originalidad, complejidad y organicidad. El mismo Kuhn, de cualquier modo, tomará nota de algunos límites de la filosofía propuesta.

#### 1026. KUHN: CIENCIA NORMAL Y REVOLUCIÓN: LA TENSIÓN ESENCIAL.

Se ha aludido ya al hecho de que Kuhn anticipa en el ensayo de 1959 La tensión esencial algunos temas de fondo de su filosofía de la ciencia. En particular se enfrenta al problema de las revoluciones científicas, ejemplificadas históricamente por el copernicanismo, el darwinismo, las teorías de Einstein, y su significado desde el punto de vista no tanto de la historia como de la filosofía de la ciencia.

Kuhn rechaza las interpretaciones predominantes que consideran el emerger de nuevos descubrimientos y teorías científicas como resultado de un proceso acumulativo, por lo cual no serían más que añadiduras a la colección actual de los conocimientos científicos. Su tesis, que desarrollará de un modo más orgánico en la

obra de 1962, es, en cambio, que «el descubrimiento y la invención en las ciencias son en general in-trínsecamente revolucionarios». ¿Qué significa «revolucionarios»? Significa que cuando se verifican episodios de este tipo «una comunidad científica abandona una modalidad de mirar el mundo y de ejercitar la ciencia antes afirmada, en favor de algún otro, por lo general incompatible, acercamiento a su disciplina» (La tensión esencial, Turín, 1985, páginas 245-46).

A continuación Kuhn propondrá utilizar el término “paradigma” para designar el conjunto de teorías, reglas y procedimientos normalmente aceptados por una comunidad científica, y cuyo abandono, cambio y sustitución representan la revolución acaecida. Aquí afirma con claridad que el científico, o mejor el grupo profesional que se identifica en una disciplina científica, para poder asimilar nuevos descubrimientos e inventos «debe, por lo general, reordenar el utillaje intelectual manipulativo con el cual ha contado anteriormente»; debe, por lo tanto, como dirá preferiblemente desde 1962 en adelante, cambiar de paradigma.

Esta tesis de fondo, de la cual veremos los desarrollos generales, está flanqueada por otras tesis que darán mucho que discutir: se trata de tesis según las cuales, la condición normal de la ciencia no es en modo alguno la de hacer descubrimientos. Compete a los revolucionarios científicos el ámbito del descubrimiento y de la invención, pero «los revolucionarios son sólo uno de los aspectos complementarios del progreso científico». El aspecto revolucionario y el normal, o «convergente», en las ciencias dan lugar a lo que aquí se llama la «tensión esencial» implícita en LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA 809

la investigación científica (Ib., p. 247). Sobre este punto Kuhn es muy claro: «Casi ninguna de las investigaciones emprendidas incluso por los más grandes científicos está destinada a ser revolucionaria, y muy pocas de ellas lo son. Al contrario, la investigación normal, incluso en su mayor nivel, es una actividad altamente convergente, que se apoya sólidamente sobre un consenso permanentemente adquirido por medio de la educación científica y reforzado por la posterior actividad en la profesión científica» (Ib., p. 246).

Para Kuhn, la norma es la investigación «normal» o «convergente»; las revoluciones constituyen la excepción. La investigación normal está gestionada por un grupo disciplinar más o menos amplio que tiende a conservar y defender las modalidades de acercamiento a la disciplina y a perpetuarse a través de la educación, en primer lugar manualística, de los nuevos adeptos. La investigación normal se caracteriza por el consenso y por la convergencia. Las revolucionarias – bastante raras en la plurimilenaria historia de la ciencia – introducen el disenso, la divergencia, y llevan a las crisis de las «modalidades de acercamiento» dominantes y a su sustitución por nuevas modalidades de acercamiento (de paso utilizará también el término «paradigma» en este ensayo). Kuhn aquí y en las obras siguientes, emplea frecuentemente conceptos y métodos de análisis y explicación de ámbito histórico, psicológico y sociológico en la delineación de las actividades específicas tanto de la investigación normal como de la revolucionaria. Describe en los siguientes términos la actividad del científico normal: «En las condiciones normales el científico investigador no es un innovador, sino un solucionador de rompecabezas, y los rompecabezas son precisamente aquellos que él piensa que pueden ser planteados y resueltos en el ámbito de la tradición científica existente» (Ib., p. 254). Pero también es cierto que las tradiciones científicas no están destinadas a la osificación; la actividad de resolución de rompecabezas puede llevar a obstáculos, a la individuación de aquello que Kuhn llama «anomalías», que requieren un repensamiento de las modalidades teóricas y procedimentales de aquella disciplina y

preparan el terreno para una revolución científica. Kuhn remite a la obra de 1962 el tratamiento de la naturaleza, estructura y ocasiones de las revoluciones científicas, además de la compleja relación entre éstas y la ciencia normal.

#### 1027. KUHN: PARADIGMAS Y CIENCIA NORMAL.

La obra de 1962 *La estructura de la revolución científica* es ya un clásico de la filosofía contemporánea en cuanto los debates suscitados por ella, y la influencia ejercida, no se han referido solamente a la temáticas de filosofía de la ciencia sino a puntos muy delicados de teoría del cono-

j

#### 810 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

cimiento en general. Nos detendremos en algunos de estos puntos para comentar la delineación de las propuestas y explicaciones teóricas presentadas en la obra.

Como ya hemos visto, ciencia normal y revolución científica constituyen los dos polos de la tensión esencial que caracteriza, según Kuhn, toda historia del progreso científico (sobre el concepto de progreso, tal como lo entiende Kuhn, nos detendremos más adelante, en cuanto constituye un problema filosófico con una autonomía propia). En esta última obra los dos polos, y el momento complejo de la transición entre ellos, son tratados con un intenso esfuerzo teórico que se vale frecuentemente de análisis de historia de la ciencia de los cuales obviamente tendremos que prescindir.

Kuhn se detiene inicialmente, y largamente, sobre la temática relativa a la ciencia normal y a los paradigmas. En efecto, no hay ciencia normal sin paradigmas. La práctica historiográfica ha enseñado a Kuhn que las ciencias no nacen normales sino que lo llegan a ser: la normalidad es la obtención de la madurez por parte de una ciencia, y esto sucede cuando la comunidad de investigadores que se identifican con un campo específico de investigación, adopta, practica y define un paradigma. La ciencia normal es para Kuhn «una investigación basada establemente en uno o más resultados alcanzados por la ciencia del pasado, a los cuales una particular comunidad científica, durante un cierto periodo de tiempo, reconoce la capacidad de constituir el fundamento de la praxis ulterior» (*La struttura della rivoluzione scientifica*, Turín, 1978, p. 29). Tales resultados son sistematizados, constituirán los manuales para los investigadores de la disciplina, prescriben las reglas, los procedimientos y las modalidades de acercamiento a la disciplina, son compartidos por todos los miembros de la comunidad científica de aquella disciplina: Kuhn propone llamarlos «paradigmas».

Los paradigmas, por lo tanto, son esenciales en la génesis y el mantenimiento de una tradición particular de investigación científica; sin los paradigmas no puede subsistir una ciencia normal. Puede existir, precisa Kuhn, «una investigación científica sin paradigmas o, por lo menos, sin paradigmas tan unívocos y tan vinculantes» como los de la ciencia normal (*Ib.*, p. 31). Se tratará, en tales casos, y la historia de la ciencia nos ha mostrado muchos, de ciencia inmadura. En ausencia de un paradigma, afirma Kuhn, «puede suceder que todos los hechos que de algún modo pueden interesar el desarrollo de una ciencia dada parezcan igualmente importantes» (*Ib.*, p. 35). Es decir, faltan criterios de selección en la recogida de los hechos, y este recoger de manera no selectiva, y por lo tanto improductiva, lleva aquella ciencia a «estancarse». Por esta razón la ausencia de paradigmas corresponde a la prehistoria de la ciencia; sólo con el emerger de los paradigmas, y consiguientemente de las ciencias normales, nos encontramos con la historia de la ciencia.

Kuhn intenta aclarar el significado preciso del término “paradigma”, no identificable, observa, con el que comúnmente se le asigna de «es-quema» o «modelo» (por ejemplo en las gramáticas se llaman paradig-mas los modelos de conjugación verbal). El paradigma del cual habla Kuhn es más que un modelo o esquema que permite simplemente la re-producción: si acaso se parece a veredicto jurídico aceptado en el dere-cho común; «es el instrumento para una ulterior articulación y determi-nación bajo nuevas o más restrictivas condiciones» (Ib., p. 43). No es, por lo tanto, un instrumento por la mera repetición, sino un instrumen-to que permite operar también de una manera innovadora de la solución de problemas y rompecabezas que se presentan en la actividad cotidiana de la ciencia normal. Tales problemas, aquellos que Kuhn define como ordinarios, afectan tanto a la esfera empírica como a la teórica de la cien-cia normal, y se refieren a tres aspectos de investigación: la determina-ción de los hechos importantes para la propia investigación; la compara-ción de tales hechos con la teoría compartida por la comunidad científica; la articulación y la reformulación de la teoría a la luz de aquella compa-ración.

Toda comunidad científica, toda ciencia normal, tienden, según Kuhn, a permanecer en el ámbito de los problemas ordinarios. El paradigma es el instrumento de dicho comportamiento en cuanto ofrece a la comu-nidad científica «un criterio para elegir los problemas que, en el tiempo en el que se acepta el paradigma, se consideran solubles». Esta es una actitud conservadora y autodefensiva, parece, puesto que la comunidad científica, eligiendo estos problemas y solamente estos, descarta otros problemas, que «son rechazados como metafísicos, como pertenecientes a otra disciplina, o a veces simplemente como demasiado problemáticos para merecer que se pierda el tiempo en ellos». Los problemas elegidos, pues, hacen de «rompecabezas» en el sentido de que «pueden servir para poner a prueba el ingenio o la habilidad en resolverlos» (Ib., p. 58). Kuhn subraya los peligros ínsitos en esta actividad conservadora de la ciencia normal en el uso de su paradigma: «Un paradigma incluso puede aca-bar, por este camino, por aislar a la comunidad de aquellos problemas socialmente importantes que son reductibles a la forma de rompecabe-za, puesto que no pueden ser formulados en los términos de los instru-mentos técnicos conceptuales ofrecidos por el paradigma» (Ib.).

La ciencia normal descrita por Kuhn aparece, pues, como la ciencia que se constituye y se reconoce en una comunidad profesional e institu-cional, que comparte rígidamente un paradigma, que a la luz de dicho paradigma elige los problemas que juzga impecablemente científicos, que codifica resultados y métodos en manuales para los nuevos adeptos, que evita los problemas no compartibles con su propio paradigma. Pero la ciencia normal, por más que sea la forma predominante de investigación

## 812 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

científica, no es toda la ciencia: a ella se le opone, en momentos decisi-vos de la historia, la ciencia revolucionaria, cuyo preludio está represen-tado por la aparición de anomalías y por el consiguiente emerger de una situación de crisis.

### 1028. KUHN: ANOMALÍAS Y CRISIS.

La ciencia normal, como hemos visto, tiene para Kuhn como carac-terística



fundamental la de resolver rompecabezas sobre la base de su propio paradigma. «No tiene por objeto encontrar novedades de hecho o teóricas y, cuando tiene éxito, no encuentra ninguna» (Ib., p. 75). Su éxito no es producido por los descubrimientos e inventos, sino por la solución de rompecabezas. Pero la historia de la ciencia está también hecha por descubrimientos e inventos, que después dan lugar a nuevos paradigmas que substituyen a los viejos, incapaces de «explicar» aquellos descubrimientos e inventos. Los cuales, observa Kuhn, criticando las interpretaciones corrientes, no son hechos aislados, sino «episodios relativamente extensos en el tiempo y dotados de una estructura que se presenta regularmente» (será, como veremos más adelante, la estructura de las revoluciones científicas).

¿Cómo se configuran estos episodios? Kuhn lo explica en un fragmento que anticipa los análisis detallados del resto de su obra: «El descubrimiento empieza con la toma de conciencia de una anomalía, o sea con el reconocimiento de que la naturaleza en un cierto sentido ha violado las expectativas suscitadas por el paradigma que regula la ciencia normal; continúa después con una exploración, más o menos extensa, del área de la anomalía, y sólo termina cuando la teoría paradigmática ha sido readaptada, de modo que aquello que parecía anómalo llega a ser aquello que esperamos» (Ib., p. 76). La readaptación, especifica Kuhn, no es una simple integración o añadidura, sino que es una reorientación total que conduce a mirar de modo diferente los hechos nuevos, que de otro modo no podrían volver a entrar en la categoría de hechos científicos. Una readaptación paradigmática, por consiguiente, que, como lo muestra por ejemplo el descubrimiento del oxígeno, tiene necesidad de un nuevo vocabulario y de nuevos conceptos.

El científico de la ciencia normal es generalmente reactivo a «ver» las anomalías, las cuales, si son importantes, producen como consecuencia última el abandono y la substitución del viejo paradigma. El análisis de tres conocidos «episodios» de descubrimiento (el nacimiento de la astronomía copernicana, el emerger de la teoría de Lavoisier sobre la función del oxígeno en la combustión, y la afirmación de la teoría de la relatividad) confirma, según Kuhn, la complejidad de la situación que cada vez

## LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA 813

se crea frente al peligro representado por las nuevas teorías para los viejos paradigmas. En estos casos – y más en general en todas las revoluciones científicas – el abandono del viejo paradigma y la aceptación de otro nuevo están precedidos y acompañados por una situación de crisis. El viejo paradigma resulta incapaz de explicar las anomalías presentadas; esta quiebra provoca una «proliferación de teorías», que de modos distintos intentan dar explicación satisfactoria; la teoría vencedora pone fin a la crisis y es aceptada como nuevo paradigma: llegados a este punto la revolución científica se ha cumplido.

Kuhn se detiene largo tiempo en la delineación de la situación de crisis, con análisis psicológicos – sobre el comportamiento de los científicos – y sociológicos – sobre el comportamiento de la comunidad científica implicada – que enriquecen el cuadro de la explicación filosófica total. Para que sobrevenga la crisis es necesario que las anomalías presentadas no sean unos simples rompecabezas de un tipo nuevo, que se pueden solucionar con pequeñas adaptaciones del paradigma en vigor, sino que sean capaces de poner en juego el paradigma mismo en sus capacidades de explicación y solución. En este punto el paradigma pierde su carácter absoluto y rígido, es sometido a discusión en la comunidad científica que lo compartía, se llega a una situación en la cual, «si bien existe aún un paradigma, pocos especialistas se muestran totalmente de

acuerdo sobre qué es» (Ib., p. 110).

No es que el viejo paradigma se ensanche para poder aceptar al nuevo; en la situación de crisis no se produce en absoluto un proceso acumulativo o aditivo. Sobre este punto Kuhn es contundente. Las crisis devuelven a la ciencia a una condición que se asemeja a la de los períodos preparadigmáticos en los cuales faltaba un paradigma reconocido, y «se cierran con el emerger de un nuevo candidato a paradigma y con la consiguiente batalla por su aceptación». Esta transición, sigue Kuhn, «es lo contrario de un proceso acumulativo, que se efectúa a través de una articulación o una extensión del viejo paradigma. Es más bien una reconstrucción del campo sobre nuevas bases [...]. Cuando la transición se ha concluido, los especialistas considerarán de manera distinta su campo, y habrán cambiado sus métodos, y sus objetivos» (Ib., ps. 11-12). Esto es, habrán aceptado un nuevo paradigma.

#### 1029. KUHN: REVOLUCIÓN, INCONMENSURABILIDAD, CONVERSIÓN.

Llegados a este punto, la revolución científica se ha producido y Kuhn puede afrontar el problema de su naturaleza y estructura. En esta parte tendrán un papel esencial tanto la analogía entre revolución científica y revolución política, como los conceptos de inconmensurabilidad entre

#### 814 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

paradigmas (perdedores y vencedores) y de conversión de los científicos a los nuevos paradigmas: conceptos que suscitarán un amplio debate entre epistemólogos y filósofos en los años inmediatamente posteriores a la publicación de la obra.

Ya se ha visto cómo la ciencia normal, frente a importantes anomalías, entra en crisis; cómo durante las crisis se verifica una proliferación de teorías rivales que intentan dar una respuesta a los problemas suscitados por las anomalías; cómo, en fin, entre estas teorías una resulta vencedora y pasa a constituir un nuevo paradigma. El proceso total lleva, por lo tanto, a un cambio de paradigma, en base al cual la aceptación del nuevo paradigma constituye el inicio de una nueva tradición científica normal.

¿Por qué, se pregunta Kuhn, un cambio de paradigma debería ser llamado revolución? ¿Es justo utilizar este término que tiene una presencia más difundida en el campo político y social? Kuhn responde proponiendo una analogía entre historia de la ciencia e historia político-social que a su parecer hace más legítimo llamar revolución a un cambio de paradigma: «Las revoluciones políticas se introducen por una sensación cada vez más fuerte, a menudo advertida sólo por un sector de la sociedad, de que las instituciones existentes han dejado de constituir una respuesta a los problemas planteados por una situación que ellas mismas han contribuido en parte a crear. De una manera más o menos idéntica, las revoluciones científicas se introducen por una sensación creciente, también esta vez advertida sólo por un sector restringido de la comunidad científica, de que un paradigma existente ha dejado de funcionar adecuadamente [...]. Tanto en el desarrollo social como en el científico, la sensación de mal funcionamiento que puede llevar a una crisis es un requisito preliminar de toda revolución». Además, otro aspecto en la analogía hace, según Kuhn, que revoluciones políticas y revoluciones científicas se asemejen: «Las revoluciones políticas intentan cambiar las instituciones políticas en formas que están prohibidas por aquellas mismas instituciones. Por esto, su éxito requiere el abandono parcial de un conjunto de instituciones en favor de otras, y mientras tanto la sociedad deja de ser completamente gobernada por instituciones» (Ib., ps. 19-20). Es la situación de crisis, que hemos visto anteriormente en el ámbito de la historia de la

ciencia. A la proliferación de las teorías en tal situación co-rresponde la proliferación de partidos y programas políticos; a la victoria de una nuevo paradigma que lleva a una nueva ciencia normal corres-ponde la victoria de un partido y de un programa políticos que llevan a un nuevo orden institucional. En ambos casos la revolución se ha pro-ducido si se ha llegado a las consecuencias antes enunciadas.

Ahora, se pregunta Kuhn, ¿hay algún criterio superior, respecto a las teorías rivales y respecto a los partidos y programas políticos en las  
LA EPISTEMOr.oGÍA POST-POSITIVísTrcA 815

respectivas situaciones de crisis? ¿Existe un criterio de verdad para las ciencias, de justicia social absoluta para los programas políticos? la res-puesta de Kuhn es decididamente negativa. Tanto las teorías rivales como los partidos políticos rivales no pueden referirse a algo externo a ellos. Su fuerza está solamente en la capacidad de argumentar y de persuadir, por lo cual el único criterio de su éxito es indivisible en el consenso que consiguen obtener. Esta tesis ha suscitado muchas críticas, de relati-vismo, y hasta de recurso a la psicología de las multitudes (Lakatos); pero Kuhn no tiene dudas: «Tanto en las revoluciones políticas como en la elección de paradigmas, no hay ningún criterio superior al consenso de la población interesada» (Ib., p. 122). No es verdad, por consiguiente, ni la razón, sino la persuasividad la que es condición indispensable para que una nueva teoría venza y llegue a ser el nuevo paradigma de una ciencia normal. como veremos más ade-lante, Kuhn intentará responder a las críticas sobre este punto precisan-do algunas condiciones esenciales para que la persuasividad resulte efi-caz y pueda provocar la «conversión» de científicos y de enteras comunidades científicas al nuevo paradigma.

El acento sobre la persuasividad y sobre la conquista del consenso está ligada explícitamente por parte de Kuhn a la crítica de la tradición epis-temológica dominante. Kuhn rechaza explícitamente «la idea de la cien-cia como acumulación» que en aquella epistemología se vincula a la teo-ría según la cual «el conocimiento es una construcción que la mente levanta directamente sobre la basta base de los datos sensibles» (Ib., p. 123). El carácter acumulativo de la ciencia es negado por Kuhn sea a la ciencia normal, que tiene como tarea resolver rompecabezas, sea a la cien-cia revolucionaria, que respecto a la ciencia normal no tiene una rela-ción de más a menos; es más, no tiene ninguna relación, dado que para Kuhn hay «inconmensurabilidad» entre los dos tipos de ciencia.

También esta tesis de la inconmensurabilidad entre ciencias norma-les, ordinarias, y ciencias revolucionarias, extraordinarias, suscitará am-plita discusión entre los epistemólogos, y se asociará a la tesis de la inde-terminabilidad de la traducción entre lenguajes distintos, explícitamente aludida por Kuhn con referencia a la obra de Quine de 1960 *Parole e oggetto* (en particular en el Poscritto, 1969, Ib., p. 242).

No hay, pues, continuidad de tipo acumulativo, aumentativo, entre una ciencia normal perdedora y un nuevo paradigma vencedor al final de una revolución científica:

«Paradigmas sucesivos nos dicen cosas dis-tintas sobre los objetos que pueblan el universo y sobre el comportamiento de tales objetos... Pero los paradigmas difieren también en algo más que en los objetos, puesto que se dirigen no sólo a la naturaleza, sino tam-bién a la ciencia anterior que los ha producido» (Ib., p. 131). Ellos pro-ducen una reorientación gestáltica total, con un nuevo vocabulario, nuç-

816 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

vos conceptos, nuevos métodos y reglas, por lo cual «la aceptación de un nuevo paradigma a menudo requiere una nueva definición de toda la ciencia correspondiente»; viejos problemas son transferidos a otra cien-cia o declarados no

científicos, otros que con anterioridad no habían sido considerados científicos lo son: «Y con el cambiar de los problemas a menudo cambia también el criterio que diferencia una solución realmente científica de una mera especulación metafísica, de un juego de palabras o de un acertijo matemático» (Ib., p. 132).

La situación producida por una revolución científica es incompatible con la situación anterior de dominio de una ciencia normal: «La tradición de la ciencia normal que emerge después de una revolución científica es no solamente incompatible, sino a menudo de hecho inconmensurable con aquello que la ha precedido» (Ib.). Los científicos que aceptan un nuevo paradigma cambian a menudo radicalmente su concepción del mundo, aunque permanezcan en presencia de los mismos objetos de antes. Las modalidades de acercamiento respecto a la naturaleza sufren una completa reorientación, descrita por Kuhn con una eficaz comparación: «el científico que abraza un nuevo paradigma se parece, más que a un intérprete, a aquel que mira a través de lentes inversoras. aunque tenga ante sí el mismo conjunto de objetos y sea consciente de ello, él los encuentra completamente transformados en varios detalles» (Ib., p. 151).

Si hay incompatibilidad, inconmensurabilidad, incomunicabilidad entre nuevos y viejos paradigmas, ¿cómo es posible el paso de viejos a nuevos? ¿Cómo se desarrolla el proceso de «persuasión», de búsqueda al «consenso», que lleva al cumplimiento de una revolución científica? Kuhn es muy consciente de lo delicado de esta cuestión. La solución propuesta por él – que en un cierto punto de la situación de crisis revolucionaria de los científicos o enteras comunidades científicas efectúan una «conversión» que les hace aceptar el nuevo paradigma – suscitará críticas muy severas, de irracionalismo, de misticismo. en los años siguientes, el mismo Kuhn tratará de responder precisando mejor las condiciones de la «conversión» pero conservará substancialmente sus posiciones.

La situación de crisis revolucionaria, como sabemos, se verifica cuando se toma conciencia de la existencia de importantes anomalías; estas últimas, afirma Kuhn diferenciándose explícitamente de Popper, «no pueden ser identificadas con experiencias falsificantes. Dudo, en efecto, que experiencias de este último tipo existan» (Ib., p. 178). Las teorías rivales que aparecen en la situación de crisis proponen paradigmas nuevos dentro de los cuales se resuelven aquellas anomalías; pero aquellas teorías son «incomunicables» y acaban por llegar a grupos de investigadores en constante competencia, que hablan lenguajes distintos y utilizan vocabularios distintos. ¿Cómo se sale, es más cómo se ha salido, en la historia de la ciencia, de este impasse? Es en este punto cuando Kuhn propo-

LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA 817

ne su explicación que asocia sin temor alguno los conceptos y las experiencias inconmensurables y de conversión: «antes de que puedan esperar comunicarse completamente uno de los dos grupos debe experimentar aquella conversión que hemos llamado alejamiento de paradigma. Precisamente porque es un paso entre inconmensurables, el paso de un paradigma a otro opuesto no puede realizarse paso a paso, ni imponerse por la lógica o por una experiencia neutral. Cómo la reorientación gestáltica, debe efectuarse todo a la vez (si bien no necesariamente en un instante) o no se efectuará en absoluto» (Ib., p. 182).

Kuhn se da cuenta de la intrepidez y de la aparente irracionalidad de esta tesis suya. El recurso a la experiencia historiográfica de las revoluciones científicas lo refuerza, sin embargo, en sus conclusiones teóricas: científicos, y después enteras comunidades científicas han aceptado nuevos paradigmas, con experiencias de «conversión» motivadas por las más variadas razones, y por lo tanto convergentes en el abandono

del viejo y en la aceptación del nuevo paradigma. Unas transformaciones que han requerido a menudo años, y como media, afirma Kuhn, el período de una generación para las comunidades científicas institucionalizadas disciplinariamente. Las revoluciones científicas desembocan siempre en la reconstrucción de comunidades científicas basadas sobre un nuevo paradigma.

#### 1030. KUHN: PROGRESO CIENTÍFICO SIN VERDAD.

El último problema teórico afrontado por Kuhn en su obra principal se refiere al tema del progreso científico. Por algunas alusiones hechas a la crítica frente a las teorías acumulativas y aumentativas de orientación neopositivista resulta bastante claro que las posiciones de Kuhn sobre este tema no son asimilables a las de la tradición vetero y neopositivista.

La noción tradicional de progreso científico, según Kuhn, hace referencia a un objeto, a una meta, hacia la cual las ciencias en particular, y el conocimiento en general, tendrían la representación «verdadera» de la realidad. Kuhn subraya que en toda su obra no ha utilizado nunca el concepto de verdad, excepto en una cita de Bacon, está muy alejado de esta posición teórica. En un cierto sentido, la invierte: el progreso del cual hablará es, en efecto, el progreso “a partir de” algo, no progreso “hacia” algo. Él, es cierto, acepta también una noción de progreso más modesta, que se refiere al proceder ordinario de la ciencia normal y que se encuentra también en otras áreas de actitud cultural (arte, filosofía, teoría política, etc.): es la noción del “progresar” en la solución de rompecabezas

l

#### 818 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

o en las técnicas de expresión, de argumentos, de explicación. En este sentido, todo científico – normal o revolucionario –, todo artista, todo filósofo, cree aportar contribuciones “progresivas” a su específica esfera de actividad. Pero no es esta la noción de progreso que interesa principalmente a Kuhn. Él quiere discutir y substituir la noción tradicional que liga el progreso científico y cognoscitivo a la obtención de la “verdad”. A la luz de cuanto ha escrito en el curso de su obra, Kuhn afirma «podemos vernos obligados a abandonar la convicción, explícita o implícita, de que los cambios de paradigmas llevan a los científicos, y a aquellos que siguen sus enseñanzas, cada vez más cerca de la verdad» (Ib., p. 204).

Pero, ¿es realmente necesario, se pregunta Kuhn, fijar para la ciencia y el conocimiento un objetivo de este tipo? «¿No es posible dar cuenta de la existencia de la ciencia y de su éxito en términos de evolución a partir del estado de los conocimientos poseídos por la comunidad en cada período de tiempo dado? ¿Es verdaderamente de alguna ayuda imaginar que existe alguna explicación completa, objetiva y verdadera de la naturaleza y que la medida apropiada de la conquista científica es la medida en la cual se acerca a este objetivo final?». Es claro, por todo el discurso de Kuhn, dónde encontrará la respuesta a estas preguntas. Él opina que muchos problemas inquietantes, ligados a la temática del progreso, serán dejados de lado, se disolverán, si substituímos «la evolución hacia aquello que queremos conocer por la evolución a partir de aquello que conocemos» (Ib., p. 205).

Kuhn sostiene que esta posición teórica no es propuesta aquí por primera vez, sino que tiene un precedente ilustre en la teoría de la selección natural de Darwin. Dicha teoría eliminaba el providencialismo y el teleologismo en la consideración de la naturaleza. Órganos y organismos de las distintas especies, anteriormente explicados con el recurso a un supremo artífice divino y a un plan por él preestablecido, son

reconducidos por Darwin a un conjunto de procesos naturales «que se habían desarrollado constantemente a partir de estadios primitivos, pero que no tendían hacia ningún objetivo» (Ib., p. 206). Es cierto, observa Kuhn, que seguir hablando, como hacía Darwin, de revolución, desarrollo, progreso, en la selección natural – desde la especie más baja hasta el ser humano – podía parecer desconcertante y contradictorio, puesto que no hacía referencia a un objetivo último. Y no obstante no lo era, dado que el metro de valoración estaba representado por los estadios iniciales más «bajos». La misma cosa, afirma Kuhn, se puede decir para las teorías científicas y para los paradigmas que se suceden uno a otro en aquella «selección natural» que tiene su equivalente en las revoluciones científicas. Hay progreso no por que nos acercamos cada vez más a una meta (la verdad), sino porque nos alejamos cada vez más de estadios primitivos de

## LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA 819

investigación. En un pasaje muy eficaz Kuhn precisa el sentido de esta analogía: «El resultado general de una serie de selecciones revolucionarias de este tipo, separadas por períodos de investigación normal, es el conjunto maravillosamente adecuado de instrumentos que llamamos conocimiento científico moderno. Los estadios progresivos de este proceso de desarrollo se caracterizan por un incremento de la articulación y de la especialización de tales instrumentos. Y el entero proceso puede tener lugar, como hoy suponemos que se ha producido en la evolución biológica sin la ayuda de un conjunto de finalidades, o de una verdad científica establecida de una vez para siempre, de la cual cada estadio de desarrollo del conocimiento científico constituiría una copia mejor respecto a la anterior» (Ib., p. 207). Por qué tal selección natural, en la forma de sucesivas revoluciones científicas, tiene lugar, es para Kuhn un problema aún abierto; algunas propuestas de solución las ha ofrecido en la obra, otras tendrían que venir de un estudio más profundizado de la naturaleza de las comunidades científicas, un estadio que Kuhn aquí no quiere afrontar.

### 1031. KUHN: RECONSIDERACIONES Y PRECISIONES.

Hemos constatado en la exposición del pensamiento de Kuhn diversos puntos sobre los que el debate entre los epistemólogos ha sido más encendido y sobre los cuales el propio Kuhn ha considerado que debía precisar mejor su pensamiento reformulando en términos distintos algunas tesis o proponiendo rectificaciones e integraciones. Los lugares de tales intervenciones son sobre todo el volumen *Crítica y crecida de la conciencia* de 1970, que contiene las críticas a Kuhn más conocidas (Popper, Lakatos, Feyerabend, Tuolmin, Masterman, Watkins) y las respectivas respuestas de Kuhn, además de la colección de ensayos kuhnianos titulada *La tensión esencial*, de 1977. En esta última colección, en particular, Kuhn vuelve sobre dos puntos clave de su filosofía de la ciencia: el problema de la elección entre dos teorías rivales y el de una definición más precisa de los paradigmas.

Su primer punto enriquece las respuestas a sus críticos ya formuladas de forma más sumaria en el volumen de 1970 (la persuasividad, había respondido a Popper y a otros, no excluye el uso de argumentaciones lógicas), y, en el ensayo de 1973, precisa los criterios en cierta medida «objetivos» que preceden a la elección entre teorías rivales. Son los cinco siguientes: cuidado, coherencia, perspectiva, simplicidad y productividad. Son para Kuhn los criterios principales, los cuales, junto con otros del mismo tipo, «proporcionan la base compartida para la elección de la teoría» (*La tensione essenziale*, cit., p. 353). Kuhn se detiene largamente en el análisis de los

tenderlos no en el sentido de rígidas «reglas, que imponen la elección, sino como valores que influyen en ella» (Ib., p. 363). Insiste, sobre este punto, sosteniendo que en algunos casos podremos encontrar elecciones basadas en otros criterios que los indicados por él. En referencia al problema de la elección entre teorías rivales vuelve a insistir en el carácter de incomunicabilidad entre teorías en la situación de crisis (sobre este punto se había detenido ya en el volumen de 1970). La radicalidad de su tesis, fuertemente criticada, se atenúa de todos modos con la diferenciación entre incomunicabilidad de las teorías científicas y comunicabilidad, en cambio, de los resultados técnicos que de aquellas teorías se obtienen «a pesar de la imperfección de su comunicación, los defensores de las teorías diferentes pueden mostrarse recíprocamente, no siempre con facilidad, los resultados técnicos concretos obtenibles por aquellos que operan en el ámbito de cada teoría» (Ib., p. 373) ; y este hecho facilita en cierta medida la comunicación y la elección motivada (lo que había llamado «conversión») de una nueva teoría y de un nuevo paradigma.

Kuhn vuelve sobre el concepto de paradigma en la réplica a sus críticos, en el Ept2ogo 1969 a la segunda edición de su obra principal y en el ensayo Nuevas reflexiones sobre los paradigmas Kuhn tiene en cuenta las críticas amigables de la epistemóloga M. Masterman, la cual, aún compartiendo las teorías de Kuhn, había observado de una manera documentada cómo en la obra de 1962 el concepto de paradigma era utilizado en veintiuna acepciones distintas (en muchos casos, obviamente, las diferencias eran mínimas). Kuhn acepta las críticas, reconoce que, en efecto, ha utilizado el término «paradigma» con acepciones distintas, y propone utilizar, para designar la acepción principal (aquella por la cual se identifica una específica comunidad de investigación científica, una «ciencia normal»), la expresión «matriz disciplinar»: «disciplinar porque es la posesión de los expertos en una disciplina profesional, y “ma-triz” porque está formada por elementos ordenados de varias clases, cada uno de los cuales requiere una explicación ulterior» (Ib., p. 325). En este mismo ensayo esboza un intento de precisar mejor, respecto a la obra de 1962, el concepto de «comunidad científica» recurriendo a análisis histórico-sociológicos y especificando que existen comunidades científicas de nivel y amplitud diferentes. Las comunidades científicas tienen, según Kuhn, una existencia independiente, consisten en expertos sobre una especialidad científica, «vinculados por elementos comunes en su educación y su aprendizaje», se caracterizan «por la relativa unanimidad en el juicio del grupo en el campo profesional», mientras que «la comunicación profesional a través de la línea divisoria entre los grupos es probablemente muy difícil» (Ib., p. 324).

En el volumen de 1970 precisa sus posiciones generales en una confrontación directa con las de Popper en el importante ensayo Lógica del  
LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA 821

descubrimiento o psicología de la investigación? Kuhn sostiene que las teorías de Popper, dirigidas a dar una definición teórica de la ciencia (lógica del descubrimiento), en realidad toman la parte por el todo, puesto que caracterizan la entera actividad científica en términos que se refieren sólo a sus ocasionales componentes revolucionarios» (Crítica e crescita della conoscenza, Milán, 1968, p. 74). En cambio, es la ciencia normal, opina Kuhn, la que constituye la casi totalidad de la actividad científica; la ciencia extraordinaria – aquella situación revolucionaria – constituye la excepción y no la regla. Los científicos no actúan normalmente, como

afirma Popper, del mismo modo que los filósofos, es decir, proponiendo conjeturas: «solamente cuando deben elegir entre teorías competidoras, los científicos actúan como filósofos» (Ib., p. 75). Y las razones de la elección no son reconducidas a la lógica, como pretende Popper, sino que se explican con el recurso a la psicología y a la sociología (p. 91).

Kuhn insiste en distintos lugares sobre la «base sociológica» de su posición teórica, acentuada después de la obra de 1962 y referida al puesto privilegiado concedido a las comunidades científicas como sedes principales de la actividad investigadora: «Yo considero que el conocimiento científico es intrínsecamente el producto de una amalgama de comunidades especializadas» (Ib., p. 338). Sobre esta base insiste en el análisis del cambio de paradigmas en términos que rechazan la acusación de relativismo y de irracionalismo. La definición que repite aquí, con terminología darwiniana, de «evolución» para caracterizar su interpretación de la historia de la ciencia, debería excluir la acusación de relativismo (Ib., p. 349); por otra parte, para responder a las acusaciones de irracionalismo a propósito de su tesis de la inconmensurabilidad entre teorías o paradigmas rivales, Kuhn subraya la diferencia entre sus posiciones y las más radicales de Feyerabend, y utiliza, para aclarar sus tesis de la inconmensurabilidad, las tesis de Quine sobre la indeterminación de la traducción entre lenguajes distintos (Ib., ps. 352-56). La inconmensurabilidad entre las teorías que se suceden es análoga, en efecto, a aquella que existe entre lenguas distintas; según Kuhn, por lo tanto, «la elección de una nueva teoría consiste en la decisión de adoptar un lenguaje nativo distinto y de emplearlo en un mundo que, por lo tanto, será también distinto». Pero los términos «elección» y «decisión» implican algo menos «ajustado» en comparación con el término «conversión» caro a Kuhn: «En ningún momento se es consciente de haber tomado una decisión y de haber hecho una elección (Ib., p. 364). Cuando existe esta conciencia, la conversión ya se ha producido.

De este modo, en las contribuciones posteriores a *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn repta lo sustancial de todas sus tesis teóricas, que confirmadas, a su parecer, por las investigaciones de histo-

## 822 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

ria de la ciencia que él nunca abandonó, alimentaban en los decenios siguientes el rico debate epistemológico sobre todo en el área angloamericana.

### 1032. LAKATOS: LA METODOLOGÍA DE LOS PROGRAMAS DE INVESTIGACIÓN.

Imre Lakatos, nacido en Hungría en 1922, y huído a Occidente en 1956 después de haber estado encarcelado por sus posiciones antiestalinistas, fue hasta su prematura muerte en 1974 profesor de lógica y filosofía de la matemática en la London School of Economics, la prestigiosa institución académica en la cual enseñaba, en aquellos años, K. Popper. Para Lakatos, de orientación filosófica originariamente hegeliana, la lectura de las obras de Popper constituyó un motivo de giro radical en el plano teórico, reforzado por sus relaciones personales con el mismo.

Durante algunos años, hasta la maduración de una separación crítica cada vez más marcada desde la mitad de los años sesenta en adelante, el horizonte epistemológico y filosófico general en el cual se mueve Lakatos es precisamente popperiano. Un horizonte considerado por Lakatos como «la filosofía más avanzada de nuestro tiempo», por lo cual una crítica innovadora como quiere ser la suya hay que entenderla en gran medida como dependiente de aquel horizonte. Él mismo, en el



ensayo de 1970-71 publicado en 1974, Popper, sobre la demarcación y la inducción, reconoce claramente las deudas teóricas contraídas con el gran filósofo de la ciencia: «Las ideas de Popper representan el desarrollo más importante en la filosofía del siglo XX, en la tradición – y al nivel – de Hume, Kant y Whewell. Por lo que respecta a mí la deuda que tengo para con él es enorme: él ha cambiado mi vida más que cualquier otro. Tenía casi cuarenta años cuando sufrí la influencia magnética de su personalidad. Su filosofía me ayudó a romper definitivamente con la concepción hegeliana de la que era fautor desde hacia veinte años. Además, y lo más importante, me hizo enfrentar a un campo de problemas inmensamente fértiles, es más, a un verdadero programa de investigación. Trabajar sobre un programa de investigación es, evidentemente, una actividad crítica y no es de extrañar que, trabajando sobre problemas popperianos, yo me haya visto llevado a menudo a chocar con las soluciones de Popper» (La metodología dei programmi di ricerca scientifici, trad. ital., Milán, 1985, vol. I, p. 177).

Lakatos no solamente chocó con las posiciones de Popper en los últimos años de su vida. El otro punto de referencia teórico, y polémico – a veces con momentos de notable aspereza – está representado por las po-

LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA 823

siciones de Kuhn. En los ensayos de este período la confrontación teórica con Popper y Kuhn es casi obsesiva. Aparece por primera vez de modo orgánicamente y articuladamente motivada en su escrito más conocido, La falsificación y la metodología de los programas de investigación científica, aparecido originariamente en el volumen ya clásico Crítica y crecimiento del conocimiento de 1970, que documenta el choque Kuhn-Popper y el debate suscitado. Reaparece con fuerza, no sólo en ensayos menores, sino también en el otro escrito de amplia difusión La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales, publicado en 1972.

En los ensayos antes mencionados, Lakatos no limita su empeño teórico a la confrontación Popper-Kuhn, sino que lo amplía a la delineación orgánica de sus originales tesis filosóficas y epistemológicas, llamadas por él mismo “metodología de los programas de investigación científica”. Otros ejemplos, de carácter y contenido muy especializado, afrontan problemas de historia y de teoría de la física y de la matemática. La mayor parte de sus escritos, epistemológicos, históricos y especializados, ha sido recogida por amigos suyos en dos volúmenes de 1978 titulados La metodología de los programas de investigación científica: el primer volumen contiene los escritos filosóficos, el segundo los relativos predominantemente a las teorías matemáticas.

Puesto que las posiciones epistemológicas de Lakatos no se pueden comprender totalmente si no es en el contexto de sus críticas a Popper y a Kuhn, haremos preceder el análisis de estas últimas a la exposición de las primeras.

### 1033. LAKATOS: NO AL FALSIFICACIONISMO DE POPPER, NO A LAS REVOLUCIONES IRRACIONALES DE KUHN.

Lakatos afronta de un modo recurrente, se ha dicho, el problema de la alternativa representado por las posiciones epistemológicas de Popper y de Kuhn, y las rechaza, ambas, con fuertes motivaciones teóricas e históricas, reservando las críticas más severas a Kuhn. En efecto, mientras aprecia, aunque criticando algunos de sus aspectos de fondo, el horizonte teórico substancialmente racionalístico de Popper, valora muy negativamente lo que considera el substancial irracionalismo de Kuhn. Y puesto que «la controversia entre Popper y Kuhn – escribe en el ensayo de 1970 – no

se refiere a un aspecto meramente técnico de la epistemología; se refiere a nuestros valores intelectuales de fondo y sus implicaciones no afectan sólo a la física teórica, sino también a las ciencias sociales en vías de desarrollo e incluso a la filosofía moral y política», es claro que lo que está en juego es muy grande. El choque entre racionalismo e irracionalismo tiene consecuencias políticas de gran alcance.

#### 824 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Lakatos localiza el punto más grave de la controversia en la distinta concepción de las revoluciones científicas, presentadas por Kuhn «como conversiones religiosas», por Popper «como un progreso racional». La consecuencia de las posiciones de Kuhn es, para Lakatos, muy grave. Refiriéndose a los efectos de las «conversiones», o sea a las «ciencias normales» que se derivan de ellas, observa: «Si ni siquiera en la ciencia hay otro modo de juzgar una teoría que el de valorar el número, la fe y las energías vocales de sus partidarios, entonces con mayor razón las cosas son así para las ciencias sociales: la verdad se basa en el poder. Así la posición de Kuhn justifica, sin duda involuntariamente, el credo político de base de los fanáticos religiosos contemporáneos (“estudian-tes revolucionarios”»)» (La metodología, etc., cit., p. 13). Lakatos considera que tanto Popper como Kuhn han puesto en el centro de su interés epistemológico el problema de las revoluciones científicas. Pero su acercamiento y su juicio sobre las situaciones revolucionarias y las no revolucionarias es opuesto: mientras «según Popper la ciencia es “revolución permanente” y la crítica es el corazón de la actividad científica, según Kuhn la revolución es algo excepcional, es más extracientífico, y la crítica, en tiempos “normales”, es anatema. Para Kuhn el paso de la crítica al dogmatismo marca el inicio del progreso y de la ciencia “normal”» (Ib., p. 12).

Nos parece casi superfluo subrayar cómo Lakatos extremiza de modo unilateral las posiciones de Kuhn, cuando habla de conversiones «religiosas» o de «dogmatismo» refiriéndose a las conclusiones de las revoluciones científicas y a la ciencia normal tal como son descritas y teorizadas por Kuhn. Y aún carga más las tintas, con respecto a estas tesis de Kuhn, en el otro importante ensayo de 1972, acentuando su carácter irracionalístico. Por ejemplo, refiriéndose al surgimiento de las «crisis» con respecto a una situación anterior de ciencia normal, subraya el hecho de que «no hay ninguna causa racional particular para el surgimiento de una “crisis kuhniana”. “Crisis” es un concepto psicológico; es un pánico contagioso. Después aparece un nuevo “paradigma”, inconmensurable con el anterior. No hay standard racional para su aparición... No existen standard superparadigmáticos. El cambio consiste en ponerse del lado del más fuerte. Así, para Kuhn, la revolución científica es irracional, es una cuestión de psicología de masas» (Ib., p. 116).

En los mismos años, examinando el choque Popper-Kuhn sobre problemas más específicos, Lakatos marca las distancias con respecto al falsificacionismo popperiano y madura sus posiciones alternativas que se enmarcan en la propuesta teórica de la metodología de los programas de investigación científica. En un primer momento, sobre todo en el ensayo de 1970, todavía trata de defender las posiciones popperianas individuando una estratificación teórica e histórica de la tesis del falsifica-

#### LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA 825

cionismo. Él aprecia ante todo la «receta» de Popper resumida en la frase «audacia en las conjeturas por una parte y severidad en las confutaciones por otra», que deriva de la tesis general popperiana según la cual en las ciencias y en el conocimiento en

general «la virtud no consiste en la cautela por evitar errores, sino en la crueldad en eliminarlos» (Ib., p. 12). En cuanto a la conocida teoría del falsificacionismo, Popper habría pasado de una concepción «dogmática» o «ingenua» del falsificacionismo a una concepción «metodológica» hasta convertirse, de los años cincuenta en adelante, en una concepción «sofisticada». Las críticas de Kuhn, consistentes en la tesis de la «tenacidad» conservativa de las ciencias normales en base a la cual las falsificaciones se reducen a nuevos rompecabezas o a anomalías resolvibles, según Lakatos serían eficaces contra las primeras versiones del falsificacionismo popperiano, pero no contra las más recientes. Y también en el ensayo de 1972 insiste en este concepto: «Kuhn tiene razón en poner objeciones al falsificacionismo ingenuo y también en poner de relieve la continuidad del crecimiento científico y la tenacidad de algunas teorías. Pero Kuhn no tiene razón cuando cree que ha destruido, con el falsificacionismo ingenuo, todas las formas de falsificacionismo» (Ib., p. 116). Ya en este ensayo, sin embargo, se precisan algunas divergencias también con respecto al falsificacionismo sofisticado de Popper junto a su planteamiento más general de filosofía de la ciencia: «Mi explicación de la racionalidad científica, aunque basada en la de Popper, se aleja mucho de algunas de sus ideas generales» (Ib., p. 114). En particular, entre las «ideas generales» de Popper de las cuales Lakatos discrepa está la relativa al falsificacionismo. Lakatos afirma resueltamente, marcando las distancias con Popper, que «no existe nada parecido a los experimentos cruciales» (Ib., p. 110) que puedan falsificar una teoría científica (Lakatos utiliza aquí la expresión “programa de investigación” sobre el cual nos detendremos más adelante). Para hacer entrar en crisis una teoría científica – o «programa de investigación» – se necesita otra cosa, según Lakatos, y sobre todo se necesita mucho tiempo: «La diferencia principal con la concepción original de Popper consiste, creo, en el hecho de que en mi concepción la crítica no liquida – y no debe liquidar – con la rapidez imaginada por Popper. La crítica puramente negativa y destructiva como la “confutación” o la demostración de una incoherencia, no elimina un programa. La crítica de un programa es un largo y a menudo frustrante proceso, y hay que tratar con indulgencia a los programas en los principios de su desarrollo. Obviamente se puede desenmascarar la degeneración de un programa de investigación, pero sólo la crítica constructiva, con la ayuda de programas de investigación rivales, puede obtener éxitos reales; los resultados dramáticos y espectaculares llegan a ser visibles sólo retrospectivamente y mediante una reconstrucción racional» (Ib., ps. 117-18).

## 826 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

### LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA

Se puede encontrar, en este pasaje, al tiempo que la distanciamiento con respecto a Popper, un acercamiento a Kuhn, por lo menos en cuanto a la tesis según la cual una teoría científica – o programa de investigación – entra en crisis y es substituida no a causa de experimentos cruciales que la falsifican, sino a causa de la aparición en la escena de una teoría científica – o programa de investigación – rival. Se mantiene, naturalmente, el contraste con Kuhn respecto a las “razones” de la aparición en la escena de una teoría rival y de la aceptación de ésta por parte de los científicos que anteriormente sostenían una teoría diferente. Sobre estos puntos teóricos nos detendremos en breve. Aquí, para concluir con la exposición de la confrontación de Lakatos con Popper y Kuhn, podemos referirnos a uno de los últimos escritos de Lakatos, Ciencia y Pseudociencia, en el cual, de un modo muy simple, se exponen las divergencias tanto respecto a Popper como respecto a Kuhn. La teoría general de Popper, afirma Lakatos, «ignora la notable tenacidad de las teorías científicas. Los científicos tienen la piel dura. No abandonan una teoría sólo porque algunos hechos la contradigan. A menudo inventan alguna hipótesis de salvación para explicar aquello

que después llamaremos una mera anomalía o, si no consiguen explicar la anomalía, la ignoran y dirigen su atención a otros problemas. Los científicos hablan de anomalías, de casos recalcitrantes, nunca de confutaciones. Naturalmente la historia de la ciencia está llena de ejemplos de cómo ciertos presuntos experimentos cruciales echan abajo ciertas teorías. Pero estos ejemplos se fabrican mucho tiempo después de que la teoría ha sido abandonada» (Ib., ps. 6-7). El rechazo popperiano, en este pasaje, es evidente. Como es también evidente, poco después, la confirmación del rechazo de las tesis de Kuhn, según el cual, repite Lakatos, «una revolución científica no es más que un irracional cambio de fe, una conversión religiosa», con la consecuencia de que «no hay ninguna demarcación explícita entre ciencia y pseudociencia, ninguna diferenciación entre progreso científico y decadencia intelectual, no hay standard objetivos de la honestidad» (Ib., p. 7). Lakatos insiste en su orientación racionalista tanto contra Popper (no se produce, como sostiene Popper, «un rápido derrumbe mediante la confutación»); contra Kuhn («Kuhn no tiene razón cuando piensa que las revoluciones científicas son cambios de punto de vista imprevistos e irracionales»), y concluye afirmando que «la historia de la ciencia confuta tanto a Popper como a Kuhn: en un examen detenido, los experimentos cruciales de Popper o las revoluciones de Kuhn resultan ser mitos; aquello que normalmente sucede es que un programa de investigación progresivo reemplaza a uno regresivo» (Ib., p. 10). En estos últimos pasajes Lakatos utiliza expresiones que remiten a su teoría epistemológica conocida como metodología de los programas de investigación científicos. De esta nos ocuparemos ahora. 1034. LAKATOS: LOS PROGRAMAS DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICOS.

827

Lakatos considera que sus posiciones teóricas conducen a solucionar «algunos de los problemas que ni Popper ni Kuhn han conseguido resolver» (Ib., p. 7). Son los problemas relativos sobre todo a la definición de la ciencia y a su demarcación respecto aquello que no es ciencia, y los relativos al tema de las revoluciones científicas.

Él rechaza de modo neto cualquier definición de la ciencia basada en «el consenso» de la comunidad que la practica, dado que esta definición nos llevaría a aceptar también como ciencia creencias absurdas a condición de que fueran compartidas por aquella comunidad. La ciencia no tiene nada que ver con el consenso, como sostenía Kuhn. Para Lakatos «una teoría puede tener desde luego un supremo valor científico aunque nadie la entienda y ni siquiera crea que sea verdadera. El valor cognoscitivo de una teoría no tiene nada que ver con su influencia psicológica sobre la mente de las personas» (Ib., p. 4).

Por otra parte, Lakatos rechaza no sólo el esquema popperiano que define la ciencia como un conjunto de conjeturas y confutaciones: «La ciencia no es simplemente una serie de intentos y errores, de conjeturas y confutaciones. “Todos los cisnes son blancos” es una proposición que puede ser falsificada por el descubrimiento de un solo cisne negro. Pero semejante caso de intento y error no puede ser considerado ciencia» (Ib., p. 7). La ciencia es algo más compleja de lo que piensa Popper. Su esquema de conjeturas y confutaciones, «o sea el esquema por prueba (mediante hipótesis) y error (revelado por el experimento), debe ser abandonado: ningún experimento es crucial en el momento en que se realiza – y mucho menos antes (excepto quizás, desde el punto de vista psicológico) –» (Ib., p. 143).

La complejidad del concepto de ciencia propuesto por Lakatos se «articula» en los

siguientes conceptos que se encuentran en la base de su metodología de los programas de investigación científicos: ante todo al concepto de programa de investigación, que lleva a considerar la ciencia no como una única hipótesis o teoría sino como un conjunto de ellas; sigue el concepto de núcleo (hard core), que representa la parte del programa más tenazmente defendida por parte de quien comparte el programa mismo; al concepto de núcleo esta estrechamente unido el de cinturón protector, que sirve, como veremos, para constituir una «pantalla» para la defensa del núcleo; sigue el concepto de heurística, en su articulación de heurística negativa y heurística positiva, siempre en función de la defensa pero también de la progresividad del programa; en fin, aparecen los conceptos de deslizamiento de programa progresivo y regresivo. Estos últimos conceptos son utilizados por Lakatos para explicar, en alternativa a las teorías de Popper y de Kuhn, la experiencia de las revoluciones científicas, que de este modo se fundamentan sobre bases racionales. Una característica común de los programas de investigación válidos, en el concepto que de ellos propone Lakatos, es que «predicen todo hecho nuevo, hecho que no había sido ni siquiera imaginado o que había sido contradecido por programas anteriores o rivales» (Ib., p. 8).

## 828 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Los programas de investigación científicos, por lo tanto, no son válidos porque sean compartidos por una comunidad (Popper), sino porque tienen una estrecha relación con los hechos, representada por la previsión siempre nueva de éstos y por lo tanto por la posibilidad de una confrontación factual entre previsiones y sucesos. En esta característica – previsiones de hechos nuevos – reside para Lakatos la fundamental diferencia entre ciencia y pseudociencia, o, en otros términos, entre programas de investigación regresivos: «Así, en un programa de investigación progresivo la teoría conduce al descubrimiento de hechos nuevos hasta aquel momento desconocidos. En los programas de investigación regresivos, en cambio, las teorías se inventan sólo con el fin de aceptar los hechos conocidos» (Ib., ps. 8-9). Ejemplos típicos de programas de investigación regresivos han sido para Lakatos, que comparte plenamente las valoraciones análogas de Popper en aquellos casos, los de Marx, de Hegel, de Freud: programas estériles en cuanto a previsiones, y capaces, en cambio, de «explicar» a posteriori cualquier tipo de conocimiento (Ib., p. 9 y 177).

¿Cómo opera, en la metodología y epistemología de Lakatos, el programa de investigación? El «modelo» en el que piensa Lakatos no es sólo el de los programas de investigación progresivos (por ejemplo: teoría de la gravitación de Newton, teoría de la relatividad de Einstein, mecánica cuántica) sino también el de los programas de investigación regresivos (por ejemplo: hegelismo, marxismo, freudismo). Todos ellos operan, en efecto, según el mismo esquema, aunque los resultados sean diferentes y opuestos (los primeros prevén hechos nuevos, los segundos no).

El esquema común a todos los programas de investigación científicos preve ante todo la presencia de un «núcleo». En el caso del programa de investigación newtoniano el núcleo está constituido, según el análisis de Lakatos, por las tres leyes de la mecánica y por la ley de la gravitación; «pero este núcleo está tenazmente protegido de la confutación mediante un amplio “cinturón protector” de hipótesis auxiliares. Y, aún más importante, el programa de investigación tiene también una “heurística”, o sea un potente aparato para la solución de problemas que, con la ayuda de sofisticadas técnicas matemáticas, dirige las anomalías y las transforma en evidencia positiva. Por ejemplo, si un planeta no se mueve exactamente como debería, el científico newtoniano controla sus conjeturas referidas a la refracción atmosférica, la propagación de la luz en las tormentas magnéticas y centenares de otras conjeturas

que for-

## LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA 829

man parte, todas ellas, del programa. Para explicar la anomalía puede también inventar un planeta hasta ahora desconocido y calcular su posición, su masa y velocidad» (Ib., p. 9).

Lo que cuenta, en el programa y para el programa (es decir, para su vitalidad además de para su validez), es que consiga no sólo resolver las anomalías sino prever nuevos hechos; lo que cuenta es que la teoría de aquel programa esté siempre «con adelanto» sobre hechos, y no detrás de ellos, que tienda a «prever», no a «explicar». Ni el progreso empírico está representado por las banales «verificaciones» (Carnap), ni el fracaso empírico está representado por las llamadas «confutaciones» (Popper): «Lo que realmente cuenta son las predicciones sorprendentes, inesperadas y espectaculares». Esto es lo que hace de un programa de investigación algo progresivo y que, en presencia de programas de investigación rivales, constituye la base de la preeminencia de uno sobre los otros: una base racional, por lo tanto, de las «revoluciones científicas» que no tienen nada que ver con las «conversiones» de las cuales habla Kuhn (Ib., página 9).

Lakatos se detiene largamente, en los ensayos principales de los años sesenta, sobre los distintos «momentos» y articulaciones de los programas de investigación científicos, asumiendo como modelo clásico más perfecto y mejor conseguido el newtoniano. En él – pero no sólo en él – se inspira para las elucidaciones de los distintos momentos conceptuales constitutivos del programa. La articulación de base es la que se estructura entre núcleo, cinturón protector y las dos heurísticas, negativa y positiva. El núcleo, como sabemos, es el conjunto de teorías o leyes que no se deben permitir que se expugnen, es la fortaleza «inconfutable»; debe estar rodeada de una serie de líneas de defensa más o menos adelantadas – el cinturón protector –, que tiene la función de recibir “el choque de los controles” y desviar los “golpes” de modo que no golpeen el núcleo del programa. Las armas que se utilizan en, el cinturón protector, las proporciona la heurística, sea en su forma negativa sea en la positiva. Si el núcleo resiste, entonces puede operar aquello que Lakatos llama «deslizamientos de problemas progresivos»; en cambio si cede, produce deslizamientos de programas regresivos. Las metáforas militares están presentes en el lenguaje de Lakatos, que a veces consigue darnos de forma muy lapidaria el cuadro vivo del operar del programa, como en el caso siguiente: «Todos los programas de investigación científicos pueden ser caracterizados por su “núcleo” (hard core). La heurística negativa prohíbe dirigir el modus tollens hacia él. Debemos utilizar, en cambio, nuestro ingenio para expresar o incluso inventar oportunas “hipótesis auxiliares”, que formen un “cinturón protector” alrededor de este núcleo, y desviar hacia ellas la flecha del modus tollens. Es este cinturón protector de hipótesis auxiliares el que debe soportar el choque del control, el que debe ser

i

## 830 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

adoptado una y otra vez, o incluso substituido del todo, para defender el núcleo así consolidado. Un programa de investigación tiene éxito sólo si conduce a un deslizamiento de problema progresivo; se quiebra si conduce a un deslizamiento de problema regresivo» (Ib., p. 62).

El programa, observa Lakatos con el fin de aclarar los diversos conceptos utilizados en su articulación, «consiste en reglas metodológicas: algunas nos dicen qué vías de investigación evitar (heurística negativa), qué otras vías seguir (heurística positiva)»

(Ib., p. 61). Lakatos propone una ulterior especificación de las funciones de los dos tipos de heurística cuando escribe que «la heurística negativa especifica el “núcleo” que es “inconfutable” en virtud de una decisión metodológica de sus seguidores; la heurística positiva consiste en un conjunto parcialmente expresado de propuestas y sugerencias sobre cómo cambiar, desarrollar, las “variantes confutables” del programa de investigación, sobre cómo modificar y completar el cinturón protector “confutable” (Ib., p. 64).

Sólo si está «equivocado» así, un programa de investigación científico llega a ser para Lakatos «ciencia madura». En esta última acepción Lakatos incluye el aspecto más propiamente teórico de la investigación científica, la cual no se agota en la más esencial función de prever y pre-decir hechos nuevos. La ciencia madura responde a las exigencias de la «unidad» y «elegancia» que la distinguen, habiendo alcanzado la autonomía de la ciencia teórica, «del burdo esquema por intentos y errores». La ciencia madura tiene poder heurístico, observa Lakatos, en cuanto «consiste en programas de investigación en los cuales se anticipan no sólo hechos nuevos, sino, en un sentido importante, también nuevas teorías auxiliares» (Ib., p. 113).

La conquista de la autonomía teórica por parte de un programa de investigación, es decir, la superación del nivel «ciencia inmadura» («consistente sólo en una trama reforzada de intentos y errores», p. 112, con una evidente andanada contra Popper), permite además, según Lakatos, aquello que él define como la «reconstrucción racional de la ciencia»: esto es, la posibilidad de una historiografía de la ciencia que diferencie entre historia externa empírica, de carácter socio-psicológico, e historia interior teórico-racional. Esta última posee su propia autonomía, que no tiene la primera.

La historia «interior», o reconstrucción racional de la ciencia es primaria, según Lakatos, respecto a la historia externa, porque «los más importantes problemas de la historia externa se definen según la historia interna». La historia externa proporciona una reconstrucción no racional de los hechos que acompañan o definen los desarrollos de la ciencia; sólo la historia interna, basada en la lógica del descubrimiento, «da plenamente cuenta del aspecto racional del crecimiento científico» (Ib., página 151).

#### LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA 831

La metodología de los programas de investigación científicos, de este modo, puede iluminar tanto la filosofía de la ciencia como la historia de la ciencia. Es a la luz de la valoración «racional» de los distintos programas de investigación que es posible una verdadera historia de la ciencia que no sea ciega (Lakatos utiliza y vuelve a adoptar la fórmula kantiana afirmando que «la filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia es vacía, la historia de la ciencia sin la filosofía es ciega», p. 31) : una historia de la ciencia que pueda explicar “racionalmente” y no “místicamente” las revoluciones científicas. Estas últimas se producen, en el cuadro teórico e histórico ofrecido por Lakatos, cuando un programa de investigación deja de ser progresivo, y es entonces superado o “archivado” por otro: «Un programa de investigación se llama progresivo mientras su crecimiento teórico anticipa su crecimiento empírico, o sea mientras sigue prediciendo hechos nuevos con un cierto éxito (“deslizamiento del problema progresivo”); está en estancamiento si su crecimiento teórico se queda atrás respecto a su crecimiento empírico, esto es, cuando se limita a dar explicaciones post hoc de descubrimientos casuales o de hechos anticipados y descubiertos en el ámbito de un programa rival (“deslizamiento del problema regresivo”). Si un programa de investigación explica de modo progresivo más de cuanto es explicado por el programa rival, lo “supera” y el programa rival puede ser eliminado (o, si se prefiere,

“archivado”» (Ib., ps. 143-44).

Con su metodología de los programas de investigación científicos, extendida desde el campo de la filosofía de la ciencia al de la historia de la ciencia, Lakatos considera haber respondido constructivamente a las preguntas derivadas, según las valoraciones propuestas por él sobre Popper y Kuhn, de las insuficiencias teóricas de estos últimos. En particular, consideraba no sólo haber confutado, sino también superado, o «archi-vado», el irracionalismo atribuido por él a Kuhn, y haber proporcionado una explicación teórica e histórica «racional» sea de la naturaleza de la ciencia sea de la naturaleza de las revoluciones científicas. Habría correspondido a otro, inquieto, expopperiano, P. Feyerabend, retomar temáticas kuhnianas, extremizándolas y radicalizándolas, en función polémica explícita sea frente al propio Kuhn sea frente a Lakatos, ambos amigos personales suyos.

### 1035. FEYERABEND: EL ANARQUISMO METODOLÓGICO.

Nacido en Alemania en 1924, formado filosóficamente en Gran Bretaña entre el final de los años cuarenta y los primeros años cincuenta, a finales de aquel decenio, Paul K. FEYERABEND se traslada a los Estados Unidos donde encuentra una plaza permanente en la Universidad

832 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

de Berkeley. Alumno durante algunos años de Popper, no le agradaba oír-lo decir. En un reciente ensayo con importantes referencias autobiográficas, «Adiós a la razón», precisaba, en polémica con un conocido epistemólogo, Agassi, que su deseo había sido, al principio, tener como supervisor a Wittgenstein; la muerte de este último, le obligó a aceptar – para poderse quedar en Inglaterra – la colaboración con Popper, el cual en 1953 le pidió, pero obteniendo una cortesía negativa, si quería ser su asistente. Su verdadero maestro filosófico fue, con todo, Wittgenstein: «Yo estudié a Wittgenstein mucho más intensamente que a Popper (y justamente, puesto que Wittgenstein es un filósofo, mientras que Popper es sólo un maestro de escuela ambicioso), estuve durante bastante tiempo cercano a eminentes wittgensteinianos» (en *Scienza come arte*, Roma-Bari, 1984, p. 84; entre los wittgensteinianos, la relación más estrecha fue con E. Anscombe). Sobre este punto – la fuerte influencia de Wittgenstein – Feyerabend insistió en varias ocasiones.

En Berkeley la experiencia teórica más importante está representada, alrededor de 1960, por las relaciones – también de amistad personal – con Kuhn, respecto al cual Feyerabend reconocerá siempre una gran deuda en el plano de las elaboraciones epistemológicas, incluso cuando sus discrepancias se acentuaron con el paso de los años. Recordando en 1970 las frecuentes discusiones teóricas de aquel período, escribirá: «He aprovechado enormemente todas estas discusiones y, desde entonces, he mirado la ciencia de un modo nuevo. Sin embargo, mientras creía haber comprendido con claridad los problemas de Kuhn y mientras trataba de considerar ciertos aspectos de la ciencia sobre los cuales él había llamado la atención (la omnipresencia de las anomalías es sólo uno de los ejemplos), ya era absolutamente incapaz de asumir la teoría de la ciencia que él mismo proponía; y estaba aún menos preparado para aceptar la ideología general que yo consideraba que formaba el fondo de su pensamiento» (*Consolazione per lo specialista*, en *Critica e crescita della conoscenza*, cit., p. 277).

El otro interlocutor importante de los años sesenta y primeros setenta fue Lakatos, que para Feyerabend era el verdadero antagonista de Kuhn. Fue también, en estos últimos años, el más importante antagonista, en el plano teórico, del mismo



Feyerabend. La obra más conocida de este último, *Contra el método* (en su versión «extensa» de 1975), la deberíamos haber escrito juntos, a dos voces: «Yo debía atacar la posición racionalista, mientras que a Imre le correspondía la tarea de reafirmarla y defenderla, echando por los suelos mis tesis» (trad. ital., Milán, 1979, página 13). En el cuadro de las lecturas y discusiones relativas a los autores que acabamos de mencionar Feyerabend, que tenía intereses políticos muy radicales (algunos de sus textos, entre los cuales *Contra el método*, fue-

LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA 833

ron publicados por editores notoriamente de izquierdas), maduró sus posiciones filosóficas y epistemológicas: posiciones que serán cada vez más radicales en el rechazo del empirismo, del racionalismo, de la tradición neopositivista en sus diversas acepciones, hasta llegar a un anarquismo no sólo metodológico sino filosófico general que lo llevó a dar el adiós tanto a la ciencia como a la razón.

Su estilo impetuoso, el espíritu polémico progresivamente acentuado, la crítica filosófica cada vez más generalizada, hacen de su figura y de su producción epistemológica una especie de tormenta que quiere barrer violentamente y radicalmente todas las superestructuras institucionales en las cuales la “ciencia” se ha incorporado, constituyendo a su parecer un freno y un peligro tanto para el conocimiento como para la democracia. Feyerabend llega a estas posiciones extremas durante los primeros años setenta y las consolida sobre todo en las obras: *Contra el método* de 1975, *La ciencia en una sociedad libre* de 1979 y en numerosos escritos posteriores. Antes de estas obras, otros escritos habían documentado su itinerario filosófico madurado después del encuentro con Kuhn y con Lakatos: en particular los dos ensayos de 1965 y de 1969, titulados ambos *El problema del empirismo* y el ya mencionado *Consejos para el especialista*, en el cual toma posición tanto respecto a Kuhn como respecto a Lakatos en una forma aún «moderada» (las dos primeras versiones publicadas respectivamente en 1970 y 1972), mucho más breves y menos extremistas que en la definitiva *Contra el método* (trad. ital., de la segunda versión, Milán, 1973). Una amplia colección de sus escritos, a menudo acompañados por post-escritos que indican el cambio de opinión respecto a la época de la primera publicación, está representado por el volumen de 1978 *El realismo científico y la autoridad de la ciencia* (trad. ital., Milán, 1983), que cubre casi veinte años de su actividad publicística. Ensayos más recientes han sido recogidos en el volumen *Scienza come arte* de 1984 (Roma-Bari).

Escritor muy vivaz, de lectura muy accesible, a veces inorgánico y repetitivo en su impetuosidad (hay quien ha visto en estas características una huella de sus experiencias teatrales juveniles), Feyerabend ha removido notablemente las aguas del debate epistemológico de los últimos veinte años.

#### 1036. FEYERABEND: PLURALISMO TEÓRICO CONTRA EMPIRISMO Y RACIONALISMO.

La crítica, los análisis y las propuestas alternativas al empirismo y al racionalismo que constituyen los temas de las reflexiones de los dos ensayos titulados *Los problemas del empirismo* se sitúan en una línea filosófica que prepara las conclusiones más radicales de *Contra el método*.

#### 834 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Feyerabend parte de la constatación de que el empirismo, esto es, la convicción de

«que nuestro conocimiento – o por lo menos gran parte de él – comienza y se rige de modo considerable por la experiencia, es una de las creencias más comunes y difundidas de la historia de la humanidad» (trad. ital., cit., p. 3). La comparten todos, desde los profesionales (científicos, filósofos, alquimistas, inquisidores) al hombre común. Es una especie de «mito», que da tranquilidad y seguridad, como tantos otros mitos. En particular, este mito o dogma, como lo define Feyerabend, está en la base de la teoría de la ciencia moderna, producida por la aparición del iluminismo renacentista y post-racionalista. La práctica de esta misma ciencia, sin embargo, contradice aquella teoría. Por una parte, pues, tenemos en la época moderna el hecho, práctico, de que «la ciencia ya no tiene un fundamento: incluso las observaciones más seguras son ocasionalmente dejadas de lado o contradichas, incluso los principios de la razón más evidentes son violados y substituidos por otros»; por otra, el hecho, teórico, de que «esta práctica está acompañada por una inamovible fe en el empirismo, esto es, en una doctrina que utiliza una base definida y estable» (Ib., ps. 4-5). Es decir, por una parte tenemos una práctica liberal que inventa continuamente nuevas perspectivas, por otra parte una ideología que para Feyerabend es claro dogmatismo en cuanto a fe en el empirismo se afirma y conserva como dogma. Ya aquí se preanuncia la crítica política que Feyerabend avanzará frecuentemente, en los escritos posteriores, a la ciencia moderna y contemporánea. Contra la ideología dominante del empirismo, observa Feyerabend, «la lucha por la tolerancia en las cuestiones científicas, por la libertad de pensamiento, [...] tiene aún mucho camino que recorrer». Hoy estamos frente a un deber análogo al de quien combatía hace siglos contra los escolásticos o los jesuitas. Pero hoy el enemigo ha cambiado, se ha hecho más refinado porque, respecto a los enemigos de entonces, «se afana en presionar no sobre la fe sino sobre la razón, utilizando palabras seductoras como “filosofía de la ciencia”, “empirismo lógico”, “filosofías científicas”, etc.» (Ib., p. 7). Feyerabend ha individuado ahora el enemigo contra el cual combatir: es, como acabamos de ver, el positivismo lógico en sus diversas denominaciones y ramificaciones. Éste no es en absoluto un movimiento filosófico de tipo progresivo, como siempre ha pretendido ser motivando en sentido antimetafísico sus fundamentos empíricos, sino que es una corriente de pensamiento que obstaculiza el progreso e impone «una cristalización dogmática en nombre de la experiencia». Feyerabend ape-la, en su batalla contra el empirismo dogmático y «racionalizado» en una metodología precisa, a la práctica real de la investigación científica. Ésta, como ya había dicho, rechaza sujetarse a métodos y teorías que tengan alguna pretensión de ser respetados siempre; opera, en todo caso, «triturando» métodos y teorías, verificándolos, substituyéndolos, sin ningún «respeto» por su «fundamento base» o «autoridad»; el científico en su trabajo real, dirá en otro «ensayo», es «oportunista», utiliza lo que le sirve y se libera de lo que ya no le sirve. La alternativa al dogmatismo, por lo tanto, se encuentra en el «pluralismo teórico», en la práctica metodológica, esto es, en construir y utilizar teorías y métodos alternativos y recíprocamente substitutorios «en lugar de un solo punto de vista o una única visión y “experiencia”». Esta pluralidad de teorías, precisa Feyerabend, «no debe ser considerada como un estadio preliminar del conocimiento para substituirlo en el futuro por la Única Verdadera Teoría. El pluralismo teórico es asumido aquí como factor esencial de todo conocimiento que se proclame objetivo» (Ib., p. 8). En este último pasaje se preanuncia una de las tesis más radicales de nuestro autor, aquella según la cual la investigación científica no busca crear teorías «verdaderas» sino teorías eficaces, y se parece en muchos aspectos a la investigación artística por

LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA 835

una parte, a la competición en una sociedad democrática por otra (en particular en la p. 69, donde escribe que «en las artes la idea de las alternativas ha sido introducida con óptimas argumentaciones por Bertolt Brech» y se trata ahora de extenderla a «todos los aspectos de nuestra vida»).

El empirismo lógico contemporáneo, pues, debe ser combatido y vencido, si se quiere «democratizar» la ciencia librándola del dogmatismo. Aquél, según Feyerabend, que tiene uno de sus puntos de fuerza, en filosofía de la ciencia, en la teoría de la explicación, elaborada en nuestro siglo con creciente claridad, después de las anticipaciones de Mill, Whewell y Duhem, sobre todo por Popper. Dicha teoría se articula en las condiciones consideradas como indispensables para que haya ciencia: la coherencia y la invariancia de significado. Ambas son condiciones restrictivas y, por lo tanto, deberían orientar de un modo rígido el desarrollo de la ciencia. La práctica científica real, sin embargo, lo desmiente y contradice continuamente (Feyerabend aporta algunos ejemplos como apoyo de su tesis, sea a nivel de copresencia de varias teorías alternativas en una misma ciencia sea a nivel de «confrontación» con los hechos, que para Feyerabend no existen «desnudos», es decir, fuera de las teorías. Una filosofía de la ciencia, como la del empirismo lógico, que alienta la uniformidad – metodología y teórica – se funda pues sobre una ilusión y no tiene nada que ver con la práctica de la ciencia: «La uniformidad de opinión puede ser conveniente para una iglesia, para las víctimas asustadas y ávidas de algún mito (antiguo o moderno) para los seguidores débiles y acatadores de un tirano; la variedad de opinión es un elemento necesario para el conocimiento objetivo y un método que aliente la verdad es el único compatible con una visión humanística» (Ib., p. 25).

#### 836 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Feyerabend está contra todo tipo de rigidez, metodológica, teórica y también semántica. Sobre este último punto utiliza implícitamente las tesis kuhnianas sobre la inconmensurabilidad entre teorías rivales e insiste sobre la “tolerancia” hacia el cambio de significado que existe y debe seguir existiendo en la práctica científica: «Un excesivo interés por los significados puede llevar al dogmatismo y a la esterilidad, cuando los requisitos del proceso científico son la flexibilidad y una cierta negligencia en las cuestiones semánticas» (Ib., p. 27).

El segundo ensayo – de 1969 – con el mismo título tiene un contenido predominantemente histórico, como confirmación de las tesis teóricas del primero. Encontramos aquí, sin embargo, algunos detalles teóricos y metodológicos ulteriores, además de los explícitos reconocimientos de deuda para con Kuhn, Lakatos, Hanson y Ronchi, por haberlo encajonado hacia los intereses de historia de la ciencia, sin los cuales hoy no es posible afrontar seriamente los problemas teóricos relativos a la ciencia. Feyerabend observa que el interés reciente por la historia de la ciencia es fruto de la influencia ejercida por el análisis político (que «es mucho más amplio y mucho más realístico que la filosofía de la ciencia») como por el materialismo histórico que ha desarrollado un esquema – la dialéctica – para estudiar el cambio de las condiciones históricas dentro de las cuales se explica la compleja historia de la ciencia (Ib., p. 106).

Feyerabend añade también una tesis, obtenida de su “lectura” de la práctica científica en la historia, que reaparecerá casi con las mismas palabras en *Contra el método* y que llegará a ser una especie de slogan del anarquismo metodológico. Es la tesis según la cual en la práctica científica «anything goes», o sea cualquier cosa va bien (una traducción quizás más fiel al «estilo» de Feyerabend podría ser «todo hace buen caldo»): «Mirando atrás en la historia encontramos también que por cada regla que se quisiera defender existían circunstancias en las cuales el proceso era posible sólo

violando aquella regla; y esto significa que una metodología puede ofrecer, en el mejor de los casos, un listado de reglas empíricas aproximativas y que el único principio en el que en todo momento podemos confiar es: cualquier cosa va bien» (Ib., p. 108).

Se trata, como se ve, de una nueva formulación de la tesis del pluralismo metodológico, que en este caso recibe un acento más histórico que teórico.

Feyerabend, por lo tanto, ha sentado ya las bases de su anarquismo, que expondrá algunos años después, a la luz también de las tomas de posición respecto a Popper, Kuhn y Lakatos, efectuadas de modo orgánico por primera vez en el ensayo de 1970 *Consolaciones para el especialista*.

## LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA 837

### 1037. FEYERABEND: MÁS ALLÁ DE KUHN, MÁS ALLÁ DE LAKATOS: 'CONTRA EL MÉTODO.

Feyerabend, como hemos visto, apela a la práctica científica para combatir la filosofía de la ciencia entumecida sobre todo en las teorías ligadas a la tradición del positivismo lógico. En un ensayo de principios de los años ochenta que evoca nuevamente su itinerario filosófico, el positivismo lógico es caracterizado como «primitivismo filosófico» refugiado en un «estrecho bastión» rodeado de todo lo nuevo que sucedía en las ciencias, en las artes y en la política. Cortados los puentes con la historia, proponía terminologías y teorías que nada tenían que ver con la investigación científica real. Fue Kuhn, en particular, quien recondujo la filosofía de la ciencia a la reflexión sobre la historia. Pero su enseñanza no ha tenido mucho éxito, en cuanto los filósofos de la ciencia han tomado de Kuhn nuevos conceptos (paradigma, crisis, revolución) extrayéndolos del contexto kuhniano y llevándolos al viejo contexto positivístico, complicándolo inútilmente: «El positivismo pre-kuhniano era infantil pero bastante claro (lo cual vale también para Popper, que es un positivista bajo todos los aspectos importantes), mientras que el positivismo post-kuhniano ha seguido siendo infantil, pero también es muy oscuro (Scienza come arte, cit., p. 29). En la misma página Feyerabend afirma que Lakatos ha sido «el único filósofo de la ciencia en recoger el desafío de Kuhn. Él combatió a Kuhn en su mismo terreno y utilizando sus mismas armas»: confutó el positivismo y el falsificacionismo «pero negando que un acercamiento a la historia nos obligue a relativizar todos los criterios».

Feyerabend, en cambio, está, como sabemos, por la relativización de todos los criterios, confirmada absolutamente, según su interpretación, por la práctica científica real. Y si esta tesis suya es justa, escribe aún en la misma página, es necesario volver a la posición de Mach y Einstein y llegar a la conclusión de que «es imposible una teoría de la ciencia. Solamente existe el proceso de intervención y hay todo tipo de reglas empíricas que pueden ayudarnos a llevarlo adelante». Él acerca su tesis a las posiciones del último Wittgenstein, para el cual no hay principios generales que precedan a los «juegos lingüísticos» o criterios de correspondencia entre éstos y los llamados «hechos». Un científico, afirma en un pasaje eficaz, «no es un trabajador disciplinado que obedece con devoción leyes fundamentales custodiadas por severos sumos sacerdotes (lógicos y/o filósofos de la ciencia), sino un oportunista que adapta los resultados del pasado y los principios más sagrados del presente ahora con un fin y ahora con otro, siempre que los considere dignos de atención» (Ib., p. 27).

Es bastante claro que este relativismo absoluto, el pluralismo teórico y metodológico radical que desembocará en breve en el anarquismo, no

podían estar de acuerdo con las posiciones teóricas innovadoras y críticas – frente al positivismo lógico – de Kuhn y de Lakatos. Estos últimos diferenciaban entre aquello que es ciencia y aquello que no lo es (diferenciación que Feyerabend tiende a negar abiertamente), y caracterizaban la ciencia de modo diferente pero atribuyéndole de todos modos cualidades y condiciones «metodológicas» bastante rígidas. Compartir un paradigma, para Kuhn, es un hecho muy «rígido» para las comunidades científicas que perpetúan, a través de la excepción de las crisis y de las revoluciones, la condición “normal” de la ciencia. Compartir un programa de investigación, con netas jerarquías y articulaciones internas (núcleo, cinturón de seguridad, heurística), y mantenerlo en condiciones progresivas y no regresivas, es igualmente, para Lakatos, un hecho muy «rígido». La alternativa propuesta por Feyerabend, respecto a la tradición del positivismo lógico que constituye el objeto polémico común, es bien distinto y representa una vía que conduce completamente fuera de la filosofía de la ciencia, en cuanto llega a faltar la “materia” de tal filosofía: la ciencia misma. Éste es el desacuerdo de fondo respecto a Kuhn y Lakatos, un desacuerdo que saca a la luz la radicalidad de la oposición de Feyerabend no sólo al positivismo lógico en todas sus versiones, sino a toda la filosofía de la ciencia. Respecto a este punto fundamental las críticas formuladas en relación con sus dos amigos en el ensayo de 1970 *Consolaciones para el especialista* son aún «internas» a la problemática de la filosofía de la ciencia de la cual Feyerabend tiende a separarse completamente. En aquel ensayo, Kuhn, es criticado por su ambigüedad (sus tesis, ¿constituyen una simple «descripción» de aquello que sucede en las ciencias o quieren ser «prescripciones metodológicas» para los científicos? ; en *Critica e crescita della conoscenza*, cit., p. 278), se propone irreverentemente la similitud entre ciencia normal y crimen organizado (p. 280) ; se pone en evidencia la imposibilidad de establecer si hay progreso en el paso revolucionario de una ciencia normal a otra, faltando un criterio superparadigmático que nos diga si hoy un nuevo paradigma es mejor que el viejo (p. 283); las tesis de Kuhn representan razones de consolación para el especialista perteneciente a un cuerpo profesional. Feyerabend contrapone a las tesis generales de Kuhn, en aquel ensayo, tesis más cercanas en ciertos aspectos a las de Lakatos («de acuerdo con el modelo de Lakatos... hablaré, por lo tanto, del componente normal y del componente filosófico de la ciencia, no del período normal y del período de revolución», p. 293), del cual, sin embargo, lo separa el acento de este último sobre las motivaciones «rationales» que operan en el interior de la ciencia; estas críticas también afectan a Popper (p. 300), cuyas tesis no se sostienen frente a la teoría kuhniana de la «inconmensurabilidad» entre teorías rivales, una teoría que Feyerabend afirma aceptar «sin reservas».

#### LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA 839

El punto fundamental de desacuerdo iba más allá de estas críticas y se refería a la existencia o no de aquella actividad disciplinaria y «profesional» específica llamada ciencia. Ya en el segundo ensayo sobre el empirismo, en 1969, Feyerabend sostenía una afinidad substancial entre la actividad o práctica científica y la poético-artística: «Las invenciones y los recursos que ayudan a un hombre inteligente a desenvolverse en la jungla de los hechos, principios a priori, teorías, fórmulas matemáticas, reglas metodológicas, opresiones de gran parte del público y de sus “co-legas profesionales”, que lo hacen capaz de obtener un cuadro coherente a partir del caos aparente, son mucho más afines al espíritu de la poesía de lo que se piensa habitualmente» (II

problemi dell'empirismo, cit., p. 108). Más adelante, en *Contra el método* y en los escritos posteriores, acercará la ciencia al mito, además de al arte, y tenderá a “disolverla” en el ámbito de las actividades humanas comunes.

Esta destrucción del concepto de ciencia y, con ella, el de razón, como criterios guía para nuestro conocimiento, será el resultado último de las argumentaciones teóricas – confirmadas a su parecer por el examen his-tórico de la práctica efectiva de investigación – contra el método (ley y orden), por la anarquía. Unas argumentaciones que, según Feyerabend, favorecen la liberación de los dogmas ligados a la filosofía de la ciencia y promueven aquel “nuevo iluminismo” que podrá ser el fruto más importante de estas propuestas filosóficas.

El anarquismo profesado abiertamente en el volumen *Contra el método* constituye para Feyerabend «sin duda una excelente medicina para la epistemología y para la filosofía de la ciencia» (trad. ital., Milán, 1979, p. 15), en el sentido de que nos librerá de ella. En anarquismo combate, teniendo a su lado la experiencia real de la práctica científica, «la idea de un método que contiene principios firmes, inmutables y absolutamente vinculantes como guía en la actividad científica». Feyerabend reanuda aquí su tesis de que la práctica científica demuestra cómo ninguna normativa se conserva, sino que más bien es violada cuando las circunstancias lo requieren. Tales violaciones no son en absoluto acontecimientos accidentales o excepcionales, sino que, incluso «son necesarios para el progreso científico» (p. 21). Feyerabend se percata enseguida de haber utilizado un término – “progreso” – muy discutido, pero sostiene curiosamente que cada cual es libre de leer este término, y otros análogos (crecimiento, perfeccionamiento), a su manera, desde el momento en que «el anarquismo ayuda a conseguir el progreso en cualquier sentido que se quiera entender esta palabra»; y esto porque «hay un solo principio que puede ser defendido en todas las circunstancias y en todas las fases del desarrollo humano. Es el principio: cualquier cosa puede ir bien» (p. 25). Como se habrá observado, el principio no se limita a la práctica científica sino que se extiende al conjunto de las actividades que presiden el «desarrollo» humano.

#### 840 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Si cualquier cosa puede ir bien, el científico está autorizado – y por lo demás la historia nos lo confirma abundantemente – a utilizar en su práctica de investigación todo aquello que puede considerar útil: ideas científicas del pasado abandonadas desde hace tiempo, sugerencias de tipo metafísico, incluso elementos sacados del mito. Por esta razón, «una metodología pluralística, comparará teorías con otras teorías en lugar de con la “experiencia”, con « “datos”, “hechos”, e intentará perfeccionar más que rechazar las opiniones que parecen salir derrotadas en la disputa» (p. 40). Feyerabend privilegia la confrontación teórica en la práctica científica porque sostiene que no existen hechos desnudos: los hechos están siempre presentes a través de las teorías en las cuales se habla de ellos. La proliferación de opiniones y teorías, no la rigurosa aplicación de alguna ideología o principio guía preferidos, constituye, por lo tanto, la base de la metodología pluralística o del anarquismo metodológico, que favorecen también una visión humanitaria y democrática de la vida humana, tal como aparece reconocido en el famoso ensayo *On Liberty* de J. S. Mill (ps. 44-45). Largos análisis historiográficos, en particular sobre las investigaciones astronómicas desde Copérnico a Galileo, confirman, según Feyerabend, estas tesis.

A los análisis historiográficos (para los cuales también se recurre a la metodología marxista, p. 119 y sgs.) Feyerabend añade críticas teóricas tanto al empirismo como al racionalismo, tomando y desarrollando temas tratados en ensayos anteriores, y llegando a la confutación de teorías corrientes en la filosofía de la ciencia: la de la

distinción entre contexto del descubrimiento y contexto de la justificación, por ejemplo, o la de la distinción entre términos de observación y términos teóricos. Es cierto que la impresión que produce la proliferación teórica de la cual habla Feyerabend puede parecer «caótica», pero él no rehúye dicha consecuencia; es más, la convierte en un ulterior punto de fuerza que le permite dirigir sus críticas no sólo a la ciencia «oficial» sino también a la razón.

La violación de normas, las desviaciones «irracionales» y los «erro-res» que acompañan la práctica científica, en la metodología pluralística y anárquica de la proliferación teórica ilustrada por Feyerabend, lejos de obstaculizar el progreso cognoscitivo lo promueven y constituyen su pre-supuesto necesario, permitiendo contextualmente una vida más libre y más feliz en el mundo complejo y difícil en el cual vivimos: «Sin “caos” no hay conocimiento. Sin una frecuente renuncia a la razón no hay progreso. Ideas que hoy forman la base misma de la ciencia existen sólo porque hubo cosas como el prejuicio, la opinión, la pasión; porque estas cosas se opusieron a la razón; y porque les fue permitido obrar a su modo. Debemos pues concluir que, también dentro de la ciencia, la razón no puede, no debería dominarlo todo y que a menudo debe ser derrotada, o eliminada en favor de otras posibilidades» (Ib., p. 146).

#### LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA 841

La ciencia, la razón, no son “sacrosantas”. Para Feyerabend, y aquí se abre el discurso sobre la «disolución» de la ciencia y de la razón en el ámbito más amplio de las actividades humanas dirigidas a construir visiones del mundo útiles para la humanidad, hay otros muchos modos de acercamiento a los problemas que inquietan a la humanidad, y estos modos – ordinariamente descartados por la ciencia oficial – no son en modo alguno menos eficaces que la ciencia: «Existen mitos, existen los dogmas de la teología, existe la metafísica y hay muchos otros modos de construir una concepción del mundo. Está claro que un intercambio fecundo entre la ciencia y tales concepciones del mundo “no científicas” tendrá aún más necesidad del anarquismo que de la ciencia. El anarquismo, por lo tanto, no solamente es posible, sino necesario tanto para el progreso dentro de la ciencia como para el desarrollo de nuestra cultura en su conjunto» (Ib., p. 147).

Llegado a este punto, el discurso de Feyerabend toca directamente el terreno de la política; es el problema de las razones por las cuales la ciencia tiene tanta autoridad en el mundo moderno; el problema, pues, – para Feyerabend – de las razones para quitarle aquella autoridad con el fin de promover un “nuevo iluminismo” que haga posible que los seres humanos sean más libres y más felices. Feyerabend ha afirmado ya que junto a la ciencia hay muchos otros modos de afrontar los problemas de la humanidad. La ciencia, afirma, «es sólo uno de los muchos instrumentos inventados por el hombre para hacer frente a su ambiente. No es el único, no es infalible y ha llegado a ser demasiado potente, demasiado agresiva y demasiado peligrosa para que se le pueda dejar las riendas sueltas» (Ib., p. 179).

El extraordinario poder de la ciencia en el mundo de hoy, para Feyerabend, no depende en absoluto de una pretensión de «autoridad teórica», inexistente por las razones abundantemente ilustradas, sino de una fuerte «autoridad social» que tiene por el hecho de estar sostenida en todos los aspectos por los poderes estatales e institucionales. La educación pública inculca en todos los estados modernos el culto de la ciencia presentada como la forma más alta de la actividad racional y como el instrumento más eficaz para el perfeccionamiento y el progreso de la sociedad. El «nuevo iluminismo» debe combatir – dirá repetidamente Feyerabend también en los escritos posteriores – este estado de cosas. Se debe redimensionar el peso de la ciencia

en nuestra sociedad, puesto que ella «no tiene una autoridad mayor de la que puede tener cualquier otra forma de vida. Sus objetivos no son realmente más importantes que las finalidades que rigen la vida en una comunidad religiosa o en una tribu unida por un mito».

Se ha luchado durante siglos, en el pasado, para conseguir la separación entre estado e iglesia con el fin de llegar a una mayor libertad y tole-

842 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

rancia en la sociedad; hoy se debe luchar para que aquella separación, ahora ya conseguida, sea «integrada por la separación entre estado y ciencia». Esta última separación, escribe Feyerabend en un pasaje que revela su profundo rechazo de una ciencia institucionalista y su exigencia irrenunciable de una sociedad libre, «puede ser nuestra única posibilidad de superar la febril barbarie de nuestra época científico-técnica y de conseguir una humanidad de la cual somos capaces pero que nunca hemos realizado plenamente» (Ib., p. 244).

¿Qué hay que hacer, sigue Feyerabend, para favorecer la separación de la ciencia del estado y su consiguiente redimensionamiento? Hay que favorecer todas las formas de actividad habitualmente rechazadas y marginadas como «no científicas» y por lo tanto no dignas de ser perseguidas, es necesario difundir el conocimiento del hecho de que «la separación de ciencia y no ciencia es no sólo artificial sino también dañina para el progreso del conocimiento» (Ib., p. 249). Algunas tribus primitivas tienen clasificaciones de plantas y animales más detalladas que las de la botánica y de la zoología «científicas», adoptan sistemas de medicina «no científica» que resultan más eficaces que los «científicos».

Afirmar que no hay conocimiento fuera de la actividad racional de la ciencia equivale a contar fábulas que sólo convienen al sistema de poder existente. En el ensayo que lleva el significativo título de Adiós a la razón, de 1982, Feyerabend escribirá que no existe nada que corresponda a la palabra «ciencia» o a la palabra «racionalismo» (en *Sciencia come arte*, cit., p. 58). Él ve, por lo tanto, favorablemente el emerger y el afirmarse, en las sociedades evolucionadas de hoy, de formas de actividad cognoscitiva, terapéutica y de otro tipo, que compiten con la ciencia oficial. Todas ellas son elementos que dan confianza a quien lucha por un «nuevo iluminismo»: «Por esta razón, los intentos más recientes de revitalización de antiguas tradiciones, o de separar la ciencia y las instituciones ligadas a ella por las instituciones del estado, no son simplemente síntomas de una actividad no razonable, sino que son los primeros pasos provisionales hacia un nuevo iluminismo: los ciudadanos no aceptan ya los juicios de sus expertos; ya dan por deseñado que lo mejor sea delegar los problemas difíciles en los especialistas; hacen aquello que se espera de personas maduras: es decir, se forman una opinión y actúan sobre la base de las conclusiones que han alcanzado» (Ib.). Lo que cuenta en una democracia, dirá aún más adelante, es la experiencia de sus ciudadanos, y no sólo de los expertos profesionales.

Partiendo de problemáticas interiores a la filosofía de la ciencia, el camino de Feyerabend ha sido, en comparación con el de otros epistemólogos, más complejo y variado, y lo ha conducido a las problemáticas políticas en las cuales su anarquismo metodológico llega a una visión democrática avanzada de nuestra sociedad y de la función, en ésta, de

LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA 843

aquello que llamamos comúnmente “ciencia” y de aquellas actividades comúnmente definidas como “no científicas”. Feyerabend está en contra de esta distinción, que considera un obstáculo para el progreso del conocimiento y un freno para la mejora de



la humanidad. Con sus conclusiones él sale fuera de la «filosofía de la ciencia» como tradicionalmente se entiende. Él la «liquida» de un modo radical, «disolviendo la ciencia en el conjunto vario y cambiante de las actividades humanas – antiguas y recientes – dirigidas a conocer y transformar la realidad en la cual vivimos. Él quita a aquella disciplina la materia sobre la cual trabaja. En este sentido sus conclusiones parecen revelar un “aire de familia” respecto a aquellas, por más que notablemente distintas, de un Foucault o de un Rorty.

### 1038. ¿DISOLUCIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA?

En el transcurso de unas tres décadas, desde las anticipaciones de H. Hanson y S. Toulmin a fines de los años cincuenta, y sobre todo desde la obra de 1962 de Kuhn, el debate teórico sobre las problemáticas epistemológicas ha llevado este campo de investigación a una situación muy precaria. En efecto, no sólo se ha dejado de lado la tradición iniciada alrededor del año 1930 por el positivismo lógico e implantada en particular en el área angloamericana con sus diferentes versiones (Carnap y Popper, además de figuras y posiciones menos difundidas), sino que la propia epistemología o filosofía de la ciencia en cuanto «disciplina» ha sido sometida abiertamente a discusión, sobre todo por obra de Feyerabend.

Feyerabend ha suscitado reacciones muy amplias pero no ha sido el único, en los últimos quince años, en poner bajo acusación la epistemología y en indicar vías de salida alternativas. Él, aunque fuera en una forma más radical y con un estilo a menudo poco «profesional» atestiguó con su obra aquello que puede definirse como el «espíritu del tiempo». Un espíritu caracterizado por la ruptura con las tradiciones disciplinarias – en particular ligadas, como ha sido el caso de la filosofía de la ciencia, a la filosofía analítica – y por la apertura hacia nuevos intereses filosóficos o, al decir de algunos (Rorty), post-filosóficos.

Esta ruptura y esta apertura han coincidido con la fuerte influencia ejercida sobre la filosofía angloamericana, iniciada sobre todo en la mitad de los años sesenta, por las filosofías, clásicas y recientes, de la cultura europea continental. Una influencia que ha puesto fin a decenios de aislamiento recíproco que había dejado incomunicada el área angloamericana, dominada por la tradición analítica en sus dos versiones más importantes (positivismo lógico y filosofía del lenguaje ordinario) y el

### 844 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

área europeo continental, dominada por las corrientes fenomenológicas, existencialistas, hegel-marxistas, estructuralistas, hermenéuticas y post-estructuralistas, todas ellas unidas por un fuerte interés filosófico en la historia.

El recurso a la historia, que se encuentra en la base de las revisiones teóricas con las cuales se ha iniciado el debate epistemológico post-positivístico alrededor de 1960, ha sido favorecido por la recuperación del interés, en el área angloamericana, por autores como Hegel, Marx, seguidos por Nietzsche, Heidegger (el segundo Heidegger) y, por lo tanto, por la difusión del conocimiento y por la influencia de las filosofías europeo continentales más innovadoras: desde Foucault (introducido precisamente por autores interesados en la filosofía de la ciencia como por ejemplo I. Hacking hacia el año 1975) a Derrida, desde Gadamer a Habermas.

Los nombres y las posiciones teóricas de estos filósofos aparecen frecuentemente ahora ya, en los textos de los principales exponentes del debate epistemológico – o post-epistemológico, como quieren algunos – abierto por la obra de Kuhn y desarrollado y radicalizado con las intervenciones de Lakatos y sobre todo de Feyerabend. Hemos mencionado a J. Hacking, que en sus obras principales (The

Emergence of Probability de 1975 y Representing and Intervening de 1983; esta última traducida al italiano con el título *Conoscere e sperimentare*, Roma-Bari, 1987) abandona una filosofía de la ciencia tradicionalmente basada en la problemática del conocimiento representativo y propone poner el acento sobre la intervención de la ciencia en la realidad, remitiéndose a la inspiración baconiana y a las sugerencias del pragmatismo. Podemos mencionar a Mary Hesse, fuertemente interesada en la historia y en la sociología de la ciencia y en lo que habían descuidado los historiadores como «no científico»: tanto en la obra *The Structure of Scientific Inference* de 1974, como, sobre todo, en la posterior colección de ensayos *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* de 1980, subraya la importancia que, para el desarrollo de la ciencia, han tenido las metáforas, las analogías, la imaginación; y sus puntos de referencia teórica no son sólo Toulmin, Kuhn, Feyerabend y Quine, sino también Habermas y Gadamer.

El filón hermenéutico, entre los demás importantes elementos teóricos europeos continentales, es quizás el más presente: el mismo Kuhn comenzó en los años sesenta a utilizar términos y conceptos de dicho filón (en el prefacio a *La tensione essenziale*, 1977, cit., p. Xv, confiesa que el término «hermenéutica» le era desconocido cinco años antes).

En particular, este filón, junto a la recuperación de temas pragmatísticos, de las teorías de Kuhn, del último Wittgenstein y del segundo Heidegger, desempeña un rol decisivo en la obra más importante de R. Rorty, LA EPISTEMOLOGÍA POST-POSITIVÍSTICA 845

de 1979, *La filosofía e lo specchio della natura* (trad. ital., Milán, 1986). En esta obra, que es sin duda la más discutida en la cultura filosófica angloamericana de los últimos años, la crítica a la epistemología es de tipo abiertamente disolvente. Rorty ve y juzga la tradición analítica de este siglo como la última manifestación de una tradición epistemológica «fundacionalista» instaurada por Descartes, Locke y Kant (los fundamentos eran la mente, la razón, «reflejadoras» de la realidad) y contrastada por una tradición antifundamentalista que tiene sus exponentes más conocidos en Hegel, Nietzsche, Bergson, James y Dewey y en los más recientes Heidegger, Sartre, Wittgenstein, Kuhn, Derrida y Gadamer. Según Rorty la tradición analítica (inaugurada por Russell), junto con la fenomenológica (inaugurada por Husserl), ha intentado construir nuevos «fundamentos» para la teoría del conocimiento y de la ciencia, recurriendo sobre todo al lenguaje. Pero se había estancado tanto por agotamiento interior como por las críticas procedentes de la tradición.

Inspirándose en parte en Kuhn (pero invirtiendo la escala de valores en la valoración de la fase normal y de la revolucionaria), en parte en Gadamer, Rorty quita a la tradición epistemológica cualquier título privilegiado con respecto al presunto valor cognoscitivo de la ciencia. La ciencia, la filosofía, la poesía, la historia, y en último análisis todas las actividades intelectuales de la humanidad son consideradas por Rorty como «voces» distintas, cada una con su autonomía y con su radio de influencia, en la «conversión» global de la humanidad. Pero ninguna pro-vista de privilegios particulares.

Rorty – como se verá de una manera menos sumaria en el capítulo sobre la filosofía analítica – da el adiós a la epistemología, a la filosofía de la ciencia, a la teoría del conocimiento, a la filosofía profesional en general, y se aventura por el camino de la post-filosofía, caracterizada por una amplia libertad y variedad de intereses y por la ausencia de pre-tensiones absolutas: un camino que conduce, como especificará en su última obra *Contingency, Irony, Solidarity* de 1989 (trad. ital., Roma-Bari, 1989), a una condición de «liberalismo irónico», esto es, a la condición típica del intelectual

democrático en una sociedad avanzada en el plano económico, social y civil.

## BIBLIOGRAFÍA

1024-1038. La literatura crítica sobre las más recientes posturas epistemológicas es inmensa. La obra de mayor utilidad para poseer un cuadro de las diferentes posiciones y para una riquísima bibliografía – puesta al día por G. Giorello en 1975 – son la colección de ensayos de I. Lakatos y A. Musgrave, *Critica e crescita della conoscenza*, Milán, 1976 (la edición original es de 1970). Sobre las temáticas afrontadas por Kuhn que se extiende también a las ciencias sociales es ya clásica la colección de ensayos de G. Gutting, *Paradigms and Paradoxes*, Notre Dame, 1980. De importancia, sobre este mismo tema, lo es también el fascículo monográfico de la revista «The Monist» (60, oct. 1977), preparado bajo la supervisión de R. Rorty. Pueden verse entre 846 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

otros L. Laudan, *Progress and Its Problems*, Berkely, 1977; I. B. Cohen, *Revolution in Science*, Cambridge, Mass., 1984; R. S. Cohen (a cargo de), *Essays in Memory of I. Lakatos*, Dordrecht, 1976; M. Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Brighton, 1980; G. Holton, *The Scientific Imagination*, Cambridge, 1978; J. Passmore, *Recent Philosophers*, Londres, 1985; J. Hacking, *Representing and Intervening*, Cambridge, 1983. Ulteriores indicaciones directas o indirectas, en la literatura crítica prevalentemente italiana, pueden encontrarse en los siguientes textos: D. Antiseri, *Popper. Epistemologia e società aperta*, Roma, 1972; A. Rossi (a cargo de), *Popper e la filosofia della scienza*, Florencia, 1975; F. Barone, *Il neopositivismo logico*, Roma-Bari, 1977 y 1986; E. Agazzi (a cargo de), *Il concetto di progresso nella scienza*, Milán, 1976; Id., *La filosofia della scienza in Italia nel Novecento*, Milán, 1986; del mismo Agazzi puede verse la revista por él fundada en 1978, «Epistemologia»; G. Giorello (a cargo de), *L'immagine della scienza*, Milán, 1977; F. Coniglione, *La scienza impossibile. Dai popperismo alla critica del razionalismo*, Bolonia, 1980; S. Natoli (a cargo de), *La scienza e la critica del linguaggio*, Venecia, 1980; C. Howson (a cargo de), *Critica della ragione scientifica*, Milán, 1981; M. Alcaro, *La crociata antiempiristica*, Milán, 1981; M. Pera-J. Pitt (a cargo de), *I mondi del progresso. Teorie e episodi della razionalità scientifica*, Milán, 1985; M. Piattelli Palmarini (a cargo de), *Livelli di realtà*, Milán, 1984; G. Radnitzky-G. Andersson (a cargo de), *Progresso e razionalità della scienza*, Roma, 1984; I. Hacking (a cargo de), *Rivoluzioni scientifiche*, Roma, 1985; M. Massafra-F. Minazzi (a cargo de), *Il problema della scienza nella realtà contemporanea*, Milán, 1985; P. Rossi, *Iragli e le formiche*, Bolonia, 1986; G. Barbieri-P. Vidali (a cargo de), *La ragione possibile*, Milán, 1988; R. Egidi (a cargo de), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, Milán, 1988; S. Poggi-M. Mugnai (a cargo de), *Tradizioni filosofiche e mutamenti scientifici*, Bolonia, 1990.

## CAPITULO IX

### EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK. DESARROLLOS DE LA ÉTICA de Franco Restaino

1039. AÑOS SETENTA: LA FILOSOFÍA POLÍTICA SE RENUEVA. La obra de J. Rawls de 1971, *Una teoría de la justicia*, ha reabierto el debate de la filosofía política en el área angloamericana y ha representado un giro radical en este ámbito de problemáticas. Su efecto es parangonable al producido, en la filosofía de la ciencia, por la obra de Kuhn de 1962 *La estructura de las revoluciones científicas*. Después de la publicación de la obra de Rawls, en efecto, ha cambiado el horizonte teórico dentro

del cual el debate entre filósofos de la política se ha vuelto a encender de un modo vivaz y con aportaciones de gran relieve: en particular las de R. Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, de 1974, y de R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, de 1977, que constituyen respuestas a Rawls y propuestas radicalmente diferentes respecto a los problemas clave afrontados por Rawls. Este debate ha correspondido y ha afectado casi exclusivamente al área angloamericana por razones bien precisas. Esta área, a diferencia de la europea-continental, había permanecido inmune, en nuestro siglo, a la influencia del marxismo, tanto en su forma originaria como en la forma que le dieron el leninismo y sus derivaciones. La tradición de filosofía política que había predominado había sido la liberal, sobre todo en la versión utilitarística que, iniciada por Hume y por Bentham, había encontrado su exposición clásica en el ensayo de J. S. Mill *On Liberty*, de 1859. B. Russell en Gran Bretaña y J. Dewey en los Estados Unidos, habían dado a esta tradición una impronta muy democrática en el período comprendido entre las dos guerras. Después de la segunda guerra mundial una nueva versión del liberalismo había sido propuesta de forma militante y antitotalitaria por K. Popper en la afortunadísima y muy influyente obra de 1945 *La sociedad abierta y sus enemigos*, que se resentía de la inminente “guerra fría” entre el Occidente liberal (el “mundo liberal”) y el Oriente hegemónico por el pseudosocialismo de la Unión Soviética. En los años cincuenta y sesenta, siempre en el área angloamericana, el clima de la guerra fría se va agotando poco a poco y la tradición teórica liberal se reafirma en formas más serenas y con perspectivas políticas diferenciadas: desde el liberalismo conservador de F. A. Hayek o de M. Oakeshott al más democrático de H. Hart, I. Berlin y otros.

I

#### 848 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

En los mismos decenios la situación se desarrollaba de manera diferente en la Europa continental. Aquí el problema clave, en filosofía política, estaba representado por la tradición marxista, que en los años diez y veinte había sido diversamente enriquecida con contribuciones teóricas significativas sobre todo en el área centro-europea: desde R. Luxemburg a G. Lukács, de E. Bloch a K. Korsch, de Lenin hasta – en los años treinta – Gramsci y los teóricos frankfurtenses (Horkheimer, Adorno y Marcuse) y sus amigos (Benjamin). La línea vencedora había sido la leninista, a cuya sombra creció y se constituyó como doctrina oficial de un Estado y de un movimiento comunista internacional la ortodoxia marxista-leninista que sofocó cualquier intento de replanteamiento crítico. Entre finales de los años cincuenta y principios de los sesenta resurge en la Europa continental, fuera del área soviética, todo aquello que había sido sofocado en los decenios anteriores. Reaparecen o aparecen por primera vez en algunas áreas los autores que hemos mencionado. Es la época dorada del llamado «marxismo occidental», con el cual dialogan sea la tradición liberal, sean distintas fes religiosas y filosóficas hasta entonces muy críticas con el marxismo: el punto más significativo de la nueva fortuna del marxismo está representado por la *Crítica de la razón dialéctica* de J. P. Sartre de 1960, el cual afirma solemnemente que el marxismo es «la filosofía de nuestro tiempo» dentro del cual el mismo existencialismo se piensa y se sitúa.

En los años sesenta se someten a discusión, en formas a veces radicales, las tradiciones teóricas políticas dominantes en el área angloamericana y en la europeo-continental. En el área angloamericana son sobre todo los movimientos por los derechos civiles, vinculados a las minorías de color, los que organizan la oposición a la intervención estadounidense en el Vietnam, y después los movimientos para la liberación de las mujeres, que atacan «desde la izquierda» el «sistema» liberal y las

teorías que lo defienden; ataques de derecha provienen de los sectores que juzgan aquel sistema demasiado tolerante y permisivo hacia las jóvenes generaciones, las minorías, los drogadictos, etc. En el área europeo-continental toda la tradición marxista, tanto la ortodoxa en el poder como la heterodoxa en la oposición en los países «occidentales» (el marxismo occidental), se somete también a discusión. También aquí son sobre todo las jóvenes generaciones politizadas las que buscan nuevas vías de imaginación e inventiva teórica y de organización, fuera de las ofrecidas sea por la tradición marxista sea por la liberal. Inicialmente influidos por algunas posiciones teóricas heterodoxas (Marcuse y Mao), las abandonan también en el curso de pocos años, dispersándose en muchas direcciones prácticas y teóricas que nada tienen que ver con la tradición marxista. A parte del breve pero ruidoso episodio de los «nouveaux philosophes», el Foucault de los años sesenta (microfísica del poder y consiguiente microfísica de la opo-

## EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 849

sición) puede mejor que nadie ejemplarizar en el plano teórico el anti y el post-marxismo de la Europa continental.

Sobre este fondo, práctico y teórico, se sitúa la recuperación del debate filosófico sobre problemáticas políticas iniciado en el área anglo-americana en los años sesenta y con la obra de Rawls. Una recuperación que tiene un equivalente europeo, pero con características diversas, en el sentido de que el político es solamente uno de los aspectos de un pensamiento filosófico más complejo, en las propuestas teóricas avanzadas en aquellos mismos años por J. Habermas. Del mismo modo que Rawls, en efecto, se propone defender la tradición liberal dándole un nuevo fundamento (contractualístico y ya no utilitarístico), también Habermas se propone defender el marxismo enriqueciéndolo con nuevas aportaciones teóricas y dándole, de algún modo, un nuevo fundamento. Los respectivos puntos de llegada (una teoría contractualística de la justicia en Rawls, una teoría de la acción comunicativa en Habermas) señalan una paralela distanciamiento de las formas habituales de las respectivas tradiciones de pertenencia.

En este capítulo no nos ocuparemos de Habermas, cuyo pensamiento no es reducible sólo a la filosofía política. Nos ocuparemos de Rawls y de Nozick, sobre todo, en cuanto son los protagonistas principales del debate de filosofía política que en estos últimos años ha llevado nuevamente a un primer plano un ámbito problemático anteriormente marginado y frecuentado únicamente por «adictos a los trabajos». Las obras de estos protagonistas son ya un patrimonio común no sólo de los filósofos políticos, sino de los filósofos de la moral, del derecho, de la economía y de varias ciencias humanas. Quien se ocupa de filosofía hoy no puede ignorar las contribuciones teóricas de estos pensadores, que han superado los límites de su disciplina y los han «traspasado» hasta la filosofía sin adjetivos.

### 1040. RAWLS: UNA TEORÍA CONTRACTUALÍSTICA DE LA JUSTICIA.

John Rawls (1921) es el autor de un solo gran libro, Una teoría de la justicia de 1971, precedido y seguido de pocos pero importantes artículos que preparan la obra o que especifican algunos de sus temas. Entre estos artículos recordamos Justice as Fairness de 1958, The Sense of Justice de 1963, Distributive Justice de 1967, Kantian Constructivism in Moral Theory de 1980 y Social Unity and Primary Goods de 1982. Formado en Princeton, después de haber pasado por Oxford se trasladó definitivamente a Harvard en 1962, y en aquella prestigiosa universidad impartió clases

teniendo como colega a su principal antagonista en el plano teórico, R. Nozick.  
850 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Su libro, se ha dicho, ha abierto una nueva época en la filosofía política y, en el ámbito de la filosofía profesional, ha señalado el fin de la influencia del positivismo lógico y de la filosofía del lenguaje ordinario en el campo disciplinar. En este sentido, como alternativa a la filosofía analítica dominante en sus dos tendencias, ha desempeñado un rol parecido al de la obra de Kuhn en la filosofía de la ciencia. Más en general, en el plano propiamente filosófico, su teoría se propone explícitamente como alternativa a la tradición utilitarista dominante en sus diversas formas desde hace más de un siglo en el área angloamericana. A la línea utilitarista inspirada en Hume, Bentham y Mill, contraponen la contractualista inspirada en Locke, Rousseau y sobre todo Kant: «La teoría resultante tiene una naturaleza profundamente kantiana» (Una teoría della giustizia, trad. ital., Milán, 1983, p. 14). Como veremos, la inspiración kantiana será repetidamente subrayada en el curso de la obra, cuyas tesis, afirma con espíritu de modestia su autor, no tienen pretensión de originalidad, siendo – las principales – «clásicas y bien conocidas». El objetivo general de la teoría es delinear la imagen “justificada” de una sociedad bien regulada que armoniza de manera equilibrada y aceptable universalmente los dos aspectos clave de toda sociedad: libertad (esfera perteneciente a los derechos de los individuos) y justicia (esfera perteneciente a la distribución de los bienes en un cuadro inter-individual, social).

#### 1041. RAWLS: POSICIÓN ORIGINARIA, VELO DE IGNORANCIA, EQUIDAD.

Como se ha podido constatar por el título de la obra de 1971 y por algunos importantes artículos, el tema de la justicia aparece enseguida como el preeminente en la elaboración teórica de Rawls, aunque, como se verá, se insistirá repetidamente en la prioridad del principio de libertad en el curso de aquella elaboración. La justicia, para Rawls, «es el primer requisito de las instituciones sociales, así como la verdad lo es para los sistemas de pensamiento. Igual que una teoría debe ser abandonada o corregida si no es verdadera, también leyes e instituciones deben ser reformadas o abolidas si resultan injustas. Sobre la verdad y sobre la justicia, que constituyen «las virtudes principales de las actividades humanas», los compromisos no son posibles. La justicia, además, garantiza la libertad de los individuos, de la cual Rawls en el inicio de la obra afirma la individualidad y por lo tanto la prioridad: «Toda persona posee una inviolabilidad basada en la justicia sobre la cual ni siquiera el bienestar de la sociedad en su totalidad puede prevalecer. Por estas razones la justicia niega que la pérdida de libertad

#### EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 851

para alguien pueda ser justificada por beneficios mayores disfrutados por otros» (Ib., p. 21). Tesis, como se ve claramente, opuesta a la utilitarista, respecto a la cual Rawls expresa de manera recurrente su rechazo y su crítica.

La libertad individual, por lo tanto, constituye una especie de «abso-luto» en una sociedad justa, que si efectivamente es tal, garantiza esta prioridad. El interés político principal de Rawls, por lo tanto, está dirigido a establecer el origen, la justificación y los aspectos esenciales de una sociedad justa. Rawls advierte enseguida que no pretende ocuparse de una sociedad determinada sino de la «estructura fundamental de la sociedad», o más exactamente del «modo en que las mayores instituciones sociales distribuyen los deberes y derechos fundamentales y determinan la subdivisión de los

beneficios de la cooperación social» (Ib., p. 24).

El procedimiento seguido por Rawls en la búsqueda de soluciones a este problema se inspira explícitamente en las teorías contractualísticas de Locke, Rousseau y Kant (se excluye motivadamente la de Hobbes), de las cuales, sin embargo, se separa en cuanto no presupone, en el origen del contrato, un simple «estado de naturaleza» (a esto, en cambio, recurrirá, como veremos, su adversario Nozick). Rawls pide al lector que imagine una situación inicial, o «posición originaria», caracterizada de manera muy precisa y circunstanciada por dos aspectos necesarios y suficientes para la determinación del «contrato»: «velo de ignorancia» y «equidad».

Cada vez que habla de situación inicial o posición originaria Rawls advierte que no se trata de un estado de cosas que se verifica realmente sino de una situación hipotética, correspondiente al estado de naturaleza de los contractualistas, entre los cuales, los más conscientes – especialmente Kant –, sabían bien que se trataba de una ficción teórica. En la posición originaria las partes, es decir, los individuos, están en condiciones de igualdad, y por lo tanto se encuentran en una situación de «equidad»; la igualdad, y por lo tanto la equidad, son el fruto de otra condición, que Rawls, de un modo eficaz, define como «velo de ignorancia». Es ésta condición por la cual las partes en la posición originaria tienen presentes solamente conceptos e intereses y valores generales, mientras que sufren de una especie de amnesia respecto a todo aquello que pueda referirse a hechos e intereses personales. A causa de un velo de ignorancia ninguno de los individuos en la posición originaria «conoce su puesto en la sociedad, su posición de clase o su status social, la parte que la fortuna le asigna en la subdivisión de las dotes naturales, su inteligencia, fuerza, etc.». Las partes están presentes pues en condiciones idénticas, de igualdad, como «racionales» y «recíprocamente desinteresadas», indiferentes a los intereses personales propios o ajenos, por lo cual ninguna de ellas tiene ventaja o desventaja por el velo de ignorancia, que garantiza, en cambio, condiciones de «equidad».

## 852 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

En esta posición originaria, sobre cuya caracterización Rawls vuelve en diversos puntos de la obra, las partes se encuentran en la condición «equitativa» que les permite llegar a aquello que los contractualistas llaman «contrato» y que Rawls llama «elección de los principios de justicia». Rawls define a menudo la justicia como equidad, pero los dos conceptos no coinciden: «Los principios de justicia se escogen bajo un velo de ignorancia», «son el resultado de un acuerdo o contratación equitativa», «están convenidos en una condición inicial equitativa» (Ib., p. 28). Justicia como equidad significa por lo tanto que la justicia es fruto y resultado de una elección efectuada por individuos en condiciones de equidad.

Veremos dentro de poco cuáles son los principios de justicia – sobre los cuales se basa la entera teoría de Rawls – elegidos en condiciones de velo de ignorancia o de equidad en la posición originaria, que constituyen su premisa y su condición de nacimiento. Aquí nos interesa subrayar las motivaciones filosóficas y éticas más profundas del concepto de posición originaria (con sus anejos de velo de ignorancia y equidad), tal como emergen en el curso de la obra, en particular referidas a la específica teoría de Kant.

Rawls refiere explícitamente a Kant la teoría de la generalidad y universalidad de los principios de justicia elegidos en la posición originaria, en cuanto las partes interesadas se encuentran en la condición definida, en la ética kantiana, como «autonomía», o sea de personas racionales, libres e iguales. Si no hubiera el velo de ignorancia, que pone entre paréntesis, hace olvidar, hechos e intereses personales, las personas en la posición originaria se encontrarían actuando en condiciones de hetero-

nomía. Rawls hace propia la concepción kantiana que diferencia radicalmente entre autonomía y heteronomía en el terreno moral, y afirma que «la descripción de la posición originaria es un intento de interpretar esta concepción» (Ib., p. 216). Un pasaje de esta misma página define con eficacia la relación Rawls-Kant sobre este punto clave de la teoría de la justicia: «Creo que Kant ha sostenido que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada posible de su naturaleza de ser racional libre e igual. Los principios básicos con los cuales actúa no son adoptados a causa de su posición social o de sus dotes naturales, o en función del particular tipo de sociedad en la cual vive, o de aquello que él quiere tener. Actuar en base a estos principios significaría actuar de manera heterónoma. El velo de ignorancia priva a la persona, en la posición originaria, de los conocimientos que la pondrían en condiciones de elegir principios heterónomos. Las partes llegan juntas a su elección, en cuanto personas racionales libres e iguales, conociendo solamente aquellas circunstancias que hacen surgir la necesidad de principios de justicia».

## EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 853

Rawls profundiza ulteriormente su unión con Kant cuando vincula la descripción de la posición originaria a la idea kantiana del «yo nouménico», es decir, de persona incondicionadamente libre y racional, y sugiere considerar aquella descripción suya «como el punto de vista desde el cual el yo nouménico ve el mundo»; aquella descripción, en efecto, «interpreta el punto de vista de los yo nouménicos sobre lo que significa ser racional, libre e igual» (Ib., p. 219). Son personas < La analogía entre la posición originaria y la autonomía moral de los yo nouménicos comporta, en fin, otra analogía, relativa al resultado de la «elección» que se efectúa en aquella posición por parte de los individuos racionales libres e iguales: se trata de los principios de justicia, los cuales, afirma Rawls, «son también imperativos categóricos en el sentido de Kant: En efecto, con imperativo categórico Kant entiende un principio de conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza de ser racional, libre e igual» (Ib., p. 217), o sea a una persona en condición de «velo de ignorancia» y de «equidad». Faltando esta condición, no se trataría de imperativo categórico, sino de imperativo hipotético, es decir, de impulso a cumplir ciertas acciones para obtener ciertos fines particulares y no generales o universales. El modelo teórico que constituye la base de la teoría de la justicia de Rawls parece, en este punto, completo. Descartada la tradición utilitarística (llevaría a imperativos hipotéticos y no categóricos) Rawls ha recuperado, rescatándola de lejanas áreas de confinamiento en las cuales había sido marginada desde hace dos siglos, la tradición contractualista en su punto más alto de profundización teórica, el representado por Kant. Sobre esta tradición ahora Rawls construye su original teoría de la justicia, pasando de la descripción de la posición originaria a la de la elección de los principios de justicia y de su articulación como fundamentos de la «estructura fundamental» de una sociedad bien regulada.

### 1042. RAWLS: LA ELECCIÓN DE LOS DOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA.

Rawls, como acabamos de ver, refiere claramente a Kant la caracterización «moral» de los individuos en la posición originaria y, por lo tanto, también la elección de los principios que estos individuos operan. Una elección que, en la obra de Rawls, habría aparecido más plausiblemente



motivada si estas referencias puntuales y explícitas a Kant hubieran sido propuestas cuando se habla de ellas por primera vez. Él insiste, en efecto, sobre las motivaciones “morales”, en el sentido kantiano, de tal elección, que excluyen inmediatamente las motivaciones de tipo utilitarístico. Los principios de justicia, que se refieren a la estructura fundamental de la sociedad, son fruto de un acuerdo entre personas morales (racionales, libres e iguales) cuyo interés común «no es formar parte de una sociedad dada o adoptar una forma de gobierno, sino la aceptación de ciertos principios morales» (Ib., p. 31). Sólo después de la aceptación de estos principios se podrá pasar a la fase “constituyente” que dará origen a la sociedad.

Rawls reconoce que el problema de la elección de los principios es «extremadamente complicado»; no obstante, considera que se pueden individuar, teniendo en cuenta las condiciones de la posición originaria (velo de ignorancia y equidad), dos direcciones de elección que llevarán a dos principios de justicia fundamentales: «El primero requiere la igualdad en la asignación de los derechos y de los deberes fundamentales, el segundo sostiene que las desigualdades económicas y sociales, como las de riqueza y poder, son justas sólo si producen beneficios compensatorios para cada uno, y en particular para los miembros menos favorecidos por la sociedad. Estos principios excluyen la posibilidad de justificar las instituciones en base al hecho de que los sacrificios de algunos son compensados por un mayor bien añadido. El hecho de que algunos tengan menos para que otros prosperen puede ser útil, pero no es justo» (Ib., p. 30). Apenas hace falta subrayar, en estas últimas palabras, una ulterior distanciamiento del utilitarismo.

El primer principio, por lo tanto, apunta a la salvaguarda de las libertades individuales, que deben ser “iguales” para cada uno; el segundo tiene que ver con la distribución de los recursos, y en este caso Rawls considera como criterio y punto de referencia fundamental la condición de los «menos afortunados»: las desigualdades son admitidas, siempre que comporten alguna ventaja a estos últimos miembros de la sociedad (éste será uno de los conceptos más discutidos de la teoría de la justicia de Rawls).

Rawls se detiene de forma recurrente sobre este problema de los dos principios de justicia, que reformula en diferentes y cada vez menos aproximativas versiones en el curso de la obra. Aquello que subraya repetidamente es el hecho de que los individuos que eligen los dos principios no se mueven por intenciones particularísticas, sino por intenciones morales: no son empujados por lo tanto por motivaciones egoístas (pensar sólo en sí mismo) o utilitarísticas (pensar en la mayoría), sino por motivaciones morales “incondicionadas” al modo kantiano (pensar en la generalidad y universalidad, o sea, en la totalidad).

#### EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 855

La primera formulación de los dos principios, sobre la base de dichas motivaciones morales, es pues la siguiente: «Primero: cada persona tiene un igual derecho a la más amplia libertad fundamental compatible con una libertad parecida para los otros. Segundo: las desigualdades sociales y económicas deben estar combinadas de modo que sean: a) razonablemente en beneficio de cada uno; b) ligadas a cargas y posiciones abiertas a todos» (Ib., p. 66). La libertad fundamental de la cual habla el primer principio, y que debe ser compartida de manera igual por todos, se articula en las siguientes libertades: la política (derecho de voto, activo y pasivo), la de palabra y de reunión, la de conciencia y de pensamiento, la personal y de posesión de propiedades personales y, en fin, la libertad frente al arresto y la detención arbitrarios. Esta primera libertad, civil y política, es inviolable y prioritaria respecto a lo que se

con-templa en el segundo principio, que atañe a la distribución de la renta y de la riqueza por una parte, y la estructura de los organismos caracterizados por diferencias de autoridad y responsabilidad por otra. Las diferencias y desigualdades en la distribución de la renta no deben causar daño a nadie, porque en tal caso serían «injustas»; pero son admitidas si son una ventaja para todos, y en particular para los menos afortunados. Los cargos (autoridad, responsabilidad), en fin, deben estar abiertos a todos: debe haber, en este campo, igualdad de oportunidades. Todos los valores sociales (libertad, bienes, cargos) en una sociedad bien regulada, o sea fundada sobre los dos principios de justicia, «deben ser distribuidos de igual modo, a menos que una distribución desigual, de uno o de todos estos valores, no sea en beneficio de cada uno. La injusticia, por lo tanto, coincide simplemente con las desigualdades que no son beneficio de todos» (Ib, p. 67).

De este modo Rawls ha definido en los términos más generales una sociedad en la cual domina la justicia y una sociedad en la cual domina la injusticia. A estas caracterizaciones muy generales siguen en el texto numerosas ejemplarizaciones, especificaciones y precisiones, desarrolladas de manera minuciosa pero siempre clara. En el plano más propiamente teórico el interés mayor del autor se dirige al segundo de los dos principios, que es profundizado y articulado siguiendo las posibles aplicaciones en el ámbito de una sociedad justa. En el centro de las reflexiones de Rawls sobre este principio está el problema, como se ha mencionado anteriormente, de los «menos aventajados», o sea de cómo la sociedad justa debe “tratar” a sus miembros menos favorecidos.

Rawls se da cuenta de la dificultad de definir, en el ámbito de una sociedad, el «grupo menos favorecido», y de la imposibilidad de evitar «una cierta arbitrariedad» al definirlo. Menos favorecidos son aquellos que se encuentran en condiciones económicas precarias, pero también aquellos que por razones naturales no dependientes de la sociedad, se

#### 856 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

hallan menos aventajados respecto a la media. En ambos casos, las desventajas que caracterizan a tales individuos son «inmerecidas» y requieren, según Rawls, una «reparación». Rawls eleva además al status de «principio» la obligación de la sociedad de «reparar» las desventajas sociales, económicas o naturales que definen al grupo menos favorecido. No es calificable como justo o injusto el hecho de que existan individuos menos favorecidos dentro de la sociedad; se lo puede calificar, en cambio, como un «hecho natural». «Aquello que es justo o injusto es el modo en que las instituciones tratan estos hechos. Las sociedades aristocráticas o de castas hacen de estos hechos contingentes la base adscriptiva sobre la cual se asigna la pertenencia a una clase social más o menos cerrada y privilegiada» (Ib., p. 99). El principio de reparación, que debe caracterizar una sociedad justa, afirma en cambio «que si se quiere tratar igualmente a todas las personas, y si se quiere asegurar a todos una efectiva igualdad de oportunidades, la sociedad debe prestar mayor atención a aquellos que han nacido con menos dotes o en posiciones sociales menos favorables. La idea es la de reparar injusticias causadas, en dirección de la igualdad. Para obtener este objetivo se deberían emplear más recursos en la educación de los menos inteligentes que en la de los más dotados, por lo menos en un determinado período de la vida, el de los primeros años de escuela» (Ib., p. 97).

Al principio de reparación que de todos modos representa «uno de los elementos de nuestra concepción de la justicia, se añade, con fines más amplios y siempre inclinados a garantizar la igualdad de oportunidades tanto en el presente como en el futuro, otro principio mucho más importante y esencial en una sociedad bien regulada:

el principio de diferencia. Éste, en lugar de partir de la condición de los menos aventajados, parte de la de los más aventajados, y «requiere que las mayores expectativas de los más aventajados contribuyan a las perspectivas de los que lo son menos» (Ib., p. 93). El principio de diferencia desempeña un rol central en la realización del segundo principio de justicia: implica y utiliza el principio de reparación, que es de una única dirección (remediar las ofensas inmerecidas de los menos aventajados), y «expresa una condición de reciprocidad. Es un principio de beneficio recíproco» (Ib., p. 99). Es igualitario, tiende a un equilibrio proyectado hacia el futuro, parte del presupuesto, esencial en una sociedad bien regulada, de que «el bienestar de cada uno depende de un esquema de cooperación social, a falta del cual nadie podría tener una existencia satisfactoria» (Ib.).

Sobre este principio de diferencia, que más adelante vinculará a la regla del maximin, Rawls escribe páginas muy refinadas tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista ético. Refiriéndose a los principios de la revolución francesa, libertad, igualdad, fraternidad, observa cómo el último de estos principios ha sido normalmente

## EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 857

descuidado y ha «tenido siempre un rol secundario en la teoría de la democracia». Pues bien, el principio de diferencia puede dar, finalmente, una interpretación satisfactoria y un apoyo teórico y práctico precisamente al principio de fraternidad, convirtiéndolo en un elemento esencial de una teoría democrática de la sociedad justa. Encuentra su ejemplarización «natural» en el ámbito de la vida de una familia bien regulada y es extensible a toda la sociedad con efectos de equilibrio y de proyección en el futuro de la exigencias de igualdad que expresa: «El principio de diferencia parece corresponder al significado natural de la fraternidad; o sea a la idea de no desear mayores ventajas, a menos que eso no sea en beneficio de aquellos que están menos bien. La familia, en términos ideales, pero a menudo también en la práctica, es uno de los lugares en los cuales el principio de maximizar la suma de las ventajas es rechazado. En general, los miembros de una familia no desean tener ventajas, a menos que ello promueva los intereses de los miembros restantes. Querer actuar según el principio de diferencia tiene exactamente las mismas consecuencias. Aquellos que se encuentran en las condiciones mejores desean obtener mayores beneficios solamente en el interior de un esquema en el cual eso es en beneficio de los menos afortunados» (Ib., p. 101).

Llegado a este punto, Rawls puede conectar eficazmente su teoría de la justicia, en la interpretación democrática, a los tres principios de la revolución francesa: «Podemos asociar a las tradicionales ideas de libertad, igualdad y fraternidad la interpretación democrática de los principios de justicia del modo siguiente: la libertad corresponde al primer principio, la igualdad a la idea de igualdad del primer principio unida a la igualdad de oportunidades equitativa, y la fraternidad al principio de diferencia. De este modo hemos encontrado un espacio para el concepto de fraternidad en el interior de la interpretación democrática de los dos principios» (Ib., p. 102).

El principio de diferencia, como hemos mencionado más arriba, es vinculado por Rawls a la regla del maximin (abreviación de «maximum minimorum»), sacada de las teorías de los juegos y de las teorías económicas: según dicha regla el objetivo óptimo, en determinados juegos o en determinadas transacciones económicas, es el de maximizar las ganancias mínimas (a la que corresponde la regla del minimax, que es la de minimizar las pérdidas máximas). Trasladada al ámbito de la teoría de la justicia, dicha regla se refiere a las relaciones entre los más desaventajados y los

menos desaventajados, y hace que se considere el sistema social «desde el punto de vista del individuo representativo más desaventajado. Las desigualdades son permitidas cuando maximizan, o por lo menos contribuyen generalmente a mejorar, las expectativas a largo plazo del grupo menos afortunado de la sociedad» (Ib., ps. 136-37).

1

## 858 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

A la regla del maximin se atienen, según Rawls, los individuos en la posición originaria cuando eligen los dos principios de justicia, que constituyen en efecto «la solución maximin al problema de la justicia social. Existe una analogía entre los dos principios y la regla del maximin para la elección en condiciones de incertidumbre» (Ib., p. 137). En efecto, en la posición originaria, dada la condición del velo originario, nadie sabe qué fin tendrá en la sociedad, esto es, si acabará entre los más aventajados o los menos aventajados. En esta incertidumbre de perspectivas la elección éticamente más justa (apuntar al beneficio de todos, no de uno mismo o de la mayor parte) coincide con la elección también económicamente y socialmente más equitativa, precisamente la de maximin, por lo cual los dos principios elegidos resultan ser, según esta regla, «una adecuada concepción mínima de la justicia en una situación de gran incertidumbre» (Ib., p. 155).

También en esta ocasión Rawls rechaza el criterio utilitarístico como base posible de la elección y recurre explícitamente, para proporcionar ulteriores motivaciones morales, a la conocida doctrina kantiana según la cual se deben «tratar a los hombres como fines en sí y nunca como simples medios» (Ib., p. 158). En efecto, no es la impersonalidad de la que hablan Hume y A. Smith, en su teoría del observador imparcial, lo que constituye el punto de vista de los individuos en la posición originaria, sino la imparcialidad, o sea la universalidad de la que habla Kant, el pensar en todos y no sólo en alguien o en sí mismo: «El error de la doctrina utilitarista está en cambiar la imposibilidad por la imparcialidad» (Ib., p. 116). Los dos principios de justicia, y los que están ligados a ellos (principio de diferencia, principio de reparación), son pues, insiste Rawls, el fruto de una elección ética de tipo kantiano.

### 1043. RAWLS: LOS PRINCIPIOS, LAS INSTITUCIONES, LOS INDIVIDUOS.

Rawls ahora ya ha determinado eficazmente las condiciones de partida para la constitución de una sociedad justa. Ha repetido diversas veces que no intenta estudiar una sociedad específica, ejemplificable, sino una sociedad justa: esto es, aquella que debería constituirse llevando a realización los dos principios de justicia elegidos en la posición originaria. El paso es, por lo tanto, de una condición predominantemente ética (elección de los dos principios) a una condición predominantemente política (elección de las instituciones conformes a los dos principios). Este paso se produce con la salida de los individuos de la posición originaria, con la eliminación del velo de ignorancia, y con el empeño en la construcción de formas institucionales que sean conformes a los dos principios de justicia.

### EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 859

Rawls considera que una democracia constitucional representa un procedimiento justo para poner en marcha el paso desde la posición originaria a la elaboración de las diversas formas institucionales necesarias para el funcionamiento de una sociedad justa: «Supongo que las partes, después de haber adoptado los principios de justicia en

la posición originaria, pasan a una asamblea constituyente [constitutional convention]. En este momento, deben decidir sobre la justicia de las formas políticas y elegir una constitución; son, por así decir, delegados a esta asamblea. De acuerdo con los vínculos para los principios de justicia ya elegidos, las partes deben proponer un sistema para los poderes constitucionales de gobierno y para los derechos fundamentales de los ciudadanos. Es en esta fase cuando ellas valoran la justicia de los procedimientos para ocuparse de las diversas opiniones políticas. Puesto que ya hay un acuerdo sobre la concepción de la justicia apropiada, el velo de ignorancia es parcialmente levantado» (Ib., p. 172).

Parcialmente levantado, precisa Rawls, en cuanto las partes conocen principios generales de la teoría social, hechos generales de su sociedad, pero no a los individuos ni las condiciones de hecho de sí mismos y de los demás. La tarea a la que ellos se enfrentan es la de «elegir la constitución justa más eficaz, o sea aquella que satisface los principios de justicia, y está proyectada del mejor modo posible para conducir a una legislación justa y eficaz» (Ib.).

¿Cuál es, según Rawls, el procedimiento que permite afrontar de un modo justo dicha tarea? La respuesta a esta pregunta la da la tesis según la cual al primer principio de justicia (relativo a las libertades fundamentales) le corresponde la verdadera fase constituyente, mientras que al segundo principio (relativo a la distribución de los recursos y a la garantía de la igualdad de oportunidades para los cargos y cosas parecidas) le corresponde la fase legislativa. Estas dos fases corresponden, en el orden de prioridad de su operar, al orden de prioridad entre los dos principios de justicia, por lo cual «la prioridad del primer principio de justicia sobre el segundo se refleja en la prioridad de una asamblea constituyente respecto al estadio legislativo» (Ib., p. 174).

Rawls indica pues las tareas específicas, por más que de carácter muy general, de las dos fases constitutivas de una sociedad justa: «El primer principio de igual libertad es el standard primario para la asamblea constituyente. Sus requisitos principales son que los derechos fundamentales de la persona y las libertades de conciencia y de pensamiento estén protegidos, y que el proceso político en su totalidad sea un procedimiento justo. La constitución establece pues un status estable común de igualdad ciudadana y realiza la justicia política. El segundo principio entra en juego en el estadio legislativo. Requiere que las políticas sociales y económicas acaben en la maximización de las expectativas a largo plazo de los me-

#### 860 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

nos aventajados, en condición de una igualdad de oportunidades equitativa, y a condición de que se mantengan las libertades iguales. En este momento interviene el entero campo de los hechos generales económicos y sociales» (Ib.). Rawls añade todavía un último estadio, posterior al legislativo y dependiente de éste, pero que tiene una función puramente aplicativa de cuanto ha deliberado el legislativo : es el estadio «de la aplicación, por parte de jueces y administradores, de las normas a los casos particulares, y de su respeto, en general, por parte de los ciudadanos. En este estadio, cada uno tiene pleno acceso a todos los hechos» (Ib.). Es decir, en este punto, cae completamente el velo de ignorancia.

Rawls precisa que el esquema del paso de los dos principios de justicia a las fases constituyente y legislativa, es un esquema teórico y no «una descripción de cómo funcionan realmente las asambleas constituyentes y las legislativas» (Ib., p. 175). Dicho paso señala «una serie de puntos de vista» a los que deberían conformarse individuos racionales libres e iguales en la construcción de una sociedad justa después de haber salido de la posición originaria con la elección de los dos principios de

justicia.

Rawls procede pues a «especificar» los puntos de vista relativos a los dos principios y a las fases que les corresponden, la constituyente y la legislativa. En la primera se detiene en particular sobre el concepto de libertad, en su teoría, como sabemos, tiene una prioridad absoluta sobre la que se remite de modo recurrente.

La libertad se articula en las libertades de conciencia y en la política, en los principios de tolerancia y en el «gobierno de la ley», tiene prioridad sobre la justicia y «sólo puede limitarse en nombre de la libertad misma» en dos casos que Rawls indica y después precisa de manera minuciosa: «Las libertades fundamentales pueden ser más o menos extensas aun siendo iguales, o bien desiguales. Si la libertad es menos extensa, el ciudadano representativo debe asegurarse de que esto es, en resumidas cuentas, una ganancia para su libertad; y si la libertad es desigual, la libertad de aquellos que tienen menos debe ser asegurada de un modo mejor. En ambos casos, la justificación procede en referencia al entero sistema de las libertades iguales» (Ib., p. 210). Rawls pone como ejemplo del primer caso la esclavitud y la servidumbre, que históricamente han desempeñado un papel positivo, y han resultado aceptables, sólo por el hecho de que mejoraban una praxis precedente peor (los prisioneros, al final de una batalla o de una guerra, eran ejecutados); no son admisibles «mediante la apelación cuando se hacen hereditarios «mediante la apelación a las limitaciones naturales o históricas» (Ib., p. 213).

Para la segunda fase, la legislativa, que tiene como objeto específico la justicia económica y social, Rawls sostiene que esta última, en la consideración del legislador, debe tener la «prioridad respecto a la eficiencia» (Ib., p. 223). Lo cual significa que la fase legislativa debe tener pre-

EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 861

sente siempre el principio de diferencia (y la regla del maximin) de manera que cualquier medida económica y social tenga como punto de referencia y como objetivo la mejora de las condiciones de los menos aventajados.

En el ámbito de esta temática Rawls dedica algunas páginas de gran interés al problema de la relación entre generaciones, o sea a la proyección económica, social y cultural que debe tener cuenta del futuro. Es el problema «de cómo se divide entre las generaciones el peso de la acumulación del capital y del aumento de los standard de civilización y de cultura» (Ib., p. 243 y sg.). Reconoce que no hay una solución unívoca a este problema; pero considera que una asamblea legislativa que se orienta según el principio de justicia puede dar respuestas satisfactorias. Hay que buscarlas en una inspiración ética, y no sólo económica. En efecto, desde el punto de vista económico el problema no parece soluble, en el sentido de que las generaciones pasadas han «ahorrado» para las presentes, y las presentes ahorran para las futuras, y por lo tanto quien viene después recibe mayores ventajas que quien ha venido antes («También Kant – observa Rawls en la p. 246 – encontraba desconcertante que las generaciones anteriores tuvieran que llevar su peso sólo en interés de las sucesivas, y que solamente la última deba gozar de la buena suerte de vivir en el edificio ya terminado»). Rawls trata de que sea menos «desconcertante» esta relación entre generaciones, que por lo demás es un hecho «natural» frente al cual no podemos hacer nada: «Nosotros podemos hacer algo para los descendientes, pero ellos no pueden hacer nada para nosotros. La situación no puede cambiarse y por lo tanto no se plantea cuestión alguna de justicia» (Ib., ps. 246-47). Pero la situación resulta aceptable y no desconcertante si se consideran las relaciones entre generaciones «como una representación, por ejemplo, de líneas de familia, con

vínculos de sentimiento entre generaciones sucesivas»; en este caso el recurso al ejemplo de la familia lleva – como había sucedido en el principio de la fraternidad – a la esfera ética, la pre-política y por lo tanto pre-económica, por lo cual «los criterios para la justicia entre generaciones son los que se escogerían en la posición originaria» (Ib., p. 247).

Rawls considera que en este momento ya ha completado su teoría de la justicia en lo que se refiere al paso y la relación entre los dos principios de justicia elegidos en la posición originaria y la creación de las instituciones de una sociedad justa. Puede pues reformular de manera más o menos rica los dos principios y llegar a una concisa «acepción general» que reza así: «Todos los bienes sociales – libertad y oportunidad, renta y riqueza, y las bases para el respeto de sí – deben ser distribuidos de manera igual, a menos que una distribución desigual de uno o más de estos bienes no redunden en beneficio de los menos aventajados» (Ib., páginas 255-56).

#### 862 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

En un capítulo de la obra se dedica a la relación entre instituciones e individuos, respecto a los cuales Rawls elabora un minucioso pero claro tratamiento de los deberes y de las obligaciones. Viviendo en una sociedad democrática muy articulada y teniendo a las espaldas la experiencia de los años sesenta caracterizada por los grandes movimientos de los estudiantes, de las minorías de color y de las mujeres en pro de los derechos civiles y contra determinadas iniciativas estatales (intervención en Vietnam, en particular), Rawls es muy sensible a los problemas de la desobediencia civil, de la objeción de conciencia, del respeto mayor o menor a las leyes injustas. A estos problemas dedica muchas páginas y las soluciones propuestas se orientan en el sentido de la garantía de los derechos civiles más avanzados, que son «justificados» en el ámbito de una sociedad caracterizada por un régimen democrático «casi justo» (Ib., p. 279 y siguientes).

En la tercera y última parte de la obra, que contiene la tercera y última parte de la teoría de la justicia (las dos primeras se habían referido respectivamente a la elección de los principios de justicia en la posición originaria y su «aplicación» en la constitución de una sociedad justa), Rawls afronta el problema de los fines que una sociedad justa debe favorecer y permitir realizar. Tales fines se localizan en la bondad entendida como racionalidad y en el sentimiento de justicia que haga sentir que esta última es un bien. No se trata de fines abstractos, independientes del vivir social, sino de fines que tienen su nacimiento y justificación en el ámbito de una sociedad de las características anteriormente ilustradas. En cuanto a la bondad o al bien, Rawls liga este concepto al de individuo racional igual y libre que se presume exista en la sociedad justa. El bien, para una persona de este tipo, es «la realización plena de un plan racional de vida» elegido y elaborado de manera libre y «autónoma», en el ámbito de las posibilidades ofrecidas por el ambiente social (Ib., p. 356). Para aclarar y precisar este concepto de «plano racional de vida» Rawls se inspira explícitamente en aquello que llama el «principio aristotélico», sacado de la *Ética Nicomaquea*, según el cual los seres humanos aman y prefieren las actividades racionales: «En igualdad de condiciones, los seres humanos encuentran placer en ejercitar sus capacidades efectivas (sus dotes innatas o adquiridas), y su placer aumenta a medida que la capacidad se realiza o crece su complejidad. La idea in-

tuitiva que aquí se expone es que los seres humanos experimentan mayor placer en hacer una cosa cuando aumenta su competencia en hacerla, y de dos actividades que desempeñan igualmente bien prefieren la que garantiza un más amplio repertorio de distinciones más sutiles y complejas. El ajedrez, por ejemplo, es un juego más complejo y refinado que las damas, y el álgebra es más complicado que la aritmética elemental. Por lo tanto, el principio afirma que una persona que conoce ambas ac-

EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 863

tividades prefiere generalmente jugar al ajedrez que a las damas, y que estudiará álgebra antes que aritmética» (Ib., p. 351). Este principio según Rawls es verdadero, corresponde a nuestras costumbres y preferencias, y es sostenido en una sociedad justa.

En cuanto al sentimiento de justicia, también nace en la sociedad, y no de repente. Rawls rechaza tanto las explicaciones utilitarísticas y empirísticas como las racionalísticas e intuicionísticas del sentido de justicia, y propone una explicación que podríamos definir como histórico-social. El sentimiento de justicia, según Rawls, nace y se desarrolla pasando por tres fases principales: la experiencia de la familia, la de las asociaciones, y, en fin, la de la sociedad. La experiencia de la familia produce una «moralidad autoritaria» (el adjetivo no tiene connotaciones negativas) en el sentido de que un niño es llevado naturalmente a considerar a los padres como «autoridades» a cuyas máximas considera «justo» obedecer. Esto lo hace porque ama a los padres, a quienes considera «autoridades legítimas» («el niño llega a amar a sus padres solamente si antes ellos demuestran amarlos», Ib., p. 380). La experiencia de vida asociativa para el chico que sale de la familia (en la escuela, en el vecindario) produce a su vez una «moralidad asociativa» para la cual no hay ya máximas a las que obedecer aunque no se comprendan sino como «standard morales apropiados al papel del individuo en el interior de las distintas asociaciones a las que pertenece» (Ib., p. 383). En fin, la experiencia plena de la sociedad lleva a aquella que Rawls llama la «moralidad de los principios», o sea a la práctica y al conocimiento, seguidos por la aceptación y por la defensa, de los principios de justicia que regulan la sociedad. Entre estos principios, repite aún Rawls, el primero – el de la libertad – es reconocido como el prioritario.

La conclusión de Rawls está empapada de optimismo sobre las posibilidades de una sociedad justa, democráticamente muy avanzada y articulada, y económicamente y socialmente desarrollada de modo que convierta en «natural» la preferencia absoluta por la libertad más que por ulteriores ventajas económicas y sociales. «Con el progreso de las condiciones de la civilización – escribe en la pg. 442 –, el significado marginal, para nuestro bien, de ulteriores ventajas económicas y sociales disminuye en relación con el interés por la libertad, que llega a ser más fuerte a medida que se realizan más plenamente las condiciones para un ejercicio de las libertades iguales». Él precisa cuáles son estas condiciones, ofreciéndonos una imagen muy nítida de una sociedad democrática avanzada y económicamente y políticamente muy articulada: «En primer lugar, con el aumento del nivel general de la prosperidad (valorado por el índice de los bienes principales a los que pueden acceder los menos favorecidos) quedan por satisfacer mediante ulteriores progresos solamente las exigencias menos urgentes, por lo menos en la medida en la que las exi-

864 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

gencias de los hombres no son en gran parte creadas por las instituciones y por las formas sociales. Al mismo tiempo disminuyen los obstáculos para el ejercicio de las



libertades iguales, y se afirma una creciente insistencia sobre el derecho a perseguir nuestros intereses espirituales y culturales. Crece la importancia de asegurar una vida ulterior libre en las diversas comunidades de intereses por medio de las cuales personas o grupos tratan de alcanzar, según modalidades de unión social compatibles con la libertad igual, los fines y la excelencia que persiguen. Además los hombres empiezan a aspirar a un cierto control sobre las leyes y las normas que regulan su asociación, sea tomando parte directamente por medio de representantes a los cuales están unidos por vínculos de cultura y de situación social» (Ib., p. 442).

¿Es la imagen de una sociedad utopística, o de una sociedad posible? Rawls no se hace explícitamente esta pregunta, pero el sentido general de su teoría aparece como una respuesta que privilegia el carácter de posibilidad y no de utopía de la sociedad «justa» dibujada tan eficazmente en el fragmento mencionado. Es la sociedad que «podría» salir de las actuales sociedades democráticas aún no «justas» ni «casi justas», pero capaces, parece reconocer Rawls, de desarrollarse en el sentido de la sociedad justa de la cual su teoría ha delineado los contornos.

#### 1044. NOZICK: LA TEORÍA DEL ESTADO MÍNIMO.

Ya hemos dicho que la obra de Rawls suscitó un amplio y profundo debate en el cual participaron – y aún participan – filósofos de la política, filósofos morales, filósofos del derecho, teóricos de la economía y estudiosos de las ciencias humanas. La variedad y riqueza del debate están documentadas en parte en una colección de ensayos titulada *Reading Rawls* aparecida en 1975 y reeditada varias veces (a cargo de N. Daniels, Oxford). Entre las reacciones a las teorías de Rawls la más importante e influyente, y también fuente de un amplio y profundo debate, ha sido la obra de su colega de Harvard ROBERT NOZICK. *Anarquía, Estado y Utopía*, publicada en 1974. También en cuanto a Nozick ha aparecido una colección de ensayos, en 1981, titulados *Reading Nozick* (a cargo de J. Paul), con varias reediciones, que documenta el amplio debate suscitado por sus teorías.

Nozick, en el pensamiento político reciente, constituye la alternativa explícita a Rawls. Críticos ambos de la tradición utilitarística dominante en el área angloamericana durante aproximadamente dos siglos, inspirándose ambos en las teorías del liberalismo clásico, recorrieron, sin embargo, vías divergentes que expresan intereses teóricos contrapuestos. Rawls, como hemos visto, parte de un compromiso ético de tipo kantiano-

#### EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 865

no y llega a delinear una sociedad «justa» que tiene en cuenta, en cada medida legislativa y constitucional, la totalidad de sus miembros, y en particular de los menos aventajados por razones naturales o económico-sociales. Nozick, en cambio, parte de la afirmación de los derechos individuales inalienables y llega a la delineación de aquello que llama «estado mínimo» o estado «guardián nocturno», con funciones y poderes limitadísimos y sobre todo sin fuerza coercitiva frente a los individuos (excepto en cuestiones relativas a la «seguridad»), los cuales no están obligados a interesarse, si no quieren hacerlo, por los miembros menos aventajados de la sociedad. Mientras la sociedad delineada por Rawls resulta fuertemente democrática, en el sentido común del término, la delineada por Nozick resulta fuertemente individualista, en el sentido de que los derechos de los individuos tienen prioridad absoluta frente a los de la sociedad en su conjunto.

Ambos, aún, tienen en común, con los teóricos contractualistas y en alternativa

explícita a los utilitaristas, la hipótesis teórica inicial de un «estado de naturaleza» llamado así, siguiendo a Locke, por Nozick, mientras que Rawls, por su parte, considera esta condición inicial – hipotética, naturalmente – como una «asamblea» de kantianos (seres humanos racionales, libres e iguales) que opera una elección moral de principios de justicia (equivalente al contrato de los contractualistas); Nozick la considera, en cambio, como un lugar de anarquía del cual se sale no por consentimiento o contrato mutuos y racionalmente motivados, sino por obra misteriosa e inescrutable de «una mano invisible» (la referencia es al economista liberalista clásico, A. Smith); y se sale no para instaurar una sociedad y un estado articulados y extendidos, sino para instaurar un estado «mínimo», con funciones análogas a las de un «guardián nocturno».

Como se puede ver por estas indicaciones sumarias la distancia entre los dos filósofos de la política, que con todo parten de algunas premisas comunes, es verdaderamente grande, y ha llevado a considerarlos como los portavoces de dos versiones alternativas del liberalismo: un liberalismo «de izquierda» el de Rawls, un liberalismo «de derecha» el de Nozick.

Es preciso señalar que el mismo Nozick, al presentar su obra, reconoce ir contra corriente y chocar sin duda con las ideas y los sentimientos de la mayor parte de sus lectores y de sus amigos. Sin embargo, este efecto «provocador» no es producto de posiciones políticamente reaccionarias. Nozick quiere proponer un modelo teórico que en cierto modo enlaza con tradiciones y experiencias que de un modo marginal han estado presentes en la historia reciente de su país, pero que en los no tan recientes (antes del New Deal) rooseveltiano, para entendernos) no tenían en absoluto una presencia marginal. Se trata de las tradiciones y experiencias antiestatalistas e individualistas, que se formaron durante el si-

1

## 866 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

glo pasado tanto en la «práctica» de la conquista del Oeste o de la fundación de comunidades religiosas independientes, como en la «práctica» económica de los grandes aventureros que dieron origen a los grandes monopolios en los primeros decenios de nuestro siglo. Unas tradiciones y experiencias a veces también de signo opuesto (de izquierda y de derecha, para utilizar expresiones más comunes para nosotros) y lindantes con las posiciones extremas del anarquismo de los pobres y del antiestatalismo de los ricos.

Nozick enlaza de un modo original con temas y principios de dichas tradiciones y experiencias, que antes de él habían hallado expresión, aunque no de un modo tan «provocador» en algunos filósofos de la política que se oponían a los resultados del New Deal y el Welfare State que le había seguido (piénsese, en particular, en F. A. Hayek, activo desde los años treinta hasta los años sesenta, y varias veces mencionado por Nozick con juicios positivos).

### 1045. NOZICK: NI ANARQUÍA NI ESTATALISMO: EL ESTADO MÍNIMO.

Nozick propone en forma lapidaria, en la introducción a *Anarquía, Estado y Utopía*, las premisas teóricas de las que parte su discurso filosófico y las conclusiones a las que llega. Nos parece útil mencionar estas breves afirmaciones suyas para después poder ilustrar de manera articulada su compleja teoría del estado mínimo y del «título válido» (entitlement).

Las premisas son las siguientes: «Los individuos tienen derechos; hay cosas que ninguna persona o ningún grupo de personas puede hacerles (sin violar sus derechos). Estos derechos son tan fuertes y de tal alcance, que suscitan el problema de qué pueden hacer el estado y sus funcionarios, si es que algo pueden hacer. ¿Qué espacio dejan al estado los derechos de los individuos?».

Las conclusiones son las siguientes: «que un estado mínimo, reducido estrictamente a las funciones de protección contra la fuerza, el hurto, el fraude de ejecución de los contratos, etc. está justificado; que cualquier estado más extenso violará el derecho de las personas a no estar obligadas a cumplir ciertas cosas, y está injustificado; y que el estado mínimo es deseable además de justo». Estas conclusiones, observa Nozick, comportan dos implicaciones dignas de atención: «El estado no puede utilizar su aparato coercitivo con el objeto de hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros, o para prohibir a la gente actividades para su propio bien o para su propia protección» (trad. ital., Florencia, 1981, p. xn).

Las implicaciones y las conclusiones, como se puede ver, son claramente opuestas a las de Rawls, que había individuado en los miembros

#### EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 867

menos aventajados de la sociedad y en la mejora de sus condiciones el criterio fundamental (una vez garantizadas las libertades de base) de cualquier actividad económica y social; y, por lo tanto, el enriquecimiento de los individuos solamente podía ser admitido si, por ejemplo, a través de una fuerte carga impositiva, podía mejorar aunque fuera en poco la condición de los menos aventajados. De este tipo de preocupación, como veremos, no hay ningún rastro en el liberalismo individualístico de Nozick.

Nozick parte de premisas individualísticas, y por lo tanto debe tomar en seria consideración las afirmaciones de los anarquistas, según las cuales cualquier tipo de estado (y por lo tanto también el «mínimo») violaría los derechos de los individuos. A este propósito, su tesis, contra los anarquistas, es «que el estado surgiría de la anarquía tal como está representado por el estado de naturaleza de Locke) incluso si nadie tuviera intención o propósito de hacerlo nacer, mediante un proceso que no debe violar necesariamente los derechos de las personas» (Ib., p. xv). Por otra parte, sus conclusiones e implicaciones conexas contrastan con la realidad de hecho, que no presenta en ningún lugar – y quizás tiempo – aquel estado mínimo por él teorizado. Su teoría, entonces, recurrirá a la tradición utopística, de la cual, como sostendrá en la última parte de la obra, «se puede salvar la estructura del estado mínimo» (Ib., p. xvt). Estas consideraciones, creemos, aclaran el significado, por otra parte hermético, del título de la obra, en el cual el estado se menciona en posición central e intermedia entre la anarquía y la utopía.

La hipótesis teórica utilizada por Nozick para dar un fundamento a su concepción del estado mínimo parte del concepto tradicional – del filón contractualista – de «estado de naturaleza». En el caso de Nozick, la «variante» de tal concepto utilizada explícitamente es la propuesta por Locke, con la diferencia de que, mientras Locke hace acabar el estado de naturaleza en un contrato que da origen al gobierno civil, Nozick rechaza la teoría del contrato, a la cual contrapone, como veremos, la de la «mano invisible». La hipótesis teórica general, según Nozick, debería tener como «fondo» una filosofía moral. De ésta, sin embargo, Nozick no se ocupa, al tratarse de «una tarea que podría durar toda una vida» (Ib., p. 8). La aplaza «para otro momento». Del mismo modo Rawls había advertido repetidamente que la hipótesis de la «posición originaria» era puramente abstracta y teórica, no histórica y realística, también Nozick advierte repetidamente que el modelo de «estado de naturaleza» al

cual se refiere no debe ser pensado como una realidad que se verifica en algún momento histórico. El modelo sir-ve para explicar el nacimiento de un estado mínimo – también teórico; es útil «para nuestros fines explicativos, por más que en realidad ningún estado ha nacido de este modelo» (Ib., p. 7). El carácter hipotético y puramente teórico del modelo, pues, no debe hacer rechazar este último,  
868 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

puesto que «se aprende mucho advirtiendo el modo en que el estado podría haber nacido, aunque no haya nacido así» (Ib., p. 8).

Del estado de naturaleza al estado mínimo el paso no es inmediato y no sucede, decíamos, por contrato, sino que pasa a través de algunas fases que, por obra de la “mano invisible”, permiten llegar al estado mínimo sin violentar los derechos de los individuos. Dichas fases son la asociación privada de protección, la asociación dominante y el estado ultramínimo. Veamos ahora como funciona el modelo histórico-teórico propuesto por Nozick.

El punto de partida, como sabemos, es el estado de naturaleza como es definido y caracterizado por Locke. Los individuos, en aquella condición de anarquía natural, poseen una «libertad perfecta» de regular sus propias acciones, de disponer de bienes propios y de las propias personas, sin tener que pedir permiso a nadie y sin tener que depender de la voluntad de nadie; los límites – también naturales según Locke – de dicha libertad consisten en el necesario respeto a los iguales derechos de los demás; si se sobrepasan estos límites, cada cual tiene el derecho de defenderse a sí mismo contra los otros que hayan usurpado sus derechos, sea solicitando eventuales resarcimientos sea castigando a los transgresores y poniéndolos en situación de no transgredir.

Locke había señalado una serie de inconvenientes en esta situación de estado de naturaleza que hacían necesario un contrato que diera origen al estado civil. Nozick considera que los inconvenientes señalados por Locke no llevan necesariamente al contrato y al estado civil.

Los inconvenientes tienen que ver con la defensa de los propios derechos frente a los otros individuos que los amenazan o los atacan, y con la punición de los transgresores. Nozick considera que dentro del estado de naturaleza, es decir, sin pasar directamente a la fase del gobierno civil, es posible hipotetizar remedios a estos inconvenientes. Es cierto, en efecto, que «la aplicación privada y personal de los propios derechos (incluidos los derechos violados por una punición exagerada) lleva a disputas y a una serie sin fin de venganzas y de petición de indemnizaciones. Y no hay modos seguros de allanar tal disputa, de ponerle fin y de hacer que ambas partes sepan que ha terminado» (Ib., p. 12), puesto que «en un estado de naturaleza una persona puede no tener el poder de hacer valer los propios derechos». Pero otros, observa Nozick, «pueden unirse a él en su defensa, respondiendo a su llamada». Es decir, los individuos pueden reagruparse para defenderse juntos contra los transgresores: «Grupos de individuos pueden formar asociaciones de mutua protección: todos responderán a la llamada de cualquier miembro en su defensa o para hacer valer sus derechos. La unión hace la fuerza» (Ib., p. 13). De este modo nacen, sin violar los derechos de nadie (Nozick responde a las tesis anarquistas), aquellas que aquí son llamadas «asociaciones protectoras».

EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 869

Las asociaciones protectoras presentan también inconvenientes, en particular ligados a la posibilidad de contrastes en su interior, cuando algunos de sus miembros afirman que otros miembros han violado sus derechos. En estos casos se plantea el problema

de si es oportuno o necesario intervenir en la discusión o no. La no intervención llevaría a la crisis y al fin de la asociación protectora. Alguna forma de intervención, con procedimientos reconocidos y aceptados por todos los miembros, debe pues realizarse. Se crea así, en el interior de la asociación, una estructura articulada que preve la presencia de algún organismo designado para dirimir las controversias en el interior de la asociación misma.

Un ulterior problema que haré pasar a una fase sucesiva, es el de la controversia entre miembros de la asociación y no-miembros, los cuales pueden ser individuos independientes o miembros de otra asociación. Nozick propone diversas formas de «solución» de tal problema, que van desde la lucha entre las asociaciones protectoras existentes, al acuerdo. Puesto que no es pensable el recurso a árbitros externos neutrales, la salida de dicha variedad de relaciones entre las diversas asociaciones no puede ser más que la constitución de una asociación protectora dominante, que hará respetar, en un territorio bastante amplio, las reglas en su interior para todos sus miembros: reglas que se inclinan siempre a hacer respetar los derechos “naturales” de los individuos y a castigar a quien los viola. Estamos en la segunda fase, a la cual, según Nozick, se ha llegado no sobre la base de un contrato o de un proyecto, sino por diversas razones y no explicables más que recurriendo a la teoría de la «mano invisible»: «Las explicaciones de ciertos fenómenos, basadas en la mano invisible, producen pues mayor comprensión que la explicación de que los fenómenos son causados por un proyecto, objeto de las intenciones de la gente. Por eso no sorprende que sean más satisfactorios» (Ib., p. 21). El concepto de «mano invisible», equivalente a una versión laica de la teoría de la «providencia», fue introducido por el gran filósofo y economista A. Smith en La riqueza de las naciones de 1776, para explicar cómo los intereses económicos individuales se «armonizaron» manteniendo en pie la sociedad y no la demolieron en la ausencia de un “proyecto” común. Nozick hace un elenco de unas quince teorías – filosóficas, políticas, económicas – que de hecho, aún no diciéndolo, recurren a la teoría de la mano invisible.

La asociación protectora dominante en un territorio específico, ¿tiene ya los requisitos del estado mínimo? Y ¿cuáles son estos requisitos? Según la tradición que se remonta a Weber, observa Nozick, los requisitos de un estado cualquiera deben contemplar por lo menos el monopolio de la utilización de la fuerza en un área geográfica, monopolio incompatible con la aplicación privada de los derechos. Según Nozick, este requisito no es una condición suficiente para que se pueda hablar de es-

870 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

tado, puesto que existen organizaciones (mafia, Ku-Klux-Klan y otras) que deberían llamarse estado y en cambio no lo son. Nozick reconoce que «formular condiciones suficientes para la existencia de un estado se revela como una tarea difícil y confusa» (Ib., p. 26). De todos modos se propone señalar estas condiciones.

Las asociaciones protectoras garantizan la protección a sus miembros, como si hubieran pagado una «póliza» que da derecho a aquella protección. Las asociaciones protectoras tienen también el monopolio de la fuerza para garantizar aquella protección. Pero para que se pase a la condición de estado es necesario, por lo menos, otra condición: el anuncio público de que serán castigados todos aquellos que serán descubiertos habiendo hecho uso de la fuerza sin permiso o autorización explícitos por parte de quien ha sido delegado para mandar en la asociación. Cuando se habrá realizado esta condición se habrá llegado a aquello que Nozick llama “estado ultramínimo”. Pero aún no estamos en el estado mínimo.

Nozick indica a continuación la diferencia entre estado ultramínimo y estado mínimo. El primero «proporciona servicios de protección y de aplicación de los derechos

solamente a quien compra sus pólizas de protección y de aplicación de sus derechos»; el segundo, equivalente al “estado guardián nocturno”, extiende la protección y la aplicación de los derechos también a quien no ha pagado las pólizas, esto es, funciona como un estado «redistributivo» en cuanto «obliga a algunos a pagar la protección de otros» (Ib., p. 29, pero véanse también las ps. 54-56 y 114-25, en las cuales tales temáticas son desarrolladas más ampliamente también en respuesta a las críticas anarquistas). Utilizando aún la terminología de las sociedades de seguros, Nozick precisa que en este sistema de estado mínimo «se dan a todos, o a algunos (por ejemplo a los indigentes) bonos pagados con las tasas, que se pueden utilizar solamente para la adquisición de una póliza de protección del estado ultramínimo» (Ib.).

El estado mínimo, pues, utiliza las tasas de los individuos que compran las pólizas para la protección y la aplicación de los derechos naturales para garantizar también a quien no paga las tasas aquella protección y aquella aplicación de derechos. Aquí se para, según Nozick, la misión del estado mínimo, a la cual se ha llegado sin ningún contrato, originario o sucesivo. Es la misión del guardián nocturno, de la concepción liberal clásica, según la cual en el área en la que posee el monopolio, públicamente anunciado y reconocido, de la fuerza el estado garantiza a todos el “mínimo” de condiciones de respeto a la ley (y de punición para quien la transgrede). Más allá de esta misión no se debe ir, porque en tal caso se superaría aquello que Nozick llama los “vínculos colaterales” a que el estado está obligado: son los vínculos que determinan la inviolabilidad de los individuos, los cuales pueden y deben ser considerados y tratados por el estado como fines y no como medios.

#### EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 871

Así pues, el estado mínimo teorizado por Nozick se aleja tanto del anarquismo del estado de naturaleza inicial (condición abstracta, obviamente) como del estatalismo dominante en la realidad actual, que constituye el verdadero destino de la crítica implícita en la teoría política de nuestro autor. El estatalismo es, en efecto, aquella praxis de “estado máximo”, se podría decir, que no respeta los “vínculos colaterales” representados por los derechos inviolables y “naturales” de los individuos.

#### 1046. NOZICK: ESTADO MÍNIMO Y DERECHOS DE LOS INDIVIDUOS (Y DE LOS ANIMALES).

Es éste un punto clave, entre los más criticados y controvertidos, de la elaboración teórica de Nozick. Un punto sobre el cual él rechaza tanto las posiciones utilitarísticas como las de tipo kantiano-rawlsiano, esto es, tanto la referencia al principio de la “mayor parte” como la referencia al principio de la “totalidad”. Sólo los individuos constituyen el punto de referencia esencial en la teoría ético-política de Nozick. No se puede “utilizar” a una persona para ningún fin excepto para aquellos que ella misma elige. No se puede utilizar, “violar”, a una persona, en vistas a un bien o a una ventaja que se refiera a la “mayor parte” o a la “totalidad” de la sociedad. Sobre este punto Nozick es inflexible. No se puede hablar de los individuos como se habla de la sociedad: «Como individuo, cada uno de nosotros a veces prefiere someterse a dolores y sacrificios para obtener un beneficio mayor o para evitar un daño mayor... ¿Por qué no sostener análogamente, que alguna persona deba sacrificarse para que otras personas saquen ventajas mayores, por amor del bien social en conjunto? Pero una entidad social, cuyo bien soporte algún sacrificio para el propio bien, no existe. Sólo hay individuos, individuos diferentes, con sus vidas individuales. Utilizando a uno de estos individuos para la ventaja de otros, se le utiliza a él y se

ayuda a los otros y nada más. ¿Qué sucede? Que se le hace algo en provecho de otros. Esto es lo que se esconde tras el discurso del bien social general» (Ib., p. 35).

Según Nozick un Estado que se comporta de este modo «no respeta y no considera suficientemente el hecho de que aquella es una persona separada y que la suya es la única vida que posee. Aquella persona no recibe por su sacrificio un bien que supere el valor de aquél, y nadie tiene la facultad de imponérselo, y menos aún un Estado o un gobierno que pretenda su felicidad y por esa razón debe ser escrupulosamente neutral en relación con sus propios ciudadanos» (Ib., ps. 35-36). «No está justificado ningún sacrificio de algunos de nosotros para con otros»: ésta es la idea fundamental que, también por razones morales, observa Nozick, debe estar en la base del comportamiento del Estado en relación con sus

## 872 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

miembros, puesto que no es posible ningún «acto moral equilibrado» entre nosotros individuos y la sociedad en su conjunto. El Estado no debe «agredir» a sus ciudadanos. Es el principio “libertario” de no-agresión, presente en el estado de naturaleza como derecho fundamental individual, el que debe ser salvaguardado y aplicado en el Estado.

Nozick, en el ámbito de la problemática de los vínculos colaterales, afronta el problema de dichos vínculos referidos a los animales “no humanos”. Lo hace en páginas de gran importancia teórica y moral, y es uno de los primeros filósofos en afrontar con notable empeño esta temática, que precisamente en aquellos años había asumido un peso notable – por obra, sobre todo, de P. Singer – en el debate ético-práctico en el área angloamericana. Nozick propone algunas preguntas que en su formulación ya dicen por dónde irán las respuestas: «¿Hay límites para lo que podamos hacer a los animales? ¿Tenemos o no tenemos el derecho de imponer a los animales grandes sacrificios para ciertos propósitos? ¿Qué nos autoriza simplemente a utilizarlos?» (Ib., p. 38). Él considera que no hay argumentos lógico-filosóficos que permitan dar respuestas unívocas a estas preguntas. Pero aduce ejemplos, referidos o a la caza, para la cual supone «que no es lícito perseguir y matar animales por diversión» (Ib., p. 40), o al régimen alimentario para el cual supone «que comer animales no es necesario para la salud» (Ib., p. 39) ; constituye si acaso una “ventaja suplementaria” que satisface el gusto por la variedad o por otra cosa, pero estas ventajas obtenidas por comer animales, afirma con fuerza Nozick, «no justifican que se les haga tal cosa» (Ib., p. 41).

Pero Nozick no se limita a los ejemplos. Toma en serio las posiciones éticas más difundidas acerca del problema de nuestra relación con los animales, unas posiciones que, de una manera voluntariamente reductiva pero muy eficaz, define como “utilitarismo para los animales, kantismo para las personas”, es decir, tratar a los animales como medios, a las personas como fines. Dichas posiciones son sostenidas por las siguientes argumentaciones: «1) Se maximiza la felicidad total de todos los seres vivientes; 2) Se ponen vínculos colaterales rigurosos sobre qué es lícito hacer a los seres humanos. Los seres humanos no pueden ser utilizados o sacrificados en beneficio de otros; los animales pueden ser utilizados o sacrificados en beneficio de personas o de otros animales, solamente si estas ventajas son mayores que la pérdida sufrida» (Ib., p. 42). Tales argumentaciones, según Nozick, no son sostenibles, ni desde el punto de vista del utilitarismo ni desde el del kantismo. Ambas posiciones presuponen una diferencia radical entre seres humanos y animales; sin embargo, observa Nozick, repitiendo textualmente una consideración de Bentham sobre los animales, «la cuestión no es, ¿pueden razonar ¿pueden hablar?, sino, ¿pueden sufrir?» (Ib., p. 44). Planteada en estos

términos, la cuestión de la diferencia entre seres humanos y animales cam-bia profundamente, y entonces la respuesta a las preguntas iniciales apa-recerá necesariamente clara.

En el Estado mínimo teorizado por Nozick, pues, la libertad y los de-rechos “naturales” no están limitados a los seres humanos, sino que se extienden, ciertamente en formas aún no debidamente definidas, a los animales. Estos últimos no son en absoluto reductibles al status de “ob-jetos” que los propietarios pueden utilizar como les place o les conviene.

#### 1047. NOZICK: ESTADO MÍNIMO Y PRINCIPIOS DE JUSTICIA EN LA PROPIEDAD.

Nozick había aludido, en la reanudación de la descripción hecha por Locke del estado de naturaleza, a los “bienes” que los individuos debe-rían tener la libertad plena de utilizar, en los límites permitidos por el estado de naturaleza mismo. Después el tema había sido dejado de lado, y no había tenido un papel importante en la delineación de las fases que han llevado del estado de naturaleza al estado mínimo. Después de haber reanudado la temática de este paso, y también para responder mejor a las posibles objeciones del anarquismo individualista, Nozick afronta directamente el problema de la propiedad y de la justicia, proponiendo la muy discutida teoría del “título válido” (entitlement).

También en este ámbito de problemas Nozick subraya el planteamiento individualístico de las soluciones teóricas por él propuestas, que no re-quieren un “estado extendido” que cuide de la “distribución” según cri-terios de “justicia distributiva”. Estos últimos conceptos desembocan en teorías que funcionan con “modelos” (y la de Rawls, la más reciente y articulada, es largamente y detalladamente analizada y criticada). Su teoría, en cambio, busca una justificación de la propiedad, y del modo en que ésta pasa de una mano a otra, no en modelos abstractos sino en la realidad histórica. La teoría de Nozick de los principios de justicia en la propiedad se define pues como una teoría histórica. Veamos por qué. Nozick parte del rechazo del concepto de distribución referido al “mo-vimiento” de la propiedad en una sociedad libre o estado mínimo: «Aque-llo que cada persona recibe, lo recibe de los otros que se lo dan a cambio de otra cosa o como regalo. En una sociedad libre, personas distintas controlan recursos diferentes, y nuevas propiedades nacen de los inter-cambios voluntarios y de las acciones de las personas. No hay una distri-bución de partes más de cuanto haya una distribución de compañeros en una sociedad en la cual las personas eligen con quien casarse. El re-sultado global es el producto de muchas decisiones individuales que los distintos individuos implicados tienen derecho a tomar» (Ib., p. 159).

#### 874 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

El tono y el contenido de este fragmento recuerdan el individualismo eco-nómico del primer gran clásico de la economía liberal, A. Smith, tam-bién él estaba seguro y confiado en que las energías y los intercambios entre individuos son suficientes para mantener en pie la sociedad.

El problema que Nozick se plantea es encontrar una “justificación” de este individualismo económico-social, y por lo tanto del estado míni-mo que de tal individualismo es expresión necesaria y suficiente. Él avanza a este propósito una serie de consideraciones histórico-teóricas que com-ponen su doctrina del “título



válido” y de los principios de justicia en la propiedad. Se trata de tres argumentos que dan lugar a tres principios.

El primer argumento se refiere a la adquisición inicial “justa” y válida de la propiedad. También para este argumento Nozick recurre a las tesis de Locke sobre las condiciones, modalidades y límites de la adquisición originaria por parte de algunos de cosas no poseídas anteriormente por nadie. La adquisición, para ser justa y por lo tanto válida, debe respetar en particular una cláusula limitativa precisada por Nozick de manera más rígida que Locke: «Un proceso que normalmente da origen a un derecho de propiedad permanente y transmisible por herencia sobre una cosa anteriormente sin poseedor, no lo dará si la posición de otros, que no tienen ya la libertad de utilizar la cosa, empeora» (Ib., p. 189). El derecho inicial – y transferible – en la herencia no puede pues originarse en actos de adquisición que impidan a los demás el uso de aquella cosa o de una cosa análoga. Nozick propone diversos ejemplos para aclarar su tesis, y un estudioso (D. Lyons), en una contribución al volumen *Reading Nozick*, la ha utilizado en el análisis de las recientes demandas legales de los descendientes de algunas tribus de pieles rojas para conseguir la devolución de las tierras que les fueron sustraídas por los colonos blancos. Nozick observa por ejemplo que, sobre la base de aquella cláusula limitativa, «el derecho de propiedad del dueño de la única isla de una zona no le permite expulsar de ella como transgresor al superviviente de un naufragio» (Ib., p. 192). Si la adquisición se ha ejecutado respetando la cláusula limitativa es válida y la cosa adquirida llega a ser de plena y transmisible propiedad del individuo. Este es el primer principio, que Nozick llama “principio de justicia en la adquisición”.

El segundo argumento se refiere al traspaso de propiedad de una persona a otra. Ésta, para ser justa y por lo tanto válida, debe tener su origen en un intercambio voluntario y no impuesto por la fuerza o el fraude; puede también tener su origen en una donación, y en cualquier caso está generalmente regulada por convenciones especiales de la sociedad en la cual tiene lugar. Este argumento prevé también la posibilidad de que un individuo se despoje completamente de su derecho de propiedad sobre una cosa, reduciéndola a cosa sin poseedor. El argumento conduce al principio de justicia en el traspaso. La unión de los principios pri-

EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 875

mero y segundo en la práctica económico-social “justa”, produce para la “justicia” condiciones parecidas a aquellas que la unión de premisas verdaderas produce, en el silogismo, para la “verdad”.

El resultado de los argumentos es indicado eficazmente por Nozick en el pasaje siguiente: «todo aquello que deriva de circunstancias justas con movimientos justos es de por sí justo. Los medios para intercambiar especificados por el principio de justicia en el traspaso preservan la justicia. Del mismo modo en que reglas de ilación correctas preservan la verdad, y toda conclusión deducida, con repetidas aplicaciones de tales reglas, a partir de premisas verdaderas es de por sí misma verdadera, así también los medios de transición de una situación a otra, especificados por el principio de justicia en el traspaso, preservan la justicia, y toda situación que deriva realmente, de acuerdo con el principio, con repetidas transiciones, de una situación justa, es justa de por sí misma» (Ib., página 161).

Nozick, pues, hace notar que las condiciones de justicia de un “paso” de propiedad no pueden hallarse realmente en el análisis de aquel paso sino que requieren que también sean justos los “pasos” anteriores, comenzando por el de la adquisición originaria: «La justicia en la propiedad es histórica; depende de lo que realmente ha sucedido» (Ib., p. 162). Y con mayor precisión: <

Estas consideraciones dan paso al tercer argumento, que lleva a definir el tercer principio de justicia en la propiedad, que Nozick llama principio de rectificación. Puede que haya habido, en los pasos anteriores, injusticias (violaciones de los primeros dos principios de justicia), como resultado de las cuales se han formado determinadas propiedades actuales: «Si la injusticia anterior ha formado la propiedad actual de modos diversos, algunos identificables y otros no, ¿qué se debería hacer llegados a este punto, para remediar estas injusticias, suponiendo que se deba hacerlo? (Ib., p. 162). Nozick se da cuenta de la extrema complejidad del argumento, dada la cantidad de condiciones que se deberían tomar en consideración para valorar la injusticia o la justicia de tan gran número de pasos anteriores que han producido la propiedad actual. Supone de todos modos, en principio y como hipótesis, que la investigación teórica unida a la histórica, «pueda proporcionar un principio de rectificación» que describa la situación actual y la confronte con aquella hipotética que se derivaría de pasos “justos”: «El principio de rectificación se servirá presumiblemente de la valoración mejor de los datos, hipotéticos, sobre aquello que habría sucedido (o de una distribución de las probabilidades de aquello que habría podido suceder, utilizando el valor esperado) si la injusticia no se hubiera producido. Si la descripción real

#### 876 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

de la propiedad resultara ser una de las descripciones proporcionadas por el principio, una de estas descripciones debe entrar en acción» (Ib., cit., página 163).

Llegados a este punto la teoría del título válido de propiedad, es decir, la teoría de la justicia en la propiedad, se ha completado: «Los rasgos generales de la teoría de la justicia en la propiedad son que la propiedad de una persona es justa si la persona tiene derecho a ella gracias a los principios de justicia en la adquisición y en el traspaso, o del principio de rectificación de la injusticia (tal como se especifica en los dos primeros puntos). Si la propiedad de cada uno es justa, entonces el conjunto total (la distribución) de la propiedad es justa» (Ib.). También en la especificación conclusiva de los rasgos generales de la teoría del título válido y de la justicia Nozick, como se puede ver, acentúa la base individualística del sistema de “distribución” económica en la sociedad del “estado mínimo”.

#### 1048. NOZICK: ESTADO MÍNIMO Y UTOPIA.

Pero esta sociedad libre e individualística, este estado mínimo que garantiza los derechos y las libertades -individuales, ¿son posibles? Nozick ciertamente, no esconde el hecho de que la historia de la humanidad no nos muestra casos de “estados mínimos”, y que por lo tanto su teoría puede parecer una de tantas teorías utópicas formuladas en la larga historia del pensamiento filosófico y político. Él sostiene, sin embargo, que el estado mínimo no es una utopía (Ib., p. 315).

Las argumentaciones de Nozick en la parte de la obra dedicada a la utopía son bastante complejas y no siempre claras. Cada uno de nosotros, observa, imagina un mundo posible, un mundo mejor para todos nosotros, el mejor mundo imaginable, aquel del cual no es posible querer salir para entrar en otro mundo. Por lo que respecta a este mundo posible – que llama “mundo estable” – la realidad nos pone frente a otros dos tipos de mundo: uno, que Nozick define “asociación” («un mundo que los habitantes racionales puedan abandonar para irse a cualquier otro mundo que les sea posible imaginar» y que parece configurarse como el “mundo occidental”); el otro, que curiosamente Nozick define como “berlín este” – la minúscula es e Nozick – («un mundo en el cual a algunos habitantes racionales no les está permitido

emigrar a algunas asociaciones que ellos pueden imaginar» y que parecen configurar los países del este “socialistas”, por lo menos hasta noviembre de 1989, añadimos nosotros).

Respecto a estos tres tipos de mundo ¿dónde está el estado mínimo? Nozick considera que el conjunto de los tres mundos se puede referir a

EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 877

aquello que llama un “andamiaje”, una especie de “terreno común para los sostenedores de la utopía” » (Ib., p. 336), una realidad teórica «que deje la libertad de hacer cualquier tipo de experimentos» (Ib., p. 348). Los “experimentos” que se hacen, en el plano teórico o en el plano práctico, dentro del “andamiaje” corresponden a las numerosas teorías utópicas formuladas o puestas en práctica en el pasado, que han dado lugar a ideas o experiencias de “comunidades” particulares, entre las cuales hay que contar también las comunmente existentes. Por lo tanto, observa Nozick, «existe el andamiaje para la utopía y existen las comunidades particulares en el interior del andamiaje. Casi toda la literatura sobre las utopías, según nuestra concepción, se dirige sólo al carácter de las comunidades particulares en el interior del andamiaje... Nosotros vivimos en comunidades particulares. Aquí se debe proponer y realizar la propia idea no-imperialista de una sociedad ideal o buena. El andamiaje sirve precisamente para permitirnos hacer esto. El andamiaje no tendrá vida sin estas visiones que empujan y encaminan a la creación de comunidades particulares con características particulares deseadas. Unido a las visiones particulares de muchas personas, el andamiaje nos pone en disposición de obtener el mejor de todos los mundos posibles» (Ib., página 352).

Bien: el andamiaje, este marco para una utopía pluralista no-imperialista, no es otra cosa, según Nozick, que el equivalente de su estado mínimo. En la página final de la obra Nozick adopta un tono alto, que roza el énfasis, para indicar los rasgos que hacen tan “deseable” y “atractivo” el estado mínimo delineado en su teoría, «Este estado moralmente aceptado, el único verdaderamente legítimo y el único moralmente tolerable, es el que, mejor que cualquier otro, realiza las aspiraciones utópicas de legiones de soñadores y de visionarios». Las razones son las siguientes: «El estado mínimo nos trata como individuos inviolados, que no pueden ser utilizados por los otros en cierta manera como medios o arneses o instrumentos o recursos; nos trata como personas que tienen unos derechos individuales con toda la dignidad que de ellos proviene. Tratándonos con respeto porque respeta nuestros derechos, nos permite, individualmente o con quien creamos mejor, elegir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y la idea que tenemos de nosotros mismos, en el límite de nuestras capacidades, ayudados por la cooperación voluntaria de otros individuos investidos de la misma dignidad» (Ib., página 353).

¿Cómo se podría no desear un estado de este tipo? Éste es el sentido general de la teoría de Nozick: hacer funcionar el modelo teórico del estado mínimo para operar el “encuentro” con los estados realmente existentes y consiguientemente localizar dónde y por qué se alejan de aquel modelo. La gran resonancia que la teoría de Nozick ha obtenido,

878 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

el amplísimo debate que ha provocado, atestiguan que su teoría, de una manera distinta de la de Rawls, toca problemas reales y no abstractos.

1049. DE LA META-ÉTICA A LA ÉTICA PRÁCTICA.

En la exposición de las teorías ético-políticas de Rawls y Nozick hemos llamado varias veces la atención sobre la común posición antiutilitarística de estos dos importantes pensadores. Conscientemente empeñados en construir y proponer alternativas a la corriente utilitarística dominante en la tradición analítica. Tanto en el campo de la problemática ética como en el de la problemática política, Rawls y Nozick partían de posiciones filosóficas de fondo que en el debate de estos decenios se definen como intuicionistas o neo-intuicionistas. En efecto, a diferencia de la tradición utilitarística, que desde Hume a Bentham, desde Mill a Sidgwick y a los más recientes filósofos analíticos se propone argumentar y en cierto modo “demostrar” los principios ético-políticos, los intuicionistas parten de conceptos para los cuales no se propone ninguna argumentación lógico-demostrativa. Son conceptos (por ejemplo los de justicia, equidad, igualdad en Rawls; los derechos individuales, libertad, propiedad en Nozick) asumidos en su acepción “intuitiva” y en su significado considerado tan conocido y universalmente aceptado que no tiene necesidad de ninguna “demostración”.

Rawls y Nozick no han sido los únicos, a partir de los años setenta, en poner en discusión la tradición utilitarística en sus diversas versiones presentes en la filosofía analítica. En el ámbito de esta última otros filósofos, interesados en problemas de ética (S. Hampshire, B. Williams, Th. Nagel) o de teoría política (sobre todo R. Dworkin), en particular en el área inglesa, han avanzado críticas ulteriores a las posiciones utilitarísticas proponiendo diferentes versiones de intuicionismo. Un caso particular, por ejemplo, ha sido la publicación en el año 1973 del volumen *Utilitarianism. For and Against*, en el cual con dos ensayos contrapuestos J.J. C. Smart y B. Williams proponían las razones respectivamente a favor y en contra del utilitarismo (trad. ital., *Utilitarismo: un confronto*, Nápoles, 1985).

El volumen es importante porque señala y documenta, además de esta específica divergencia teórica, un momento de cansancio y de agotamiento en la manera de tratar los problemas de la ética en el ámbito de la filosofía analítica. Es la manera comúnmente llamada “meta-ética”, es decir un tipo de acercamiento a los problemas de la moral que deja de lado los problemas éticos reales, las cuestiones “normativas” y “prácticas”, y en cambio privilegia los problemas del lenguaje moral, de los mapas lingüísticos y conceptuales utilizados en las argumentaciones morales. A

#### EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 879

esta meta-ética hicieron aportaciones fundamentales, en los años cincuenta y sesenta, R. Hare, S. Toulmin, P. Nowell-Smith, en obras que han llegado a ser ya clásicas en la filosofía moral de ámbito analítico “oxoniense”.

Muchas y variadas razones han producido aquel cansancio y aquel agotamiento de la meta-ética en el curso de los años sesenta. En particular, creemos, la aparición de fuertes problemas políticos en las jóvenes generaciones en los años sesenta y setenta han contribuido a hacer perder el interés por los refinados ensayos de análisis lingüístico-conceptual que luego dejan las cosas como estaban. A esta razón se debe añadir, obviamente, también la aridez de las discusiones y la limitación a temáticas a menudo demasiado sutiles o “menudas” para poder seguir alimentando el interés y la participación.

Distintas han sido las vías de salida de la meta-ética en el curso de los años setenta y en los años ochenta.

Una primera, como hemos visto en Rawls y Nozick, ha sido la de afrontar de nuevo, “a lo grande”, los problemas ético-políticos y los interrogantes de fondo relativos a los individuos, a la sociedad, al Estado, a las libertades (con interesantes análisis de los problemas propuestos sobre todo por las nuevas generaciones, por ejemplo en

Rawls: desobediencia civil, objeción de conciencia y demás), recuperando una corriente de filosofía comprometida en problemas que implican a la colectividad (Mill, Russell, Chomsky por citar algunos de los nombres más significativos). Una segunda vía de salida, interna a la filosofía analítica, está representada por los importantes desarrollos recientes del pensamiento ético de R. Hare, máximo representante, en el pasado de la meta-ética, y hoy, con la obra *Moral Thinking*, de 1981, máximo representante de una nueva versión de utilitarismo, y por lo tanto de una ética normativa, que aun no desmintiendo ni abandonando algunas temáticas meta-éticas, ha suscitado gran interés y debate.

Una tercera vía de salida, procedente de una experiencia interna a la filosofía analítica pero que ha desembocado en una posición abiertamente post-analítica, es la de pensadores como Ch. Taylor, que propone nuevamente a la cultura angloamericana de los años setenta el pensamiento de Hegel y se inspira en los pensadores del romanticismo alemán para construir una alternativa al utilitarismo y, más en general, al racionalismo; y sobre todo como A. MacIntyre, que en una obra de gran resonancia, *After Virtue* de 1981, rechaza también la tradición racionalístico-individualística (emotivismo utilitarístico en el terreno de la ética) culminada en Nietzsche, y se inspira en Aristóteles (y en S. Benito) para construir una ética de las virtudes en plural que se contraponga a la típica del racionalismo de origen iluminístico.

Una última vía de salida, la que ha implicado e implica a más sectores disciplinares tradicionales y más allá de éstos a la opinión pública

#### 880 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

en general, es la de la ética práctica o ética aplicada. En su triple articulación fundamental (bioética para los problemas humanos, derechos de los animales, ética ambiental) la ética aplicada propone problemas que en estos últimos años han llegado a ser a veces acuciantes y urgentes; mucho más que los que quedan a sus espaldas (desobediencia civil, objeción de conciencia, temáticas sobre el divorcio, problemas de las minorías, liberación de las mujeres) y que de algún modo han contribuido a hacerla nacer y desarrollarse. Son problemas ligados al aborto, a las diferentes técnicas de fecundación, a la eutanasia, y aún aquellos relativos a la utilización de los recursos ambientales, con aspectos cada vez más frecuentemente dramáticos (explosiones de centrales nucleares o de fábricas químicas, desastres ecológicos debidos al transporte o a la elaboración del petróleo y otros), y aquellos relativos a la "utilización" de los animales (problemas relativos a la caza, a las pieles, a la vivisección y semejantes). Sobre estos temas, que implican directamente a filósofos, teólogos científicos, técnicos, políticos y gente común, los niveles de elaboración teórica no son aún muy "elevados", respecto a los temas y problemas más tradicionales de la ética, pero el debate es vivísimo y cada vez más amplio, puesto que la implicación de la "gente común" es a menudo directa e inmediata.

Con el fin de contemplar el cuadro de los recientes desarrollos del debate ético consideramos oportuno detenernos sobre dos autores que, a nuestro parecer, aparecen como los más maduros exponentes y representantes de aquellas que hemos indicado como la segunda y tercera vía de salida de las problemáticas de la meta-ética dominantes en la cultura filosófica angloamericana hasta principios de los años sesenta: R. M. Hare y A. MacIntyre, cuyas obras más orgánicas aparecieron el mismo año, en 1981.

#### 1050. LA ÉTICA ANALÍTICA: EL UTILITARISMO «KANTIANO» DE HARE.

Richard Mervyn Hare (1919) fue, hasta su traslado a los Estados Unidos en 1983, uno de los máximos representantes de la tradición ana-lítica en la versión “oxoniense” durante treinta años. Siempre ha enseñado y trabajado en Oxford, publicando tres volúmenes fundamentales en la filosofía moral contemporánea, *El lenguaje de la moral* en 1952, *Libertad y razón* en 1963, *El pensamiento moral* en 1981 (los tres traducidos al italiano, el último en Bolonia en 1989). De las dos primeras obras se ha hablado en el volumen anterior. En ellas se ponía el acento respectivamente sobre los términos y sobre los conceptos y argumentaciones del lenguaje moral. La obra de 1981 afronta, en cambio, los problemas

#### EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 881

de fondo de la ética que va más allá de la meta-ética normativa. El objeto de la obra, y de algunos escritos que la han precedido y preparado, es volver a proponer en nuevas formas el utilitarismo, acercándolo al kantismo, y defenderlo de las críticas de los intuicionistas (Rawls, Nozick y otros).

Precisamente el análisis de los límites de estos dos intuicionistas, en una importante entrevista publicada en 1979 con el título *Moral Philosophy*, permite a Hare indicar su vía de salida de la meta-ética sin tener que aceptar necesariamente las soluciones intuicionistas, pero incorporándolas, incluso, como nivel “inferior” de un pensamiento moral articulado en tres niveles. Un pensamiento moral que conjuga armónicamente, entre otros, utilitarismo y kantismo.

Hare encuentra curioso que entre Rawls y Nozick, que «apelan a las intuiciones» para los conceptos base de su teoría, «lleguen después a conclusiones casi opuestas» una muy cercana al igualitarismo, la otra muy lejan del mismo (*Moral Philosophy*, en B. Magee, *New of Ideas*, Oxford University Press, 1979, p. 134). Hare no quiere negar con esto la existencia o la utilidad de las intuiciones. Pero niega que las intuiciones puedan constituir la fuente de nuestros criterios de valoración y de conducta moral. Nosotros poseemos intuiciones, y casi toda nuestra conducta moral se realiza en el recurso a las intuiciones, es decir, al conjunto de valores que cada uno de nosotros lleva consigo en su vida cotidiana: «Hemos sido educados con un sentido intuitivo de aquello que es justo y de aquello que está mal moralmente» (Ib., p. 135), observa Hare, y es un bien que así sea. Pero el nivel intuitivo es sólo “un” nivel del pensamiento moral, y no el más alto. En efecto, cuando nos encontramos frente a un dilema o un conflicto moral, el nivel intuitivo ya no es suficiente, entra en crisis y nos pone en crisis. En tales casos «tenemos necesidad de un nivel más alto de pensamiento moral, mediante el cual podamos considerar diversas intuiciones contrapuestas, o de la misma persona o de personas diferentes, y juzgarlas, para ver cuál es la mejor» (Ib.).

En la obra *El pensamiento moral* Hare propone numerosísimos ejemplos para aclarar la diferencia entre el nivel intuitivo y el nivel crítico del pensamiento moral. Uno, muy banal, sirve muy bien, creemos, para aclarar la diferencia a este propósito. El ejemplo es el siguiente: «En Oxford he prometido a mis hijos llevarlos a hacer un picnic al río, pero he aquí que un antiguo amigo llega hoy por la tarde de Australia y quiere que le lleve a él y a su esposa a visitar Oxford. Está claro que debo acompañarle en la visita a Oxford, y está claro que debo mantener la promesa hecha a mis hijos. No sólo pienso realmente estas cosas, sino que, en un cierto sentido, estoy claramente en lo justo» (trad. ital., cit., p. 59). El operar del nivel intuitivo me pone en crisis, porque pone en contraste dos compromisos morales aparentemente sobre el mismo plano. O me

comporto como el asno de Buridán, y no hago ni una cosa ni otra, pero omito así dos obligaciones morales, o elijo una y entonces estaré preso de remordimientos y arrepentimientos hacia mis hijos o hacia mis amigos».

El problema deja de serlo, según Hare, si interviene el nivel crítico del pensamiento moral: «Si me encuentro en este dilema, con una adecuada reflexión puedo deducir que mi deber, en definitiva, es llevar a mis amigos a visitar Oxford, a pesar de que piense, y siga pensando, que debería mantener la promesa hecha a mis hijos; todo esto comporta la decisión de que en un cierto sentido yo no debo llevar a mis hijos a hacer un picnic, porque esto me impedirá cumplir aquello que, en suma, es mi deber, esto es, llevar a mis amigos a visitar Oxford» (Ib.). El nivel crítico adopta pues métodos lógico-discursivos, según las diversas “intuiciones”, es decir, las diversas obligaciones, opera una escala de prioridades y me conduce a elegir la obligación “críticamente” y no “intuitivamente” prioritaria. Hago esto sin ningún sentido de culpa, remordimiento o arrepentimiento. A lo sumo con un poco de pena para con mis hijos. «Aquello que se necesita – precisa Hare – es la comprensión de los dos niveles del pensamiento moral y de los diversos modos en que el “se debe” utilizar en cada uno de ellos» (Ib., p. 60). Si se realiza tal comprensión, las dificultades y los dilemas desaparecen.

La diferencia entre los dos niveles, crítico e intuitivo, observa aún Hare, es comparable a la platónica entre ciencia y opinión recta, y a la aristotélica entre dianoética y ética. Pero los dos niveles no agotan el pensamiento moral. A ellos Hare añade el nivel meta-ético, el cual, a diferencia de los otros dos, no se interesa por «cuestiones morales sustanciales» (o sea, por problemas de ética normativa), sino que se utiliza «cuando discutimos sobre el significado de los términos morales y sobre la lógica del razonamiento moral» (Ib., p. 58). El nivel meta-ético está, por lo tanto, en una región distinta, más alta en un cierto sentido, que los otros dos, pero es ininfluyente en las cuestiones de ética práctica.

Hare observa aún que los dos niveles crítico e intuitivo no son del todo opuestos, como haría presuponer la disputa entre intuicionistas y utilitaristas, sino que «son elementos que forman parte de la misma estructura, cada uno con su propio papel» (Ib., p. 77). En esta estructura están en los extremos, como lo estarían el “arcángel” (así define el caso límite del observador ideal o prescriptor ideal que utiliza solamente el pensamiento crítico) y el “prolet” (así llama, sacándolo de la novela 1984 de Orwell, a aquel que hipotéticamente tenga todas las debilidades humanas que le impiden salir del nivel intuitivo) (Ib., ps. 77-78).

Tanto en esta obra como en escritos anteriores, Hare sitúa en el nivel crítico los métodos “racionales” del utilitarismo kantiano. Este último, en particular, corrige la forma restringida del utilitarismo imponiendo

#### EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 883

un punto de vista que mira no a la “mayor parte” sino a la “universalidad”. Hare considera que esta armonización de utilitarismo kantiano ha sido anticipada conscientemente sea por Mill sea por Sidgwick, en la segunda mitad del ochocientos («Mill pensaba que su Principio de Utilidad estaba de acuerdo con el Imperativo Categórico de Kant», mientras que «Sidgwick, el más grande de los utilitaristas clásicos, estuvo muy cerca de la síntesis entre Kant y el Utilitarismo que es necesaria y que con toda seguridad es posible», en *Men of Ideas* (cit., p. 137), afirma, en fin, que «Kant estaba hablando de la forma del pensamiento moral, los utilitaristas de su

contenido» (Ib.). De Kant, añade aún Hare, deriva la importancia del elemento a priori en el pensamiento moral, esto es, la atención a la universalidad de las reglas morales.

#### 1051. LA ÉTICA POST-ANALÍTICA: EL ARISTOTELISMO ANTIILUMINÍSTICO DE A. MACINTYRE.

Los desarrollos más recientes del pensamiento moral de ALAsoAIR MacIntyre (1930) se separan completamente de la filosofía analítica, dentro de la cual, por lo demás, había tenido lugar su formación, con intereses en los problemas de la religión, de la política y de la ética, en el Oxford de los años cuarenta y cincuenta. Desde hace muchos años vive en los Estados Unidos, y allí su distanciamiento de la tradición analítica ha llegado a ser cada vez más radical, hasta la obra *After Virtue* de 1981 (trad. ital., *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milán, 1988) que ha suscitado un amplio y profundo debate aún vigente.

MacIntyre afronta la problemática ética con un fortísimo interés histórico, teórico y político-social. Sus puntos de referencia son Hegel, Aristóteles, algunos importantes narradores (H. James, J. Austen) o personajes históricos como S. Benito. Su obra contiene muchos esbozos interpretativos del pasado antiguo, medieval y moderno, muy sugestivos.

Su tesis de fondo es la siguiente: vivimos, sin ser conscientes de ello, en una época en la cual se está produciendo una especie de “catástrofe” en el plano moral. Dicha “catástrofe” es la consecuencia última del iluminismo y de su proyecto en el terreno ético, que ha llevado a la victoria de un subjetivismo emotivístico que ha dejado la moral sin ningún fundamento. El relativismo ético es dominante. Nuestra situación es paragonable a la de los últimos tiempos y crisis del Imperio Romano. Entonces fue S. Benito quien “fundó” un nuevo orden moral que duró casi un milenio. Hoy estamos a la espera, así concluye la obra, no de Godot, sino de un nuevo San Benito.

Antes aún de la época de S. Benito y de la crisis del Imperio Romano, observa MacIntyre en el curso de su obra, otras épocas habían visto re-

884 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

lizarse tipos de moralidad en los que es necesario inspirarse para evitar la catástrofe del relativismo y subjetivismo totales. Son las épocas de la sociedad heroica (descrita por Homero) o de las ciudades Estado (cuya ética ha sido bien delineada por Aristóteles). En aquellas épocas la ética tenía su fundamento en las “virtudes”, es decir en tipos de conducta radicados en la tradición y en los valores transmitidos en la comunidad de pertenencia, y no en alguna pretensión de la razón o de otros aspectos de la persona humana entendida en un sentido individualístico. Entrada en crisis durante el Imperio Romano, una ética de las virtudes fue restaurada por S. Benito, que la basó sobre valores religiosos y comunitarios. La ruptura que ha llevado a la crisis actual tiene como máximo responsable al iluminismo.

MacIntyre trata con gran eficacia este tema. El proyecto iluminístico, de la liberación de todas las autoridades, religiosas o políticas, ha llevado a señalar como única fuente de autoridad al individuo. En el espacio de casi dos siglos se han propuesto distintas formas de “fundamentación” de la moral, pero todas ellas radicadas en el individuo. Hume y Diderot proponían fundamentarla sobre los deseos y sobre las pasiones, Kant, el más inteligente, sobre la razón, Kierkegaard sobre la elección. Fue Nietzsche quien desenmascaró el proyecto iluminístico y lo llevó a sus extremas consecuencias poniendo en el centro de todo al individuo con su voluntad de poder. Después de Nietzsche, la difusión del subjetivismo, del relativismo y del emotivismo, que hoy



representa la forma dominante, ha sido imparabile. Hoy estamos, como se decía más arriba, en una situación cercana a la catástrofe. Desde hace siglos no existen las virtudes, existe sólo la virtud, entendida por cada cual a su manera.

El objetivo teórico y político-social de MacIntyre es restaurar tanto el discurso como la práctica de las virtudes. La alternativa que él propone, en el crucial capítulo noveno de su obra, es la siguiente: o Nietzsche o Aristóteles. O la virtud entendida en sentido subjetivístico, emotivístico y relativístico, o las virtudes entendidas en sentido solidarístico, comunitario. MacIntyre señala algunos casos, en particular en las obras de algunos narradores, de representación de virtudes en plural, en el sentido aristotélico: el Retrato de señora de H. James y Mansfield Park de J. Austen.

No todo está perdido, parece decir MacIntyre. Razones de esperanza, aunque sean pocas, subsisten. Hay que esforzarse en difundir estas razones, sea criticando las doctrinas morales dominantes sea proponiendo y en algún caso llevando a cabo, aunque sea en pequeñas comunidades, una práctica de las virtudes que restaure una ética de tipo aristotélico.

La obra de MacIntyre está empapada de pesimismo, aunque no faltan, como se ha dicho, razones de esperanza. El sentido de todo su discurso, por lo tanto, es claro: una ética solidarística hoy es necesaria si

**EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO: RAWLS Y NOZICK 885**

se quiere evitar el individualismo desenfrenado y sin “valores” dominante en nuestro tiempo.

Fuera de los círculos profesionales, que con todo se han implicado en el debate sobre estas tesis, ciertamente extrañas a la reciente filosofía moral, el discurso de MacIntyre parece que debería tener como interlocutores privilegiados a los movimientos que están comprometidos en las problemáticas de ética práctica o aplicada de la que hemos hablado más arriba. El individualismo ético, en efecto, se encuentra desarmado frente a los delicadísimos problemas de bioética (el nacimiento, la muerte) o de ética ambiental, que requieren la atención de grupos y comunidades que se ocupen de intereses no parciales, no individuales.

## BIBLIOGRAFÍA

1039-1051. Las principales colecciones de ensayos críticos sobre el debate abierto por las obras de Rawls y Nozick están a cargo de N. Daniels, *Reading Rawls* y de J. Paul, *Reading Nozick*, respectivamente Oxford, 1975 y 1981. Véase además P. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., 1977 (trad. ital., parcial, 1 diritti presi sul serio, Bolonia, 1982, comprende una introducción de G. Rebuffa que conecta Dworkin al debate Rawls-Nozick). Importantes estudios críticos: B. Barry, *A Liberal theory of Justice*, Oxford, 1973; H. G. Blocker-E. H. Smith (a cargo de), J. Rawls. *Theory of Social Justice: An Introduction*, Athens (Ohio), 1980; A. I. Melden, *Rights and Person*, Oxford, 1977; R. P. Wolff, *Understanding Rawls*, Princeton, 1977; D. J. Schafer, *Justice or Tyranny? A Critique of J. Rawls's Theory of Justice*, Nueva York, 1979; R. Martin, *Rawls and Rights*, Kansas City, 1985. Sobre recientes desarrollos del pensamiento ético, resalta en particular la colección de ensayos, con útiles introducciones, a cargo de J. P. De Marco y R. M. Fox, *New Directions in Ethics. The Challenge of Applied Ethics*, Londres, 1986. Muy útiles son las introducciones de E. Lecaldano a J. J. C. Smart y B. Williams, *Utilitarismo: una confrontación*, Nápoles, 1985, y a R. M. Hare, *El pensamiento Moral*, Bolonia, 1989. Véase también la colección a cargo de L. Gianformaggio y E. Lecaldano, *Etica y derecho*, Roma-Bari, 1986, y aquella a cargo de E. Lecaldano y S. Veca, *Utilitarismo*

hoy, Roma-Bari, 1986. Sobre MacIntyre, en particular, vease el vol. de B. Bernstein, *Philosophical Profiles*, Oxford, 1986, y la última parte del vol. de F. Restaino, *Filosofía y post-filosofía en América*. Rorty, Vernstein, MacIntyre, Milán, 1990.

Posteriores informaciones sobre las temáticas propuestas al debate ético, jurídico y político de Rawls, No-zick y demás teóricos del mismo periodo se pueden encontrar en los siguientes textos: U. Scarpelli (a cargo de), *Diritto e analisi del linguaggio*, Milán, 1982; Id., *Etica senza verita*, Bolonia, 1982; R. Guastini (a cargo de), *Problemi di teoria del diritto*, Bolonia, 1980; Id., *Lezioni di teoria analitica del diritto*, Turín, 1982; M. Bovero (a cargo de), *Ricerche politiche*, Milán, 1982; Id., *Ricerche politiche due*, Milán, 1983; A. Pintore, *Norme e principi. Una critica a Dworkin*, Milán, 1982; S. Maffettone, *Utilitarismo e teoria della giustizia*, Nápoles, 1982; G. Alpa, *Interpretazione giuridica ed analisi economica*, Milán, 1982; G. Rebuffa, *Una teoria liberale dei diritti nel declino del Welfare State*, en R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, Bolonia, 1982; S. Veca, *La società giusta. Argomenti per il contrattualismo*, Milán, 1982; Id., *Questioni di giustizia*, Parma, 1985; Id., *Una filosofia pubblica*, Milán, 1986; M. Mondadori, *La logica della decisione di gruppo*, Bolonia, 1983; P. Comanducci, *Contrattualismo, utilitarismo, garanzie*, Turín, 1984; W. Tega (a cargo de), *Etica e politica*, Parma, 1984; N. Bobbio, S. Veca, G. Pontara, *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Roma, 1984; M. Patriarca, J. Rawls: *che cosa merita l'uomo. Le ragioni dell'equita*, Roma, 1985; M. Mori (a cargo de), *Utilitarismo, etica e diritti*, Milán, 1985; L. Gianformaggio, *Studi sulla giustificazione giuridica*, Turín, 1986; P. Comanducci, R. Guastini, *L'analisi del ragionamento giuridico*, Turín, 1987; G. Pontara, *Filosofia pratica*, Milán, 1988; J. C. Harsanyi, *Una critica della teoría de L Rawls*, en *L'utilitarismo*, Milán, 1988; S. Maffettone, *Valori comuni*, Milán, 1989.

Sobre la tradición reciente de la ética y sobre el paso de la metaética a las varias formas de ética práctica: E. Lecaldano, *Le analisi del linguaggio morale*, Roma, 1970; E. Musacchio, *Gli indirizzi dell'utilitarismo contemporaneo*, Bolonia, 1981; P. Singer, *Etica pratica*, trad. ital., a cargo de S. Maffettone, Nápoles, 1989 (la edición original es de 1979); P. Singer, T. Regan, *Derechos animales*, Turín, 1987 (la edición original es de 1976); T. L. Beauchamp, L. Walters (a cargo de), *Contemporary Issues in Bioethics*, Belmont, California, 1982; J. Passmore, *Nuestra responsabilidad para con la naturaleza*, Milán, 1986 (edc. original, 1974); H. Engelhardt,

t

## 886 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

*The Foundations of Bioethics*, Oxford, 1986; la revista «Noticias de Política», de 1985; S. Castignone, L. Bat-taglia (a cargo de) *I diritti degli animali*, Génova, 1987; M. Mori (a cargo de), *Questioni di bioetica*, Roma, 1988; Id., *La fecondazione artificiale*, Milán, 1988; A. Di Meo, G. Mancina (a cargo de), *Bioetica*, Roma-Bari, 1989; S. Bartolommei, *Etica e ambienti*, Milán, 1989; C. A. Viano (a cargo de), *Teorie etiche contemporanee*, Turín, 1990.

### HABERMAS. DEFENSA DE LA RAZÓN CRÍTICA de Franco Restaino

1052. MÁS ALLÁ DEL «MARXISMO OCCIDENTAL».

Jürgen Habermas (1929) es, junto al más anciano Gadamer, el más importante y más conocido de los pensadores de la Alemania post-bélica. Gadamer se erige en continuador e innovador de la filosofía «académica» tradicional (del neokantismo a Dilthey, a Husserl y a Heidegger), inspirándose sobre todo en la enseñanza de Heidegger pero apartándose de él en puntos clave en su visión original y tan influyente de la hermenéutica. Habermas, por su parte, se erige en continuador e innovador sobre todo de la tradición «antiacadémica», en particular de la ligada a

Marx y al llamado marxismo «occidental» (en sus reflexiones y sistemas teóricos no hay espacio, en efecto, para el marxismo «occidental», es decir, para los desarrollos leninistas y soviéticos anteriores y posteriores a la Revolución de Octubre). No es que esta posición suya le haga ignorar las aportaciones teóricas también de la filosofía académica, sino que estas aportaciones, como se verá, llaman su atención sólo en el ámbito de intereses crítico-filosóficos ligados a su propósito de renovar y “revisar”, a más de un siglo de distancia, algunos principios básicos del marxismo. Aún en 1983, en la introducción a una importante colección de sus escritos preparada en Italia, *Dialettica della razionalizzazione*, Habermas insistió con fuerza en esta posición suya: «El marxismo occidental (y solamente de este se habla aquí), desde hace ya cien años tenía buenas razones para reexaminar autocriticamente concepciones transmitidas y para interpretar revisiones de la situación. Marx, y la tradición que remonta a Marx y a Hegel, han sido – y siguen siendo – el punto de referencia más importante, porque es el más rico en enseñanzas, de mi pensamiento» (trad. ital., Milán, 1983, p. 111). Junto con Gadamer, decíamos, Habermas es hoy el filósofo alemán contemporáneo más conocido, no sólo en la Europa continental, donde sus escritos han sido traducidos y discutidos vivazmente, sobre todo en el ámbito de la intelectualidad de izquierda, hasta la mitad de los años sesenta, sino también en el área angloamericana. Éste es un hecho de gran importancia, puesto que es bien sabido el ostracismo para todo aquello que olierá a Marxismo por parte de los ambientes académicos oficiales de aquella área hasta hace pocos años. Desde principios de los años

#### 888 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

setenta, en cambio, por obra de algunos pensadores y estudiosos de orientación pragmatista (R. Bernstein en particular), las ideas y las obras de Habermas han entrado en los círculos profesionales, y a un estudioso americano (Th. MacIntyre) se debe la monografía más correcta y exhaustiva sobre los desarrollos del pensamiento de Habermas hasta 1978.

Actualmente, su autoridad y su influencia, ya no se limitan, como al principio, a los ambientes políticamente calificados como de «izquierda», sino que se han extendido a la entera comunidad de filósofos y estudiosos, que reconocen en Habermas, de modo indiscutible, a uno de los pocos «grandes» del pensamiento filosófico de la segunda post-guerra.

#### 1053. EL ITINERARIO FILOSÓFICO-POLÍTICO.

El nombre y el pensamiento de Habermas, por lo menos en lo que respecta al período hasta 1970, se han asociado comunmente a la Escuela de Frankfurt. En una importante entrevista de 1981, Habermas quiso subrayar los límites de su unión con dicha Escuela, afirmando que un personal itinerario filosófico y político los había llevado de manera autónoma a las temáticas comunes de aquella escuela (esto es, a las posiciones conocidas como Teoría Crítica).

Formado filosóficamente en Bonn, se trasladó a Frankfurt en 1950. Se había acercado al pensamiento de Marx (el joven Marx, precisa, el «teórico de la reificación») a través de la lectura de los «marxistas occidentales» de los años veinte, en particular Lukács y Korsch; se había interesado, a través de las propuestas interpretativas de K. Lowith, en las posiciones de los jóvenes hegelianos además del joven Marx, y más en profundidad «en todo cuanto se había desarrollado entre Kant y Hegel, incluido Holderlin». Mirando retrospectivamente a aquellos años juveniles, Habermas sostiene, sin que le haga incurrir en acusaciones de pre-sunción, que «un estudiante

que hubiera avanzado con interés sistemático entre Kant y Hegel, incluido Schelling, y después hubiera continuado, a través de Lukács, hasta Marx, habría podido, por así decir, descubrir una sección de la Teoría Crítica de los años treinta» (Ib., p. 223). Este descubrimiento fue facilitado por la relación personal con Adorno, que desde hacía poco había regresado a Alemania después del largo exilio estadounidense; Habermas, en efecto, fue su asistente en Frankfurt, desde 1956 hasta 1961, año en que fue trasladado a Heidelberg, y recuerda cómo en aquel período estaba bastante cercano a las posiciones de Adorno, mientras que sólo mucho más tarde habría conocido directamente la producción teórica de la “escuela” de los años treinta y cuarenta: «Una Teoría Crítica, una Escuela de Frankfurt, entonces [en los años cincuenta] no existían» (Ib., p. 224).

#### HABERMAS. DEFENSA DE LA RAZÓN CRÍTICA 889

De Adorno le llamaron la atención dos cosas: el hecho de que hablara de Marx, Hegel y Freud como si fueran contemporáneos con los cuales discutir, dejando de lado la “literatura crítica” sobre ellos, y el hecho de que ignorase a Heidegger y aquella filosofía contemporánea que Habermas había conocido en Bonn, es decir, la filosofía alemana reciente.

Habermas en cambio, a diferencia de Adorno, ha tenido siempre presente la reciente tradición filosófica de su país, con la que en diversas ocasiones ha “tenido relación” para alejarse críticamente de ella. Podemos mencionar aquí dos ensayos, uno de 1961 y otro de 1971, que tratan de manera global aquella tradición.

En el primero, que estudia la presencia y la influencia judía en la tradición filosófica en lengua alemana desde Kant a su tiempo, Habermas saca a la luz el hecho de que la casi totalidad de los pensadores «originales» de esta tradición son judíos, en particular a partir de la recuperación neo-kantiana (Liebmann, Cohen) y sobre todo en nuestro siglo: de Husserl a Wittgenstein, de Rosenzweig a Benjamin, de Buber a Scholem, de Simmel a Scheler, de Carnap a Popper, de Neurath a Reichenbach, de Lukács a Bloch, de Horkheimer a Marcuse y Adorno. Los judíos han sido, en nuestro siglo, abiertamente antisemitas (E. Jünger, C. Schmitt, Heidegger) y han sido casi los únicos en seguir, en producir y enseñar en la Alemania nazi. La contribución de los intelectuales judíos ha sido pues determinante para el desarrollo del pensamiento de lengua alemana, y ha operado internacionalmente en los muchos casos de exilio nazi: «Si no hubiera una tradición judeo-alemana, deberíamos inventarla nosotros mismos», pero aquella tradición ha existido, y según Habermas «el idealismo alemán de los pensadores judíos ha producido el fermento de una utopía-crítica» bien representada por Adorno (el ensayo El idealismo alemán y sus pensadores judíos se encuentra en la colección de 1971 Perfiles filosófico-políticos; citamos los de la traducción francesa, *Profils philosophiques et politiques*, París, 1974, p. 86).

En el segundo, de 1971, titulado ¿A qué sirve la filosofía?, Habermas observa que en los años cincuenta, después del período del dominio nazi, la filosofía alemana ha «retomado» las mismas corrientes de pensamiento que se habían afirmado en los años veinte con diferentes alternativas al neokantismo: la línea Husserl-Heidegger con la separación entre fenomenología y existencialismo realizada ya al final de aquel decenio, la línea de la filosofía de la vida de Jaspers, la línea de antropología filosófica de Scheler y Cassirer, la filosofía crítica que efectúa un retorno a Marx y Hegel con Lukács, Bloch, Benjamin, Korsch y Horkheimer, y finalmente la de inspiración lógico-positivista que se desarrolló en Viena con Wittgenstein, Carnap y Popper (Ib., ps. 23-24). El hecho de que estas corrientes de pensamiento se hayan vuelto a proponer en los años cincuenta, a menudo con las mismas personas físicas, según Habermas,

ha conducido en corto tiempo a la particular fortuna de las posiciones ligadas a la filosofía de la ciencia, esto es, las distintas versiones del positivismo lógico, que en Alemania “vuelve” sobre todo con Popper y el racionalismo crítico de H. Albert.

Habermas, junto con Adorno, libraré con vigor la batalla contra aquello que aquí se define como «cientismo». Esta corriente de pensamiento no constituye ya, en efecto, un problema «puramente universitario» sino que hoy representa, observa Habermas, un problema directamente político, en cuanto «refuerza una concepción general de la ciencia que le legitima los mecanismos de control tecnocráticos y excluye una vía racional de dilucidación que incluya los problemas de la práctica (Ib., p. 46). La alternativa al cientismo se señala aquí, como ya en los años anteriores Habermas había hecho en diversos ensayos y en la obra fundamental de 1968 *Conocimiento e interés*, en una «filosofía crítica» que, encuadrando en una perspectiva práctico-emancipadora el problema de la ciencia y de la técnica en las sociedades avanzadas, trabajaría «como teoría de las ciencias y filosofía práctica al mismo tiempo» (Ib., p. 47). La confrontación más conocida y más importante por la notoriedad de los concurrentes (Adorno, Popper, los dos antagonistas de mayor edad y sus respectivos colaboradores Habermas y Albert, además de otros filósofos), entre teoría crítica por una parte y «epistemología analítica» por otra, había tenido lugar en 1961 en el congreso de la sociedad de sociología alemana y el volumen de las actas *Dialéctica y positivismo en sociología*, aparecido en 1969 con una discutida Introducción de Adorno, constituye aún un punto de referencia fundamental para la reconstrucción del debate filosófico de la postguerra en Alemania.

Habermas, sin embargo, no limita al cientismo sus críticas teóricas y sus escritos polémicos. En esta batalla inicialmente mantenía posiciones más cercanas a las de Adorno, pero después, como se verá, elaborará sus posiciones cada vez más originales. Otra vertiente de su crítica es la representada por Heidegger, el mayor filósofo alemán del siglo XX según Habermas, cuya obra ya clásica de 1927, *Ser y tiempo*, es definida por él en uno de sus primeros escritos, *Pensar con Heidegger contra Heidegger?* de 1953, como «el acontecimiento filosófico más importante después de la *Fenomenología de Hegel*» (en *Profils*, cit., p. 90).

Al joven de veinticuatro años que aún no había entrado en contacto con Adorno pero que políticamente y teóricamente ya se había orientado, en el sentido del joven Marx visto a través de Lukács, el conocido compromiso de Heidegger en favor del nazismo hecho público en el famoso discurso rectoral de 1933 le parece ciertamente un hecho escandaloso; pero no es sobre esta cuestión donde Habermas se detiene. Él aprovecha la ocasión de la publicación por parte de Heidegger del texto de su curso de 1935, *Introducción a la metafísica*, para localizar precisa-

T

HABERMAS. DEFENSA DE LA RAZÓN CRÍTICA 891

mente en este texto tan rarefacto temas y posiciones que, más que el famoso discurso, hacen más grave la implicación de Heidegger en favor del nazismo; una implicación

no oportunística, como podía parecer la del discurso, sino profundamente enraizada en precisas tesis teóricas, y por esta razón mucho más peligrosa: «La llamada a los estudiantes de la que su filosofía era portadora, ¿acaso no se ha mostrado inmediatamente coincidente con aquello que más tarde les fue demandado como oficiales?» (Ib., p. 98). Habermas, aquí y en otras intervenciones sobre Heidegger, ha insistido siempre sobre las razones profundamente teóricas, y no vulgarmente oportunistas, de la implicación de Heidegger en relación con el nazismo.

Y recientemente, en una apasionada intervención en el curso de un debate internacional sobre las responsabilidades políticas de Heidegger, un ensayo titulado *El filósofo y el nazista*, de 1988, Habermas retoma y articula con más profundidad su juicio sobre las raíces teóricas del filo-nazismo de Heidegger. Raíces que localiza en aquello que define como «transformación de la teoría en ideología» iniciada, según Habermas, en las elaboraciones teóricas de Heidegger alrededor de 1929 (en «Microomega» 3, 1988, p. 103). Una transformación caracterizada por un «giro negativo» por las influencias de Holderlin y Nietzsche, por un rechazo de la herencia de Goethe y del idealismo alemán (discusión con Cassirer en Davos) y por la afloración de diagnóstico del presente de corte neoconservador. Habermas, después de un penetrante análisis de los textos de los años treinta, sostiene que «Heidegger, hasta el fin de la guerra, nunca se desvinculó de su opción política inicial» (Ib., p. 108). Las posiciones «fatalísticas» asumidas en la postguerra son el fruto de una desilusión y de un repensamiento, que llevan a Heidegger a no esperar ya nada de los «jefes» y a pensar que «sólo un Dios puede salvarnos» (como reza el título de la conocida entrevista de 1976 publicada después de su muerte y que contiene la discutida versión heideggeriana de sus relaciones con el partido y con el régimen nazis).

Así pues, contra el cientismo de origen neopositivístico, rápidamente difundido en la segunda postguerra, contra las posiciones post-existencialistas de Heidegger, ampliamente presentes en la cultura filosófica oficial alemana durante y después del nazismo: estos parecen ser, inicialmente los objetivos teóricamente y políticamente más notables de la batalla filosófico-política librada por Habermas. Los objetivos contra los cuales combatir hacen necesario por otra parte disponer y afirmar los instrumentos teóricos con los cuales librar aquella batalla y construir aquella «filosofía crítica» a la cual Habermas a menudo hace referencia.

La parte constructiva del itinerario filosófico-político de Habermas es muy compleja, aunque la dirección de marcha de este itinerario ha

## 892 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

sido clara y constante desde su inicio. Habermas, como se ha dicho, considera como punto de referencia fundamental para la elaboración de su filosofía crítica el pensamiento de Marx, con sus precedentes en Hegel y con su continuación en el «marxismo occidental» de los años veinte. En particular, el punto clave de su discurso teórico es la relación de este marxismo (Lukács de *Historia y conciencia de clase* de 1923, sobre todo, pero también los exponentes de la Teoría Crítica) con Max Weber. Es decir, punto clave resulta ser el problema de la «racionalización» de la respuesta que el marxismo occidental ha dado al desafío de Weber, de las razones de la insuficiencia de tal respuesta, de la búsqueda de una respuesta nueva que constituya una «dialéctica de la racionalización» capaz de «utilizar» a Weber «corrigiéndolo», pero sin hecharlo al mar, Marx.

Éste nos parece que es, en substancia, el sentido del itinerario filosófico-político de Habermas.

¿Cuáles son las fases, los tiempos, las obras de tal itinerario? Aquí obviamente no es posible someter a examen los numerosos escritos de Habermas, que es autor de una

productividad casi sin igual. Nos parece oportuno delinear sólo las fases – e indicar las obras – más importantes del complejo itinerario. Habermas, después de cuatro años en Heidelberg, regresa como profesor a Frankfurt, en 1965, y allí lee un discurso que constituye su primer “manifiesto filosófico”: el título Conocimiento e interés, se repetirá tres años después en la obra que desarrolla y sintetiza históricamente las tesis avanzadas en el discurso. En aquellos mismos años publica significativos ensayos que extienden sus teorías filosóficas al ámbito de las ciencias sociales (es importante, en este sentido, el ensayo de 1967 Lógica de la ciencia social). Contemporáneamente, desde 1966 a 1971, interviene varias veces para precisar sus valoraciones críticas sobre la hermenéutica de Gadamer, formulada en la obra Verdad y método de 1960, cuya segunda edición de 1965, suscita un amplio debate. Los principales textos de este debate están recogidos en el importante volumen de 1971 Hermenéutica y crítica de la ideología.

Los años setenta ven a Habermas utilizar cada vez más a Freud, o las recientes teorías y técnicas de la filosofía del lenguaje (Austin, sobre todo y el último Wittgenstein) así como algunos aspectos pragmatísticos (de Peirce a Mead), en la elaboración de una teoría que más adelante llamará “de la acción comunicativa”. Al mismo tiempo interviene en problemas prácticos y teóricos de la política (en 1973 aparece un volumen sobre el tema de la legitimidad, en 1976 un volumen Para la reconstrucción del materialismo histórico). Continúa también la confrontación con Gadamer, que tanto en Alemania como internacionalmente constituye en aquellos años la principal alternativa teórica alemana a Habermas (de 1979 es, sobre Gadamer, el ensayo La urbanización de la provincia heideggeriana).

#### HABERMAS. DEFENSA DE LA RAZÓN CRÍTICA 893

Se ha hablado, a propósito de las investigaciones y las elaboraciones de los años setenta, de un “giro lingüístico” del pensamiento de Habermas. El fruto maduro y definitivo de tal “giro” es, aparentemente, el enorme tratado (más de mil páginas) titulado Teoría de la acción comunicativa, de 1981. Sobre la base de las conclusiones alcanzadas en esta compleja y difícil obra, Habermas toma posición, siempre en defensa de la razón crítica contra sus más recientes detractores, los teóricos de la post-modernidad, en las lecciones parisinas de 1984 publicadas con el título Discurso filosófico de la modernidad, un volumen muy importante para la comprensión del debate filosófico más actual y más difundido internacionalmente.

Otros ensayos – algunos recogidos en el volumen de 1983 Ética del discurso – siguen siendo publicados por parte de Habermas, cuya productividad se mantiene altísima. Cuatro son pues los momentos más significativos del largo y complejo itinerario filosófico-político de Habermas: la “revisión” del marxismo occidental (incluida la Teoría Crítica) que desemboca en los años sesenta en la teoría de los intereses cognitivos y emancipatorios para responder positivamente a Weber; la confrontación teórica con la hermenéutica de Gadamer vinculada al “giro lingüístico” en los años setenta; la construcción sistemática de la teoría de la acción comunicativa completada en 1981; la confrontación teórica, en los años ochenta, con las posiciones antirracionalísticas de los post-modernos.

Otros temas y momentos de elaboración – en particular los que se refieren a las problemáticas de las ciencias sociales y a las de lo “político” y de su legitimación – se podrían encontrar en la producción riquísima de Habermas. Aquí, sin embargo, nos ha parecido útil detenernos en los momentos y las fases de elaboración teórica más específicamente filosóficos, aunque se trate de una filosofía entendida en un sentido mucho más rico y amplio que el “tradicional”.

## 1054. CONOCIMIENTO E INTERÉS. LA REVISIÓN DEL MARXISMO.

El primer recorrido importante de la elaboración teórica de Habermas encuentra una salida madura en los años 1965-68, y se formula en algunos escritos ya muy conocidos: el texto ya mencionado del discurso frankfurtense de 1965 Conocimiento e interés y el volumen de mismo título, el ensayo del mismo año Técnica y ciencia como “ideología”, y otros artículos y aportaciones. Habermas en estos años concluye una primera fase de su investigación teórica, caracterizada aún, como escribirá autocríticamente más adelante, por la preferencia de categorías unidas a la “filosofía del sujeto”, de las cuales se librerá en los años del “giro lingüístico”.

### 894 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

La confrontación teórica que lo conduce a la definición de sus posiciones se dirige por una parte hacia las filosofías “positivísticas”, que combate desde un punto de vista bastante cercano al “dialéctico” de Adorno (en el famoso encuentro de 1961 entre Adorno y Popper y sus respectivos seguidores, Habermas está presente con dos aportaciones: Epistemología crítica y dialéctica y Contra el racionalismo incompleto de los positivistas, con unos títulos que ya indican la dirección de su polémica filosófica); por otra parte hacia la dirección marxista occidental en su conjunto y sobre todo hacia la respuesta dada por ésta a la teoría weberiana de la racionalización. Habermas propone una filosofía crítica propia que quiere ser una “superación” tanto de los límites de la tendencia neo-positivística como de los límites del marxismo occidental y de la misma Teoría Crítica. Una filosofía crítica, pues, que “revisa” el marxismo no para abandonarlo sino para adaptarlo a las condiciones de nuestro tiempo. La filosofía de Habermas, en efecto, quiere ser una filosofía crítica revolucionaria, el equivalente de la de Marx en su tiempo.

Habermas implica en su crítica de las posiciones positivísticas a todas las filosofías que de algún modo han adaptado una actitud “objetivística” poco crítica y sin “autorreflexión” (en la crítica están incluidas, pues, las posiciones de Husserl, las del viejo historicismo y las actualmente dominantes en las metodologías de las ciencias sociales, modeladas según el ejemplo de las otras ciencias). La actitud “objetivística” es el blanco principal en el discurso de 1965 y en el volumen de 1968. Aquella actitud es, en efecto, “ideológica”, en sentido marxiano, en cuanto pone entre paréntesis, esconde o suprime la cosa que le es más querida a Habermas: la conexión entre conocimiento e interés (conexión presente en Platón, retomada por Marx y nuevamente actualizada en los años treinta por la Teoría Crítica). Aquella conexión actualmente ha desaparecido con el predominio de las tendencias positivísticas y objetivísticas tanto en las disciplinas empírico-analíticas como en las histórico-hermenéuticas (así definía Habermas las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu de la conocida subdivisión propuesta por Dilthey). A estas disciplinas Habermas añade, como su integración “crítica”, aquellas otras basadas en intereses cognitivos emancipatorios, es decir, las que tienen que ver con las experiencias de autoliberación de la humanidad.

Su filosofía crítica quiere reafirmar con fuerza la conexión entre intereses y conocimiento. En el discurso de 1965 escribe: «Se puede indicar una conexión específica entre reglas lógico-metódicas e intereses-guía del conocimiento para tres categorías de procesos de investigación. Esta es la tarea de una teoría crítica de la ciencia que huye de las trampas del positivismo. A la forma de trabajo de las ciencias empírico-analíticas corresponde un interés cognoscitivo teórico y a la de las ciencias orientadas críticamente el interés cognoscitivo emancipatorio» (en Teoría e praxis HABERMAS. DEFENSA DE LA RAZÓN CRÍTICA 895



nella società tecnologica, Latercia, Roma-Bari, 1974, p. 9). Habermas se detiene, pues, tanto en el discurso como en el volumen de 1968, en delinear los diversos tipos de “procesos de investigación” y de los diversos tipos de conexión entre aquellos procesos y los respectivos intereses que los inspiran.

Las ciencias empírico-analíticas utilizan la observación, que sin embargo no tiene nada que ver con los simples hechos: estos últimos, en efecto, «se constituyen solamente a través de una previa organización de nuestra experiencia en el ámbito funcional de la acción instrumental», por lo cual «las proposiciones protocolarias no son en absoluto reproducciones de hechos en sí, sino que expresan éxitos o fracasos de nuestras operaciones» (Ib, p. 10, es evidente la utilización de principios pragmáticos del tipo de los propuestos por Quine en contra de las revisiones más “ingenuas” del positivismo lógico). Las ciencias empírico-analíticas, pues, son el resultado de intereses cognitivos dirigidos a la eficacia (éxito o fracaso) y arraigados en aquello que Habermas llama “acción instrumental”, sobre la cual se detendrá de manera profundizada.

Las ciencias histórico-hermenéuticas tienen que ver con la “experiencia objetiva” en nuestro lenguaje y en nuestras acciones, y están encaminadas a la “comprensión del sentido”, la cual ha sido reducida, por el historicismo contaminado por el positivismo, a experiencia objetivística”. Dichas ciencias, observa Habermas, deben estar regidas por un interés práctico: tiene que ser tarea de la hermenéutica investigar la realidad inspirándose en el «interés por el mantenimiento y la extensión de la intersubjetividad de un posible acuerdo que oriente la acción» (Ib., p. 11, donde aflora la técnica de la acción comunicativa y del acuerdo comunicativo, que adquirirán un peso muy grande en las posteriores reflexiones de Habermas).

Las ciencias orientadas críticamente, en fin, van más allá del interés teórico de las primeras y el interés práctico de las segundas. Se inspiran en el interés emancipatorio y apuntan a la “autorreflexión” como método de “autoliberación”. Ejemplos de ciencias orientadas críticamente son la crítica de la ideología y el psicoanálisis, en cuanto tratan de suscitar, en los interesados (personas o grupos), «un proceso de reflexión en la conciencia» mediante informaciones que de algún modo “desenmascaran” aquello que hay más allá de la superficie. Este proceso es la autorreflexión, la cual «libera al sujeto de la dependencia de poderes hipotetizados y está determinada por un interés emancipatorio hacia el conocimiento. Las ciencias críticamente orientadas lo tienen en común con la filosofía» (Ib., p. 12).

La conexión entre conocimiento e interés, pues, es necesaria para captar críticamente las funciones y límites de cada una de las ciencias en los distintos niveles cognoscitivos. Aquella conexión se puede encontrar, se-

896 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

gún Habermas, en toda la historia de la humanidad, que tiende irremediablemente hacia metas cada vez más avanzadas de autoliberación a través de los principales procesos de socialización que son el trabajo, el lenguaje y el dominio. El trabajo y el dominio tienen que ver sobre todo con nuestra relación con la naturaleza, el lenguaje con la comunicación, con el conocimiento y, por lo tanto, con la emancipación. Habermas insiste sobre esta tesis teórica: «El interés en la emancipación no es una vaga intuición; es más, puede ser reconocido a priori. En efecto, aquello que nos distingue de la naturaleza es el único dato de hecho que podemos conocer por su naturaleza: el lenguaje. La emancipación viene dada para nosotros con su estructura [...]. En la autorreflexión un conocimiento por amor del conocimiento viene a coincidir con el interés por la emancipación» (Ib., p. 15).

En esta ámbito se sitúa la filosofía, cuyo papel autorreflexivo y emancipatorio es subrayado por Habermas con fuerza y pasión. La filosofía tradicional se ha equivocado al suponer que la emancipación ya se ha realizado con la estructura del lenguaje; la emancipación es un objetivo a realizar, y pasa a través del lenguaje (lugar, como más adelante se dirá con mayor profundidad, de la “acción comunicativa” ; y, por lo tanto, «sólo cuando la filosofía descubre en el curso dialéctico de la historia las huellas de la violencia, que deforma el diálogo continuamente intencional, empujándolo continuamente fuera de las vías de una comunicación sin coacción, lleva adelante el proceso, del que en caso contrario legitima el estancamiento: el progreso del género humano hacia la emancipación» (Ib., p. 16). La filosofía crítica, o crítica de la ideología, se configura pues como un psicoanálisis “dialéctico”, emancipador y liberador (autoliberación a través de la autorreflexión) que implica no sólo al individuo sino a la humanidad en su historia: «La unidad de conocimiento e interés se verifica en una dialéctica que reconstruya el elemento reprimido a partir de las huellas históricas del diálogo reprimido» (Ib.).

La filosofía crítica, entonces, a través de la crítica de la ideología y analogamente a lo que hace el psicoanálisis con el individuo “reprimido”, indica a la humanidad la vía de la liberación. Esta última se efectuará mediante “la actividad revolucionaria de clases en lucha” y mediante el trabajo de las ciencias “críticas”. La filosofía crítica indica a la acción instrumental (constricciones con respecto a la naturaleza) y a la acción comunicativa (constricciones con respecto a nosotros mismos en cuanto seres sociales) la vía para liberarse de dichas constricciones y para trabajar en la emancipación revolucionaria.

En un pasaje muy denso de la obra de 1968, Habermas describe la compleja dialéctica entre estos dos momentos: «Mientras la acción instrumental corresponde a la constricción de la naturaleza externa y el estado de las fuerzas productivas determina la medida de la disposición

T

#### HABERMAS. DEFENSA DE LA RAZÓN CRÍTICA 897

técnica sobre las fuerzas de la naturaleza, la acción comunicativa corresponde a la represión de la propia naturaleza: el cuadro instrumental determina la medida de una represión a través del poder natural de la dependencia social y del dominio político. Una sociedad debe la emancipación del poder natural exterior a los procesos de trabajo, esto es, a la producción de saber técnicamente evaluable (incluida la “transformación” de las ciencias naturales en maquinaria”); la emancipación de la constricción de la naturaleza interior se alcanza en la medida de la substitución de instituciones basadas sobre la violencia por una organización de la interacción social, que está ligada únicamente a una comunicación libre del dominio. Esto no sucede directamente a través de la actividad productiva, sino a través de la actividad revolucionaria de clases en lucha (incluida la actividad crítica de las ciencias que reflexionan). Ambas categorías de la praxis social [acción instrumental y acción comunicativa] tomadas juntas hacen posible aquello que Marx, interpretando a Hegel, llama el acto de reproducción del género humano» (Conoscenza e interesse, Bari, 1970, ps. 55-56).

Esta pareja de categorías interpretativas – acción instrumental y acción comunicativa – es utilizada por Habermas también para proponer una reformulación en positivo (rechazando por lo tanto las críticas anti-weberianas de los frankfurtenses que identificaban la “racionalización” de la que hablaba Weber con el puro y simple dominio capitalístico) de la tesis weberiana sobre la “racionalización”, y para indicar

la vía de una revisión, siempre en positivo, del marxismo. Habermas realiza estas posteriores elaboraciones en diversos escritos de este período. En particular, en *Técnica y ciencia como “ideología”* de 1968, la pareja conceptual también es definida – siguiendo principios de Weber y T. Parsons – como diferenciación entre trabajo, o acción racional respecto al objeto, o acción instrumental según reglas técnicas o estrategias, e interacción, esto es, acción comunicativa mediada simbólicamente y organizada «en base a normas vigentes de un modo vinculante» (en *Teoria e prassi nella società tecnologica*, cit., p. 165).

La acción comunicativa, o la interacción, es el conjunto de los vínculos sociales basados sobre fundamentos de distintas clases (en el pasado de las “sociedades tradicionales” : el mito, la religión, etc.) que “legitiman” y de algún modo “racionalizan” el sistema social vigente. El fin de la sociedad tradicional tiene lugar, weberianamente, cuando el tipo de legitimación basado en la acción comunicativa es confrontado, en el umbral de la modernidad, «con una racionalidad de relaciones entre medios y objetivos ligada a la acción instrumental y estratégica, que penetra en ámbitos de vida cada vez más numerosos» (Ib., p. 170). Es lo que Weber ha llamado el “desencanto” del mundo provocado por el nacimiento del capitalismo y que ha llevado a la “racionalización” instru-

#### 898 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

mental del sistema social. Ha llevado también al nacimiento de las ideologías. En el cuadro de un discurso complejo al cual aquí solamente podemos aludir, Habermas sostiene que las teorías de Marx resultan adecuadas para responder a los problemas planteados por el primer capitalismo, caracterizado por una libre competencia no “molestada” por el aparato estatal, que entonces funcionaba como mera proyección de los intereses económicos dominantes. Weber entendió las novedades esenciales del capitalismo post-liberalístico y post-liberal, individuando en el ulterior proceso de “racionalización” las formas dominantes del estado actual (intervención autónoma del estado, ya no mera proyección de intereses económicos; compenetración de ciencia y técnica): «así se modificó la relación entre sistema económico y sistema de dominio: la política no es solamente un fenómeno superestructural... Sociedad y estado no tienen ya aquella relación que la teoría marxiana había definido como relación entre estructura y superestructura. Pero entonces una teoría crítica de la sociedad ya no puede ser desarrollada en la forma exclusiva [como lo era en Marx, según Habermas] de una crítica de la economía política» (Ib., p. 174). Técnica y ciencia, además, «llegan a ser la primera fuerza productiva y dejan de darse las condiciones para aplicar la teoría (marxiana del valor-trabajo)» (Ib., p. 177).

A continuación de las tendencias de desarrollo de la sociedad capitalística contemporánea, que se acaban de mencionar, «las categorías centrales de la teoría marxiana, es decir : lucha de clases e ideología, no pueden ser aplicadas sin calificaciones» (Ib., p. 180). En efecto, el capitalismo regulado por la intervención estatal, según Habermas, «bloquea el conflicto de clases», en el sentido de que convierte en latentes las razones de éste a través de un complejo sistema de “compensaciones” que dejan a un lado, si acaso, no las clases sino las subclases, los grupos más débiles o subprivilegiados (minorías raciales, por ejemplo). La tesis de Habermas es que «la conexión entre fuerzas productivas y relaciones de producción [sobre la cual Marx basaba la teoría de la lucha de clases] debería ser substituida por aquella otra más abstracta entre trabajo e interacción» (Ib., p. 186), o sea entre acción instrumental y acción comunicativa.

Es decir, Habermas propone que la teoría dialéctica marxiana sea substituída por otra

teoría también dialéctica, la que interpreta críticamente la historia humana como dialéctica entre dos “racionalizaciones” : la racionalización de la acción instrumental y la racionalización de la acción comunicativa.

T

HABERMAS. DEFENSA DE LA RAZÓN CRÍTICA 899

1055. CRÍTICA DE LA HERMENÉUTICA Y «GIRO LINGÜÍSTICO».

Habermas construye la alternativa a Marx, o mejor la adecuación del “marxismo” a nuestros tiempos, a través de la adopción de nuevas categorías interpretativas, prosiguiendo con sus elaboraciones teóricas formuladas en la obra *Conocimiento e interés*, de 1968, y en otros escritos de aquellos años. Una ocasión para posteriores precisiones y enriquecimientos, que empujarán cada vez más sus reflexiones hacia un terreno lingüístico, está representada por la confrontación teórica con la hermenéutica en la forma datable de Gadamer en la obra *Verdad y método*, de 1960.

La segunda edición de esta obra, en 1965, da lugar a un vivo debate y a una confrontación teórica en la cual intervienen representantes de todas las posiciones filosóficas presentes en la Alemania de aquellos años. Las aportaciones más significativas de aquel debate (además de Gadamer, Habermas, Apel, Bubner y otros) fueron publicadas en 1971 en el volumen *Ermeneutica e critica dell'ideologia* (trad. ital., Brescia, 1979) que ya en el título aludía a las principales posiciones teóricas implicadas.

Como ya hemos visto (cfr. §971), en una primera intervención, de 1966, Habermas critica la hermenéutica propuesta por Gadamer en cuanto legitima y absuelve la tradición y el prejuicio rechazando una visión “crítica” meta-hermenéutica, que individúa las condiciones y las razones tanto de la tradición como del prejuicio. Más en general, la autosuficiencia de la hermenéutica – de su círculo no se puede salir, había sostenido Gadamer –, según Habermas, se configura como una autorreflexión incompleta, mutilada, que «no reconoce la fuerza transcendental de la reflexión que opera también en ella» (*Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., p. 66). Reducir todo a lenguaje por interpretar esconde el hecho de que el lenguaje no es independiente de las relaciones sociales. El lenguaje no es en absoluto un neutral depositario y transmisor de tradición: «El lenguaje es también un instrumento de dominio y de poder social. Sirve para legitimar la organización de las relaciones de poder» y por lo tanto «es también ideológico» (Ib., p. 67). La experiencia hermenéutica, pues, debe “trasladarse”, según Habermas, hasta la “crítica de la ideología”, es decir, hasta una reflexión que trascienda el nivel hermenéutico y vaya más allá de él, como hace el psicoanálisis, dirá en una intervención posterior, en relación con el lenguaje ordinario del individuo.

La hermenéutica debe abandonar sus pretensiones de universalidad y dejar el puesto a reflexiones críticas que sepan dar razón no sólo de aquello que sucede en el plano lingüístico sino de lo que sucede en el plano “objetivo” de las acciones sociales. Y «el nexo objetivo solamente en base al cual pueden ser comprendidas las acciones sociales es el conjunto del lenguaje, del trabajo y del poder» (Ib., p. 69). La hermenéuti-

900 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

ca debe pasar del plano de la historicidad – meramente lingüística en la propuesta de Gadamer – al de la historia universal que comprende los niveles antes indicados y de origen a la historicidad. Pero «a Gadamer, que proviene del neokantismo de

Marburgo, los residuos del kantismo conservados en la ontología existencial de Heidegger le hacen imposible sacar la consecuencia que sus análisis puros sigieren. Él evita pasar de las condiciones transcendentales de la historicidad a la historia universal, en la que estas condiciones se constituyen» (Ib.).

Habermas va un poco más allá, en la crítica a Gadamer, en el ensayo de 1971 La pretensión de universalidad de la hermenéutica. Aquí encontramos esbozada una elaboración de teoría del lenguaje y de la comunicación que constituye la base de su “giro lingüístico” y que encontrará su culminación sistemática en la Teoría de la acción comunicativa de 1981. La “superación” de la hermenéutica es sugerida aquí en el recurso a la crítica de la ideología y al psicoanálisis como método de “desenmascaramiento” de aquello que está detrás del nivel puramente lingüístico y que da origen a la “comunicación distorsionada”: «Uno y otra [psicoanálisis y crítica de la ideología] tienen que ver con objetivaciones de la lengua de uso en la cual el sujeto que produce estas expresiones de vida no reconoce sus propias intenciones. Estas expresiones se pueden concebir como partes de comunicación sistemáticamente deformada» (Ib., p. 142). La “conciencia hermenéutica” está indefensa y es inadecuada ante casos de comunicación distorsionada o deformada (más en general, las ideologías), en cuanto su campo de aplicación «coincide con los confines de la comunicación normal de la lengua de uso» (Ib., p. 144), confines más allá de los cuales no puede pasar (recuérdese el círculo hermenéutico de Gadamer, el “diálogo que nosotros somos”, heredado de Heidegger).

La hermenéutica enseña que «no podemos penetrar detrás del papel del actor sobre el cual se opera la reflexión» (Ib.). Freud, en cambio, con el psicoanálisis nos enseña a penetrar allá detrás y a entender las razones de fondo de los distintos tipos de comunicación (intersubjetividad lingüística). Por más que, observa Habermas, «la metapsicología de Freud debería ser liberada de su automalentendido científico, antes de que pueda fructificar como parte de una metahermenéutica» (Ib., p. 159). El recurso al psicoanálisis “depurado” y a la crítica de la ideología, es decir, el recurso a una metahermenéutica o hermenéutica de lo profundo, nos pone en disposición de descubrir que «en la dogmática del contexto de la tradición es válida no sólo la objetividad del lenguaje en general, sino la represividad de una relación autoritaria, que deforma la intersubjetividad del entendimiento como tal y altera sistemáticamente la comunicación de la lengua de uso» (Ib., p. 162). Una metahermenéutica confronta la comunicación deformada con la posible y deseable comunicación

T

#### HABERMAS. DEFENSA DE LA RAZÓN CRÍTICA 901

no deformada, racionalmente adquirida en condiciones de libertad plena y consciente. Nos permite pasar de la ideología a la verdad, inspirándose en el «principio del discurso racional, según la cual la verdad estaría garantizada no sólo por aquel consenso que se hubiera alcanzado en las condiciones idealizadas de comunicación ilimitada y no autoritaria y pudiera ser afirmado en el tiempo» (Ib., p. 163). Hay aquí, ecos de las lecturas de Apel, Pierce, Mead, y también de los filósofos del lenguaje del área inglesa.

Aquí el tono de Habermas se vuelve elevado, en cuanto, en formas nuevas, está exponiendo sus ideales de emancipación y autoliberación, que en la formulación “lingüística” aparecen realizables con «la estructura de una convivencia en una comunicación de la cual esté ausente toda coacción». Su tesis es que «la verdad es la

particular coacción a un reco-nocimiento universal no coactivo; pero éste está ligado a una situación lingüística, es decir, a una forma de vida en la cual es posible un entendimiento universal no coactivo. Por lo tanto, la comprensión crítica del sentido debe pretender en sí misma la anticipación formal de la verdadera vida» (Ib.). La metahermenéutica, la crítica de la ideología, la individuación de las condiciones de la “verdadera vida”, de consenso de la verdad sin coacción, son las premisas de la acción social transformada-ra, ya que, escribe Habermas en sus conclusiones, «la clarificación que una comprensión radical opera es siempre política» (Ib., p. 167). Una vez más, pues, se defiende la primacía de la política y de la acción renovadora.

#### 1056. TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA.

Es aún bajo el estímulo del compromiso político, muy fuerte en toda la década de los sesenta en los cuales Habermas ve con preocupación como surgen en Alemania y en Occidente tendencias contrapuestas (neoconservadoras y neoanárquicas) coincidentes en el rechazo de las sociedades democráticas, que tiene lugar la elaboración de la obra más comprometida: Teoría de la acción comunicativa, de 1981. Es una obra de arquitectura compleja, de difícil lectura, de voluminosidad quizás excesiva (como han dicho competentes críticos). El objetivo principal es la formulación, en la línea de las elaboraciones anteriores, de una teoría orgánica de la racionalidad crítica y comunicativa. Una teoría basada todavía, aunque con términos y conceptos parcialmente nuevos, en la dialéctica entre acción instrumental y acción comunicativa, o, como dirá en el segundo volumen de la obra, entre sistemas y mundo de la vida. La obra es de gran complejidad, y el hilo conductor teórico es interrumpido por numerosos cortes histórico-teóricos que constituyen ver-

#### 902 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

daderos “diálogos” con interlocutores que en buena parte ya conocemos: ante todo Weber con su teoría de la racionalidad, luego aquellos que dan una primera respuesta, en el ámbito del marxismo occidental, a Weber, es decir, Lukács y Adorno; después los nuevos interlocutores que le permiten precisar el “cambio de paradigma” de la filosofía del sujeto a la del entendimiento intersubjetivo, es decir, Durkheim y Mead; después el máximo teórico de la sociología americana, T. Parson, que ayuda a aclarar las relaciones entre sistemas y mundo de la vida; finalmente, una especie de camino hacia atrás, de Parson a Weber y a Marx, para el alcance y el significado de la “revisión” del marxismo efectuada en el curso de la obra. Otros interlocutores, aunque de forma menos incisiva que los que hemos mencionado, también se hallan presentes (Winch y Wittgenstein, Austin y Searle, Piaget y Popper).

En cuanto al hilo conductor teórico, Habermas comienza ofreciendo un cuadro del concepto de racionalidad en su diversa y multidisciplinaria utilización; le añade el de la acción comunicativa (para el cual utiliza los autores y los temas del “giro lingüístico” y del paso de la sistemática a la pragmática), que distingue de la acción instrumental sacando a la luz la diferencia radical entre los dos tipos de racionalidad implicados en los dos tipos de acción; estos dos conceptos clave de la teoría se enriquecen luego con la temática de la dialéctica entre sistema (organización económica, aparato político-administrativo del estado y del poder) y mundos vitales o mundos de la vida, que representan el conjunto de valores que toda comunidad comparte de manera “inmediata” no reflexiva. El tema final de la obra se refiere a la particular situación de esta dialéctica entre sistema y mundos vitales en el mundo de hoy; una situación en la cual por primera vez el sistema interfiere, interviene, en el mundo de la vida, fuera de las necesidades directamente ligadas a la “reproducción material”. Éste

es, para Habermas, el problema no sólo teórico sino político, principal de nuestro tiempo, respecto al cual se examinan los intentos de lucha de los nuevos “movimientos” descindulados de los partidos políticos de las sociedades económicamente, culturalmente y socialmente avanzadas.

Expondremos el contenido general de la obra (trad. ital., Bolonia, 1986, con una utilísima introducción de G. E. Rusconi que constituye una guía indispensable a su lectura) teniendo presente la lúcida síntesis que ha ofrecido el propio Habermas en un importante coloquio de 1981 titulado *Dialéctica de la racionalización*.

Habermas afirma que la intuición central de su teoría, que abandona el paradigma del sujeto y propone uno intersubjetivo, es que «en la comunicación lingüística se encuentra incorporado un telos de entendimiento recíproci». Esta intuición la debe «a la recepción de la teoría del lenguaje, sea en su variante hermenéutica sea en la analítica, (o, como podría

### HABERMAS. DEFENSA DE LA RAZÓN CRÍTICA 903

decir: a una lectura de Humboldt aclarada por la filosofía analítica» (*Dialettica della razionalizzazione*, Milán, 1983, p. 227). en el cuadro de esta situación central los cuatro “motivos” teóricos principales de la obra se indican así: una teoría de la racionalidad (partiendo de Weber), una teoría de la acción comunicativa (utilizando la teoría de la interacción de Mead y algunas notas de Durkheim), una dialéctica de la racionalización social (con el problema clave de la reificación en las soluciones propuestas por Lukács y otros marxistas occidentales), y, en fin, un concepto de la sociedad que reunifique la teoría de los sistemas y la de la acción (con la dialéctica de sistema y mundos vitales).

Es el último punto, en la obra, el que más interesa a Habermas, y sobre el cual ha presentado las elaboraciones quizás más complejas. Por lo que se refiere a los otros puntos, retoma y desarrolla temas ya tratados en obras anteriores.

Para la teoría de la racionalidad, por ejemplo, insiste en que ha partido de Weber, que ha identificado es concepto con el de acción racional con vistas a un fin (Habermas lo llamará acción instrumental) y lo ha utilizado especialmente en la sociología de la religión para mostrar cómo de la “secularización”, o sea de la preeminencia de la “racionalidad”, han surgido los sistemas económicos y administrativos del estado moderno. Según Habermas, el límite de Weber ha sido haber “absolutizado” el concepto de racionalidad y no haber visto que el estado capitalístico moderno sofocaba «aquellos elementos que él mismo ha analizado bajo el topos de la “ética de la fraternidad”, es decir, aquellas visiones éticas – por ejemplo las radicales de los anabaptistas – que «solicitan las formas de organización comunicativa» (Ib., p. 242). Weber se ha limitado a la acción instrumental (el sistema, aparato económico administrativo) y no ha tomado en suficiente consideración la problemática de la acción comunicativa (el mundo de la vida).

En cuanto a la acción comunicativa, en la obra se analiza de un modo más articulado que en los escritos anteriores, con el auxilio tanto de teorías lingüístico-hermenéuticas como de teorías filosófico-sociológicas, y se analiza en las tres dimensiones principales: «la relación entre el sujeto cognoscente y un mundo de sucesos y de hechos; la relación entre el sujeto prácticamente agente e implicado en interacciones con otros y un mundo de la socialidad; y, en fin, la relación entre el sujeto pasivo y apasionado (en el sentido de Feuerbach) y su propia naturaleza interior, su subjetividad y la subjetividad de otros». A éstas (que recuerdan la teoría popperiana de los tres mundos) se debe añadir «el mundo de la vida, esto es, aquello que los participantes en la comunicación tienen cada vez a sus espaldas, a partir de lo cual

afrota los problemas de entendimiento» (Ib., p. 239).

En cuanto a la temática de la reificación, tan cara al marxismo occidental desde Lukács hasta Adorno, Habermas formula tesis que parecen, en

904 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

esta tradición, bastante heterodoxas, en el sentido de que no hace un juicio negativo del capitalismo, por cuanto se refiere a las conquistas políticas democráticas y a la riqueza producida en la esfera de la “reproducción material”. Es justo, observa Habermas, «dar al capitalismo aquello que es del capitalismo», es decir, aquello que el ha conseguido efectivamente gracias a su nivel de diferenciación y a su capacidad de control. Pero demos un golpe a nuestro corazón marxista: el capitalismo obtuvo resultados del todo positivos, por lo menos en el ámbito de la reproducción material, y los obtiene aún ahora». Tales resultados positivos se refieren, escribirá en otra parte del coloquio, también a las conquistas políticas democráticas. Es cierto que el coste ha sido «una enorme disipación de las formas de vida tradicionales», pero lo que realmente importa, para Habermas – y para el marxismo occidental – es otra cosa: hoy se asiste a «una indebida intervención del sistema [dinero y poder, o sea el estado capitalístico avanzado] en ámbitos que ya no son los de la reproducción material». Son los ámbitos, precisa y ejemplifica Habermas, de la tradición cultural, de la interacción social mediante valores y normas, de la socialización de las generaciones en aumento. «Cuando ahora en estos ámbitos penetran los medios de control dinero y poder, por ejemplo por vía de una redefinición consumista de las relaciones, de una burocratización de las condiciones de vida, entonces no sólo se arrollan tradiciones, sino que también se atacan los fundamentos de un mundo de la vida ya racionalizado; está en juego la reproducción simbólica del mundo de la vida» (Ib., p. 248).

Hemos llegado así al último “motivo” teórico de la acción comunicativa: la dialéctica entre sistema y mundos de la vida. Por cuanto se ha dicho resulta bastante clara la diferenciación conceptual y factual entre sistema y mundo de la vida: el primero tiene que ver con la acción instrumental, el segundo con la acción comunicativa; el primero es el estado son su aparato y su organización económica, el segundo es el conjunto de los valores que cada uno de nosotros, individualmente o comunitariamente, “vive” de modo inmediato, espontáneo y natural. Según Habermas, estado y sociedad, «dos caras de la misma moneda» en la perspectiva de la “modernización” y racionalización capitalísticas, «se han vuelto autónomos a través de aquellos medios de control que son el valor de cambio y el poder administrativo. Se han condensado en un conjunto monetario-administrativo, se han vuelto autónomos con respecto al mundo de la vida estructurado comunicativamente (con esfera privada y esfera pública) y han llegado a ser manifiestamente supercomplejos». Esta supercomplejidad del sistema hace que intervenga e interfiera en los mundos de la vida, que están «amenazados por una colonización interior» que pone en peligro la autonomía (Ib., p. 236).

Ahora, insiste Habermas precisando esta tesis que llega a sacar a la luz los graves límites del marxismo, «parece que los imperativos sistémicos

HABERMAS. DEFENSA DE LA RAZÓN CRÍTICA 905

cos intervienen en ámbitos de acción estructurados en un modo comunicativo. Se trata de las tareas de la producción cultural, de la integración social y de la socialización»; de problemas, pues, que poco tienen que ver con los “clásicos” del marxismo (explotación, reificación, conflictos de clase). Hoy, precisa Habermas a continuación, «los imperativos de la economía y de la administración, transmitidos a través del dinero y del poder [o sea, los imperativos del sistema], penetran en ámbitos



[los mundos de la vida] que de un modo u otro van hacia la ruina si se los separa de la acción orientada hacia el entendimiento y se los transfiere a estas interacciones controladas por los media. Se trata de procesos que no se adaptan ya al esquema del análisis de clase» (Ib., p. 243). Dirá, en fin, más adelante: «Marx no pudo distinguir suficientemente entre mundos de la vida tradicionales, que son desgastados por los procesos de la modernización capitalística, y una diferenciación estructural de las formas de vida que hoy están amenazadas en su infraestructura comunicativa» (Ib., p. 255).

El conflicto principal de nuestro tiempo, en las sociedades capitalísticas avanzadas y democráticas, no es pues un conflicto de clases, sino un conflicto derivado del proceso del “sistema” en relación con los “mundos de la vida”. Frente a este conflicto no son utilizables las teorías arraigadas en el viejo marxismo, en cuanto no consiguen captar este fundamental elemento de novedad respecto a la tradicional interpretación basada en la lucha de clases. Pero tampoco son utilizables las recientes teorías, post-modernas y anti-modernas, que rechazan en bloque «la herencia del racionalismo occidental», en sus ascendencias humanísticas e iluminísticas, dirigiéndose a un imaginario pasado nostálgicamente revivido o proponiendo sociedades irrealizables sin diferenciaciones sociales internas (neoconservadurismo por una parte, neanarquismo por otra). Habermas mira con confianza, en cambio, los diversos tipos de movimientos que luchan en defensa de los mundos de la vida, para enriquecerlos y mantenerlos “autónomos” respecto a las amenazas de “colonización” levantadas continuamente por el “sistema”.

Habermas no propone programas políticos específicos, en una obra nacida por motivaciones políticas, como repetidamente él mismo afirma, sino que se detiene en el ámbito teórico. Si acaso propone una “revisión” y adecuación del marxismo respecto a los problemas y a los conflictos de nuestro tiempo, que no son los del tiempo de Marx y de los más cercanos sucesores del marxismo occidental. Su propuesta teórica – que tiene obviamente consecuencias en el plano político – se contra-pone abiertamente, en cambio, a las de los teóricos del post-moderno, respecto a los cuales defenderá la herencia del racionalismo occidental (que hay que corregir, pero no desechar) : una defensa que, como veremos ahora, fundamentará sobre la tesis del “cambio de paradigma” (de

906 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

la filosofía del sujeto a la filosofía de la intersubjetividad comunicativa), un cambio realizado, según Habermas, en su obra de 1981.

#### 1057. MODERNO Y POST-MODERNO.

La crítica de los teóricos del post-moderno y del anti-moderno ha estado presente a menudo en los escritos de Habermas de los años setenta y ochenta. La creciente difusión de tales posiciones, con trasfondo político bastante evidente, empuja a Habermas, a principios de los años ochenta, a un examen teórico total, casi como complemento e integración de la Teoría de la acción comunicativa, de toda la temática del moderno y del post-moderno. la obra que recoge sus trabajos a este propósito es: Discurso filosófico de la modernidad, de 1985, que recoge una serie de lecciones dictadas en París, uno de los lugares de mayor presencia y difusión de las temáticas post-modernas (continuación de Nietzsche y Heidegger en Bataille, Foucault, Derrida y Lyotard).

Como es propio de su estilo filosófico, Habermas se empeña teóricamente en reconducir a las raíces “clásicas” de la filosofía moderna dicha compleja temática.

Las raíces son individuadas en Hegel, en el cual, según Habermas, se llega a formar con plenitud y madurez el concepto de la modernidad: un concepto ligado a las reflexiones filosóficas sobre tres hechos fundamentales de la modernidad (nuevo mundo, Renacimiento, Reforma) que llevan a la aparición de la temática de la autonomía del sujeto y de la razón (del mito, de la religión, de la autoridad exterior), y por lo tanto al Iluminismo como resultado global de la “edad nueva” o “edad moderna”. Según Habermas, los rasgos que caracterizan filosóficamente la edad moderna están ya presentes en la línea que va de Descartes a Kant, pero sólo con Hegel se tiene una conciencia histórico-filosófica “madura” de los mismos.

Hegel no sólo es consciente en un modo maduro del “hecho” de que la modernidad ha desembocado en el Iluminismo y en la autonomía de la subjetividad; también es consciente del “problema” de la modernidad. El problema es que la subjetividad moderna, habiéndose liberado de la religión, que anteriormente constituía el medio principal de unión entre individuos, «no es lo bastante eficaz para regenerar la potencia religiosa de la unificación en el medium de la razón». El predominio de la subjetividad y de la razón ha llevado no a una nueva unión más avanzada que la garantizada por la religión, sino a la escisión (son típicas las consiguientes a la Revolución Francesa) que la razón iluminística no consigue superar: «El descrédito de la religión conduce a una escisión entre fe y saber que el Iluminismo no puede superar con sus propias fuerzas» (Discurso filosófico de la modernidad, Roma-Bari, 1987, p. 21).

HABERMAS. DEFENSA DE LA RAZÓN CRÍTICA 907

¿Cómo intenta Hegel resolver este problema, el de indicar las vías de la superación de la escisión? Habermas indica dos momentos y dos soluciones diferentes, en el itinerario filosófico de Hegel, sobre lo que considera el problema principal y básico de su filosofía.

Un primer momento, el de los escritos juveniles anteriores al período de Jena, es aquel en el cual Hegel busca una vía de superación de la escisión, según Habermas, rechazando sea la religión “ortodoxa” y “positiva”, que había dominado hasta la llegada de la razón iluminística, sea esta misma razón: la solución, en el principal de los escritos juveniles, El espíritu del cristianismo y su destino, se señalaba en un cristianismo originario en el cual el “amor”, la “vida”, habían representado el medio y las condiciones de la unión intersubjetiva. Pero Hegel se da cuenta enseguida de lo irrealizable de tal solución, basada, por otra parte, en una idealización del cristianismo primitivo.

El segundo momento, aquel que con el período de Jena lleva a la Fenomenología del espíritu y a la filosofía definitiva de Hegel, se encamina, en cambio, a buscar la vía de superación de la escisión, que se refiere «tanto a la razón misma como al “entero sistema de las relaciones de vida”» (Ib., p. 21), en la razón iluminística misma, en una “dialéctica” inmanente al mismo principio del Iluminismo. Hegel considera haber individuado en el Absoluto la vía de superación de la escisión. Habermas considera que Hegel con esta solución se ha “atrapado” en un dilema del cual no puede salir: «Con este concepto del Absoluto, Hegel vuelve a caer en las intuiciones de su juventud: él piensa la superación de la subjetividad dentro de los límites de la filosofía del sujeto. De ahí resulta el dilema que al final él debe contestar a la autocomprensión de la modernidad la posibilidad de someter a una crítica la modernidad misma» (Ib., p. 23). Él quiere ir más allá del Iluminismo, pero está atrapado en la “dialéctica” de la filosofía del sujeto

¿Hay otra vía posible, para Hegel? Habermas considera que sí, y piensa que haber descartado esta vía ha llevado a Hegel – y a sus sucesores – al dilema mencionado. Es

la vía que había llevado, según Habermas, a la teoría de la comunicación. Hegel, en efecto, habría podido conservar las intuiciones de su período juvenil (el amor, la vida), filtrándolas en la reflexión filosófica en lugar de idealizarlas o abandonarlas. Recurrir, en el período juvenil, al poder de la intersubjetividad (amor, vida), habría podido y debido empujarlo a continuar en esta tendencia de su pensamiento, la cual “habría podido llevar a una continuación y transformación del concepto de reflexión [la razón autónoma del Iluminismo], desarrollado en la filosofía del sujeto, en el sentido de una teoría de la comunicación. Hegel no se encaminó por esta vía» (Ib., ps. 31-32). Y era la vía, tan eficazmente percibida en aquellos escritos juveniles, «para explicar la totalidad ética como una razón comunicativa incorporada en !

## 908 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

contextos de vida intersubjetivos» (Ib., p. 42). Hegel habría ahorrado a Habermas, si hubiera recorrido aquella vía, el complejo itinerario filosófico y político que desemboca en la teoría de la comunicación intersubjetiva, que “supera” y substituye la anterior filosofía del sujeto. Después de Hegel, sus inmediatos seguidores intentaron también indicar las vías de superación de la escisión producida por el Iluminismo y por las relaciones económicas y sociales, y también por las ideas por él favorecidas. La izquierda hegeliana propone en sus aspectos más avanzados una filosofía de la praxis, la derecha propone una interpretación del sistema que vuelva a dar fuerza y un puesto a la religión tradicional. También estas posiciones teóricas – y prácticas – fallan como había fallado Hegel, por cuanto no consiguen ir más allá de la filosofía del sujeto, más allá de la dialéctica anterior al Iluminismo: «La razón había sido concebida antes como autoconocimiento reconciliante [Hegel], después como apropiación liberadora [izquierda hegeliana], y finalmente como memoria resarcidora [derecha hegeliana] a fin de que pudiera presentarse como un equivalente del poder unificador de la religión y superar con sus propias fuerzas propulsoras las escisiones de la modernidad. Este intento de adaptar el concepto de razón al programa de un Iluminismo en sí mismo dialéctico ha fracasado tres veces» (Ib., p. 88).

Llegados a este punto aparece en escena Nietzsche, “plataforma giratoria”, como escribe eficazmente Habermas, para los futuros teóricos del post-moderno. ¿Qué hace Nietzsche en esta situación? «Nietzsche no tenía otra elección que someter una vez más la razón centrada en el sujeto a una crítica inmanente – o bien abandonar el programa. Nietzsche se decide por la segunda alternativa – renuncia a una revisión renovada del concepto de razón y abandona la dialéctica al Iluminismo» (Ib.).

Nietzsche es la plataforma giratoria para los post-modernos, porque busca alternativas a la razón iluminista y las señala en el mito (Dionisos), en el arte, en la voluntad de poder, en el nihilismo, pero oscilando al final entre dos estrategias, según Habermas. Esta “oscilación” le hace pertenecer aún a la filosofía del sujeto, de la cual no consiguen salir tampoco sus sucesores teóricos del post-moderno. Esta es la oscilación: «Por un lado Nietzsche nos sugiere la posibilidad de una consideración artística del mundo, realizada con medios científicos, pero con una actitud antimetafísica, antirromántica, pesimista y escéptica. Una ciencia histó-

rica de este tipo, al servicio de la filosofía de la voluntad de poder [filosofía subjetivística], debe poder escapar de la ilusión de la fe en la verdad. Pero entonces se debería poder presuponer la validez de esta filosofía. Por esto Nietzsche debe afirmar, por otro lado, la posibilidad de una crítica de la metafísica, que resuma las raíces del pensamiento metafísico, pero sin renunciar a sí misma como filosofía. Él proclama que Dionisos es un

HABERMAS. DEFENSA DE LA RAZÓN CRÍTICA 909

filósofo, y se considera a sí mismo como el último discípulo e iniciado de este dios filosofante» (Ib., p. 100).

La crítica de Nietzsche a la modernidad ha sido continuada en el siglo XX por los teóricos del post-moderno, según Habermas, a lo largo de ambas vías: «El científico escéptico, que querría desvelar la perversión de la voluntad de poder, la revelación de las fuerzas reactivas y el origen de la razón centrada en el sujeto con métodos antropológicos, psico-lógicos e históricos, encuentra seguidores en Bataille, Lacan y Foucault; el criterio iniciado por la metafísica, que recurre a un saber particular y busca el origen de la filosofía del sujeto dentro de sus inicios presocráticos, en Heidegger y Derrida» (Ib.).

Habermas dedica a cada uno de los pensadores mencionados (excepto Lacan) y además a Horkheimer y Adorno, lecciones analíticas y muy iluminadoras, de las cuales surge la conclusión general de que todos estos intentos de “salir” de la filosofía del sujeto han fracasado como también habían fracasado los anteriores a Nietzsche. Habermas contraponen, a estos intentos, en la lección en la cual expone su teoría, “otra vía de salida de la filosofía del sujeto”: la razón comunicativa contra la razón sujetocéntrica. Él parte de la constatación de que ya se ha agotado el “paradigma” de la conciencia, de la razón, del sujeto, entendidos al modo que hemos heredado del Iluminismo: «el paradigma del conocimiento del sujeto debe ser substituido por el paradigma del entendimiento entre sujetos capaces de hablar y de actuar» (Ib., p. 298).

Habermas retoma aquí los temas de fondo de su Teoría de la acción comunicativa que constituye, en efecto, la alternativa total a los teóricos del post-moderno y que ayuda a afrontar los problemas de la modernidad sin abandonar la herencia preciosa del Iluminismo. Hablar de razón comunicativa, en efecto, aún sigue significando hablar de razón. Habermas rechaza la crítica radical de la razón común a los teóricos del post-moderno. La razón puede y debe ser salvada, “fundándola” no ya sobre el sujeto sino sobre la intersubjetividad comunicativa y sobre el entendimiento interpersonal que deriva de ella (comunicación que tiene lugar no sólo en el lenguaje sino también en las acciones). El acento sobre este cambio de paradigma le permite desarrollar también el discurso sobre los “mundos de la vida”, estructurados comunicativamente y finalizados en tres funciones fundamentales: «la prosecución de tradiciones culturales, la integración de grupos a través de normas y valores y la socialización de generaciones que se suceden» (Ib., ps. 301-02). La razón comunicativa, por lo tanto, desemboca en tareas prácticas. Con ella, subraya Habermas, «no resurge el purismo de la razón pura» (Ib., p. 303), si no que se afirma la voluntad de compromiso práctico en resolver no individualísticamente los problemas de nuestra modernidad.

910 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA  
BIBLIOGRAFÍA

1052-1057. Sobre Habermas la monografía más importante es aquella de Th. MacCarthy, *The Critical Theory of J. Habermas*, Cambridge, Mass., 1978; Importantes colecciones de ensayos críticos, con replicas de Habermas, son aquellos

dirigidos por J. Thompson y D. Held, *J. Habermas: Critical Debates*, Cambridge, Mass., 1982; y de R. Bernstein, *Habermas and Modernity*, Cambridge, Mass., 1985; Importantes ensayos críticos sobre Habermas también en la colección de escritos de y sobre Habermas dirigida por E. Agazzi, *Dialettica della razionalizzazione*, Milan, 1983. La conexión entre Habermas y la Escuela de Frankfurt es estudiada en D. Held, *Introduction to Critical Theory*, Berkeley, 1980; la conexión con la corriente de la hermenéutica en J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, Londres, 1980; como también en R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Oxford, 1983; Id., *Philosophical Profiles*, Oxford, 1986; al igual que en G. Warnke, *Gadamer*, Oxford, 1987. Conectado con el más amplio panorama de la filosofía alemana de la segunda post-guerra, el pensamiento de Habermas está presente en R. Bubner, *Modern German Philosophy*, Cambridge, 1981; Sobre los últimos desarrollos del pensamiento de Habermas: D. Ingram, *Habermas and the Dialectic of Reason*, Nueva York, 1988. Para ulteriores indicaciones, directas o indirectas, sobre Habermas y sus relaciones con la Escuela de Frankfurt, con Gadamer, Apel y la reciente filosofía práctica alemana: G. E. Rusconi, *La teoría crítica della società*, Bolonia, 1968 y 1970; F. Volpi, *Introduzione al vol. revisado de C. Groszer, I filosofi tedeschi contemporanei*, Roma, 1980; Id., *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, en C. Pacchiani (a cargo de), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme, 1980; Id., *L'Aberrmas*, en «Belfagor», 2, 1983; S. Maffettone, *Critica e analisi. Saggio sulla filosofia di Habermas*, Nápoles, 1980; E. Agazzi (a cargo de), *Critica e analisi. Saggi sulla filosofia di J. Habermas*, Palermo, 1983; M. Protti, *L'itinerario critico. Tre studi su J. Habermas*, Milán, 1984; Id., (a cargo de), *Dopo la scuola di Francoforte*, Milán, 1984 (con útil bibliografía); AA.VV., dos fascículos monográficos de la revista <

## CAPITULO XI

### DERRIDA. DECONSTRUCCIÓN Y POST-FILOSOFÍA de Franco Restaino

#### 1058. DERRIDA: UNA APROXIMACIÓN POST-MODERNA.

Jacques Derrida (1930) se encuentra entre los más conocidos pero también entre los más discutidos y controvertidos pensadores de los últimos decenios. Perteneciente a la generación que aparece en la escena filosófica alrededor de 1960 (la generación de Foucault, Lyotard, Habermas, Rorty), tiene en común con estos contemporáneos algunas problemáticas cruciales, pero se separa de ellos con propuestas radicalmente innovadoras que han puesto en discusión su pertenencia a la antigua sociedad de los «filósofos». En los últimos años solamente Rorty, entre los pensadores importantes de su generación, ha acogido con gran simpatía algunas tesis de fondo (si así se pueden definir) de sus reflexiones.

Las problemáticas comunes, a las que aludíamos, se refieren a una actitud crítica frente a la herencia filosófica occidental, considerada en sus líneas generales y caracterizada de una manera diferente por cada uno de estos pensadores. Se trata de los problemas, para resumirlos en una frase sumaria, del moderno y del post-moderno, de la mayor o menor presencia de razones que consientan y legitimen la «continuidad» con la tradición filosófica. Derrida, en el debate de estos decenios, se ha alineado abiertamente, y con las posiciones más radicalmente «destructivas» y en cualquier caso de gran originalidad, con aquellos que afirman la necesidad de ir «más allá» de aquella tradición. Él, con Foucault, Lyotard y Rorty, se encuentra entre los más asiduos «teóricos» (aunque Derrida no aceptaría esta definición) del post-moderno, y por lo tanto, por ejemplo, entre los más criticados (junto con Heidegger y

a sus contem-poráneos mencionados) por Habermas, teórico del «moderno», que los califica a todos como neo-nietzscheanos en su obra de 1985 *Discurso filosófico de la modernidad*.

Derrida es hoy el más influyente internacionalmente de los teóricos del post-moderno. A diferencia de los otros, su influencia, desde el período de los años sesenta, no se ha referido solamente a los ámbitos filosóficos sino que se ha extendido en modo excepcional a los ambientes de crítica literaria, sobre todo en el área americana. Es a una conferencia pronunciada en la Johns Hopkins University, en 1966, (La estructura del signo y el juego en el discurso de la ciencia humana) donde se hace remontar el inicio de su éxito internacional y el giro «deconstruccionista» de la crítica literaria americana más avanzada. Hoy él es mucho más estudiado en aquella zona que en su propio país.

Formado en la inmediata postguerra, en una tradición filosófica dominada por el influjo de las tres H (Hegel, Husserl, Heidegger), como escribe un agudo estudioso de las recientes tendencias filosóficas francesas (V. Descombes), sufre inicialmente el influjo de Sartre, del que, sin embargo, se aleja muy pronto para afrontar con profundidad el estudio de Husserl. Sobre Husserl versa su primera publicación importante, la *Introducción a la edición de escritos husserlianos sobre el origen de la geometría*, de 1962.

En los años inmediatamente posteriores lleva a cabo una serie de «diálogos» y de «revisiones», con Husserl, pero también con Rousseau, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Freud, Foucault, Lévi-Strauss, el estructuralismo y la lingüística saussureana. El resultado de dichos encuentros críticos filosóficos está representado por las tres obras publicadas en 1971 que «lanzan» a la opinión pública – no sólo filosófica – al nuevo pensador post-estructuralista que, junto al Foucault ya conocido desde algunos años atrás, renueva profundamente el panorama filosófico francés: las obras son: *La voz e il fenómeno*, sobre Husserl (trad. ital., Milán, 1967), *Scrittura e differenza*, colección de ensayos sobre varios autores (trad. ital., Turín, 1971), y *Della grammatologia*, la obra más orgánica, que parte de problemas de lingüística y de la filosofía del lenguaje de Rousseau (trad. ital., Milán, 1969).

Además de pasar cuentas con la tradición occidental, en aquellos mismos años, Derrida pasaba cuentas, pero con actitudes menos críticas e incluso obteniendo profundas inspiraciones para sus peculiares propuestas «deconstructivas», con la tradición hebraica, de la cual es igualmente heredero, al haber nacido cerca de Argel en el seno de una familia judía. En particular los nombres de los autores más cercanos y que están ampliamente presentes en los ensayos recogidos en *Escritura y diferencia*, son E. Jabes y E. Lévinas.

Los años inmediatamente siguientes están dedicados a precisar y organizar sus propuestas y sus «estrategias» en ensayos y «coloquios» que se encuentran entre los más ampliamente conocidos y estudiados. Aparecidos en diferentes revistas, están recogidos en otros tres volúmenes publicados en 1972: *La dissémination* (contiene además del ensayo que da título al libro, el muy famoso *La pharmacie de Platon*); *Marges de la philosophie* (contiene, entre otros, los muy importantes y conocidísimos ensayos como son *La différence* y *La mythologie blanche*), y *Positions* (coloquios de 1967 a 1971, de gran utilidad por la claridad con la que las típicas tesis derridianas resultan formuladas, a diferencia de mu-

**DERRIDA, DECONSTRUCCIÓN Y POST-FILOSOFÍA 913**

chos otros ensayos; la trad. ital., Milán, 1975, contiene también un coloquio de

1972).

Los años setenta y ochenta ven producirse una actividad publicística muy rica, difundida en revistas francesas, americanas y de otros países. Las publicaciones más significativas del período son *Glas* (campanadas a muerto) de 1974, *Eperons: les styles de Nietzsche* de 1978, *La carte pos-tale. De socrates a Freud. et au-dela* de 1980, *Otobiographies. L'enseig-nement de Nietzsche et la politique du nom* prope de 1984. De gran inte-rés y utilidad, por el gran número de consideraciones y de noticias autobiográficas que contiene, es el ensayo *The Time of a thesis: Punc-tuations* aparecido en 1983 en el volumen colectivo *Philosophy in Fran-ce Today* (a cargo de A. Montefiore, Cambridge, 1983).

El estilo de escritura de Derrida, ya complejo y deliberadamente tor-tuoso en los escritos de los años sesenta, ha ido «complicándose» cada vez más. Está caracterizado por el rechazo a una andadura discursiva ordinaria, por el recurso frecuentísimo a los juegos de palabras (Derrida protesta: «No son juegos de palabras. Los juegos de palabras no me han interesado nunca. Más bien son fuegos de palabras: consumir los signos hasta las cenizas, pero sobre todo y con mayor violencia, a través de un brío dislocado, dislocar la unidad verbal, la integridad de la voz, que-brar o romper la superficie “tranquila” de las palabras, sometiendo su cuerpo a una ceremonia gimnástica [...] al mismo tiempo alegre, irreligi-osa y cruel», en un coloquio de 1972, en *Posizioni*, cit., p. 141).

Que hay «crueldad» no sólo hacia las palabras sino también hacia el lector «plasmado por la escuela», Derrida lo confiesa abiertamente en el mismo coloquio, cuando describe el tipo de trabajo documentado por sus escritos tan «ilegibles»: «Un trabajo de este tipo, que es aquel en el cual estoy más comprometido, es calculado lo más posible para escapar a la conciencia cursiva y discursiva del lector plasmado por la escuela» (Ib., p. 139). También el lector, pues, está sometido a aquella «gimna-sia» «alegre, irreligiosa y cruel», si quiere intentar comprender los tex-tos del discurso derridiano.

Por esta razón, se trata de textos no sólo difícilmente accesibles y com-prensibles, sino que además no son en absoluto resumibles. En el ensayo autobiográfico de 1983 Derrida motiva y justifica esta característica casi única de sus escritos sosteniendo que quieren ser algo radicalmente dis-tinto y alternativo respecto a las «tesis» de doctorado y, en general, a los ensayos de tipo científico-académico que se practican en la universi-dad. «La estructura de la «universitas» tiene una vinculación esencial con el sistema onto-enciclopédico, ontológico y logocéntrico» que ha sido el objetivo constante de su trabajo crítico y “deconstructivo” (*Philosophy in France Today*, cit., p. 43, y 42 para un específico rechazo motivado del sistema de las «tesis»).

1

## 914 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Puesto que, con todo, alguna vez Derrida olvida la «crueldad» de la que hemos hablado, un intento de formular una exposición de sus prin-cipales ideas o propuestas de trabajo (así es como preferiría llamarlos) es posible hacerlo.

### 1059. MÁS ALLÁ DE LA METAFÍSICA «LOGOCÉNTRICA» DE LA PRESENCIA.

«Aquello que quiero subrayar es solamente que el paso más allá de la filosofía no consiste en girar la página de la filosofía (lo cual equivale casi siempre al mal filosofar) sino en seguir leyendo a los filósofos en un cierto modo» (*La scrittura e la*

differenza, cit., p. 370). Este pasaje, extraído de la conferencia ya clásica y ya citada de 1966, podría quizás condensar la actitud más general de Derrida en relación con la tradición filosófica, que encuentra su expresión más plena en la «relectura» llevada a cabo en la Carte postale de la conocida relación Sócrates-Platón: en esta importante obra de 1980, en efecto, utilizando una miniatura medieval encontrada en Oxford, Derrida muestra cómo la relación se ha invertido, en el sentido de que Platón habla, mientras que Sócrates escribe.

La relación Sócrates-Platón había sido la base de uno de los ensayos más conocidos de Derrida, *La pharmacie de Platon* de 1968, en la cual, de una manera más cuidada y orgánica, además de filosóficamente muy férrea, se había propuesto la tesis del logocentrismo o metafísica de la presencia como hilo conductor de toda la tradición filosófica occidental. Es éste un ensayo también “pirotécnico” (fuego de palabras), en el cual el escrúpulo filosófico está entretejido de una zarabanda de metáforas y ecos de un diálogo a otro de Platón. El interés principal está, de todos modos, dedicado al Fedro y en particular a su parte final, en la cual Sócrates cuenta el famoso mito del rey egipcio Thamus que, frente a la oferta de la escritura por parte del dios Theuth, después de una madura reflexión decide rechazar la oferta en cuanto la escritura es algo muy inferior y negativo en comparación con la palabra.

Este mito, cuyo significado se retoma de forma recurrente en otros escritos, explica, según Derrida, el carácter fundamental de toda la filosofía occidental, de Platón en adelante: aquello que hace que esta filosofía se defina como logocentrismo o metafísica de la presencia. En efecto, ¿cuál es el contenido explícito, además de su significado, del mito? Afirma, esencialmente, que la palabra es presencia, mientras que la escritura es ausencia, negación de la presencia. Es decir, en el discurso hablado el alma tiene “presente” de modo inmediato la verdad; en el texto escrito estamediatez no existe. En el hablar el alma se expresa directamente, está «presente»; en el texto escrito ya no está, y éste vive una vida

DERRIDA, DECONSTRUCCIÓN Y POST-FILOSOFÍA 915

propia, de «huérfano», separado de quien le ha dado origen (Derrida a veces habla de «parricidio» efectuado por el texto escrito en relación con el que le ha dado origen). Todo el mal, lo negativo, se asigna «a la escritura, que Platón definía como un huérfano o un bastardo, oponiéndola a la palabra (parole) hijo legítimo y bien nacido del “padre del logos” (Posizioni, cit., p. 50).

Humillación de la escritura, preeminencia de la palabra, han sido según Derrida los caracteres fundamentales de la filosofía occidental hasta hoy; de aquí la definición de ésta como «logocentrismo». En un coloquio del mismo año 1968, de un modo más claro que en el ensayo, escribirá ilustrando las características del logocentrismo o metafísica de la presencia: «La phoné es la substancia significativa que se da a la conciencia como últimamente unida al pensamiento del concepto significado. Desde este punto de vista, la voz es la conciencia misma. Cuando hablo, no sólo tengo conciencia de estar presente en aquello que pienso, sino también de mantener lo más adherido posible a mi pensamiento o al “concepto” un significativo que no se da en el mundo, que yo entiendo (entends) en el momento mismo en el cual lo emito, y que parece depender de mi pura y libera espontaneidad, sin exigir el uso de ningún instrumento, de ningún accesorio, de ninguna fuerza tomada en el mundo [...], esta experiencia es un engaño, pero un engaño sobre cuya necesidad se ha organizado toda una estructura, o toda una época; y sobre el terreno de dicha época se ha constituido una semiología cuyos conceptos y presupuestos fundamentales se pueden hallar desde Platón a Husserl, pasando por Aristóteles, Rousseau, Hegel, etc.» (Posizioni, cit., p. 59).



La tradición logocéntrica, para Derrida, es aquella aún dominante en nuestros días. Esta tradición ha sido nuevamente recorrida, o “repeti-da”, de un modo más o menos crítico, por los filósofos más significati-vos de nuestro tiempo. En el importante ensayo sobre Lévinas de 1964, *Violencia y metafísica* dirá: «Recientemente y después de Hegel, en su inmensa sombra, las dos grandes voces que nos han sugerido esta repeti-ción total, que nos han vuelto a llamar a ella, que la han reconocido como la primera necesidad filosófica, son, sin ninguna duda, las de Husserl y de Heidegger» (*La struttura e la differenza*, cit., p. 101). Voces a las cuales se había acercado, antes que Derrida, Lévinas, el cual en un pri-mer momento había estado próximo a Husserl, luego lo había criticado inspirándose en Heidegger, y finalmente había abandonado también a este último construyendo una filosofía de la absoluta alteridad que in-tentaba salir de las vías obligadas (por Lévinas) del helenismo (tradición filosófica occidental) y del hebraísmo (tradición a la que pertenecía Lé-vinas). Derrida mira con simpatía el intento de Lévinas de salir de la metafí-sica de la-presencia, así como a otros intentos, no estrictamente filosófi-  
Í

## 916 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

cos (el de Lévinas tampoco lo era), en este sentido (ya hemos menciona-do al escritor E. Jabés, y se le pueden añadir los nombres de G. Bataille y A. Artaud, a los cuales Derrida dedica importantes ensayos).

Volviendo al terreno propiamente filosófico, Derrida reconoce que los intentos más avanzados en esta dirección han sido, antes del suyo, los de Nietzsche, Freud y Heidegger, a los cuales asocia, con motivacio-nes diversas, al más reciente Foucault. En la ya mencionada conferencia de 1966, por ejemplo, indica como formulaciones más radicales de críti-ca a la metafísica de la presencia «la crítica nietzschiana de la metafísi-ca, de los conceptos de ser y verdad que son substituidos por los concep-tos de juego, de interpretación y de signo (de signo sin verdad presente), la crítica freudiana a la presencia en sí, o sea de la conciencia, del sujeto, de la identidad en sí, de la proximidad o de la propiedad en sí; y, más radicalmente, la destrucción heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, de la determmación del ser como presencia» (Ib., p. 361).

Todos estos intentos – incluido el de Foucault, que enseguida vere-mos, y cualquier otro – sin embargo, según Derrida, están destinados inevitablemente al fracaso, porque se sitúan, más allá de las intenciones de quien los realiza, siempre «en el interior» de la metafísica que quieren criticar, destruir, ir más allá. Estos intentos y todos sus análogos «están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es único y expresa la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: no tiene ningún sentido no servirse de con-ceptos de la metafísica para hacer caer la metafísica; nosotros no dispo-nemos de ningún lenguaje – de ninguna sintaxis y de ningún léxico – que sea extraño a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposi-ción destructora que no haya debido insinuarse ya en la forma, en la ló-gica y en los postulados implícitos a aquello mismo que ella quisiera con-testar» (Ib., p. 362).

Nietzsche, Freud, Heidegger, por lo tanto, han permanecido, a pesar de sus intenciones, en el interior de conceptos heredados de la metafísica que querían destruir. Esto es – observa Derrida agudamente – lo que entonces permite a aquellos destructores destruirse recíprocamente, por ejemplo a Heidegger el considerar a Nietzsche, con lucidez y rigor pare-jos a la mala fe y a la incomprensión, como el último metafísico, el últi-mo “platónico”. Se podría repetir la operación a propósito

del propio Heidegger, de Freud o de otros. No hay operación más frecuente en el día de hoy» (Ib., p. 363). Derrida volverá frecuentemente, en ensayos y coloquios, sobre el tema del carácter aún metafísico (y de metafísica de la presencia) del pensamiento de Nietzsche y sobre todo de Heidegger, con respecto al cual por otro lado reconoce una gran deuda («Ninguno de mis intentos habrían sido posibles sin la apertura de las preguntas heideggerianas», en *Posizioni*, cit., p. 48).

DERRIDA, DECONSTRUCCIÓN Y POST-FILOSOFÍA 917

En cuanto a Foucault, el otro gran post-estructuralista respecto al cual Derrida, algunos años más joven, reconoce su deuda, también intenta realizar una tarea imposible, casi «loca», cuando trata de salir, en la *Historia de la locura* de 1961, su primera gran obra, de la metafísica racionalista occidental. Éste es el juicio fuertemente motivado de Derrida en el ensayo de 1964 *Cogito e storia della follia* (al cual Foucault responderá contundentemente en la segunda edición de la obra). Queriendo re-tomar la palabra a la locura en sí misma, dejando a un lado las disciplinas que hasta ahora han hablado de ella o han hablado en su nombre (de la psiquiatría a la filosofía en general, con particular referencia a cruciales pasajes cartesianos), Foucault emprende un proyecto «loco» y absolutamente impracticable. La razón, en efecto, ha «capturado» y «objetivado» la locura, exiliándola a la «región» de la enfermedad; nosotros estamos ya inevitablemente «dentro» del lenguaje construido por la razón al producir dicho exilio y «no es posible desvincularse totalmente de la totalidad del lenguaje que habría producido el exilio de la locura» (*La scrittura e la differenza*, cit., p. 45). No es posible dejar de lado esta herencia racionalista: «La revolución contra la razón – escribe Derrida agudamente pero también un poco irreverentemente frente a Foucault – sólo puede hacerse en ella, según una dimensión hegeliana que, por lo que a mí se refiere, he apreciado mucho en el libro de Foucault, a pesar de la ausencia de una referencia precisa a Hegel. No pudiendo operar, desde el momento en que se declara, excepto en el interior de la razón, la revolución contra la razón siempre tiene la dimensión limitada de aquello que se llama, en el lenguaje del ministro del interior, una agitación» (Ib., p. 46).

Si hasta ahora los intentos de salir de la metafísica racionalista occidental basada en la preeminencia del logos y de la presencia han fracasado, ¿es posible iniciar otro? Es decir, ¿es posible salir de la metafísica de la presencia con formas que no «repitan» las precedentes, que no se resuelvan en una interior revolución-agitación, contra la metafísica y la razón, que está necesariamente «dentro» de la metafísica y la razón? Éste es el problema de fondo al que Derrida se enfrenta después de haber quemado todos los puentes a sus espaldas: el problema de pasar de la filosofía (metafísica occidental como habían bien visto Hegel, Nietzsche, Heidegger y Lévinas) a la post-filosofía; de ir más allá de la filosofía, como escribe en el pasaje citado al principio de este párrafo, no «girando la página de la filosofía» sino leyendo a los filósofos «de una cierta manera».

Derrida es bien consciente de las dificultades de esta tarea, pero la afronta corriendo voluntariamente los riesgos conexos a la presentación de un «cierto modo» que resulta, también en el plano lingüístico y léxico, radicalmente diferente de los intentos que lo han precedido, y apa-

918 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

rece en muchos de sus escritos como una parodia «pirotécnica» de los filósofos presentes y pasados.

1060. NO LIBROS, SINO TEXTOS  
(«IL N'Y A PAS DE HORS-TEXTE»). EL CASO ROUSSEAU.

El intento de Derrida llevará a «ciertos modos» de lectura de textos de autores, no a teorizaciones o a propuestas de «avances» o «superaciones» en relación con las filosofías del pasado. Ambas serán, más que propuestas teóricas (Derrida rechaza cualquier intento de interpretar de este modo sus «posiciones»), estrategias de trabajo, de lectura, de textos. Estrategias a las cuales se asociarán nombres que han llegado a ser muy difundidos en ámbitos filosóficos y de crítica literaria: deconstrucción, diferencia, deseminación, etc.

Derrida huirá, generalmente, de dar definiciones en el sentido tradicional de tales estrategias, y cuando lo hará, solicitado por entrevistados inexistentes, propondrá definiciones «abiertas» que escapan de la posibilidad de ser <

Es pues bastante arduo dar cuenta de la aportación específica de Derrida a la «crítica» de la metafísica de la presencia, del logocentrismo o fonocentrismo que la caracterizan, de toda la tradición filosófica occidental. Y también porque Derrida afirma encontrarse en una posición que no puede ser defendida ni como interna ni como externa a aquella tradición: «Yo trato de mantenerme en su límite del discurso filosófico. Digo límite y no muerte, porque no creo en absoluto en eso que hoy se llama comúnmente la muerte de la filosofía (o la muerte de cualquier otra cosa: el libro, el hombre, Dios)» (Ib., p. 45).

Un hilo conductor, para dar cuenta de su aportación, nos lo ofrece la obra en cierto modo más orgánica *De la gramatología*, de 1967. En ella la estrategia «deconstructiva» de Derrida se efectúa de una manera más extendida que en muchos de sus ensayos anteriores y posteriores, y permite una mayor legibilidad y accesibilidad. El tema principal sigue siendo el del logocentrismo de la filosofía occidental presentado a través de la lectura de Rousseau, precedido de la lectura de Lévi-Strauss y de una fuerte crítica a Hegel. El tema permite a Derrida utilizar técnicas deconstructivas, que aclarará en ensayos posteriores.

En particular, el «fundamento» (Derrida rechazaría este término) y las condiciones preliminares de la lectura deconstructiva se señalan, siem-

DERRIDA, DECONSTRUCCIÓN Y POST-FILOSOFÍA 919

pre en el ámbito de la «tesis» de la metafísica logocéntrica de la presencia, en la necesidad de partir – y permanecer dentro – de los textos, y de abandonar la idea de los libros. Los textos tienen que ver con la escritura, los libros con la palabra; los textos son anónimos, neutrales, artificiales, mientras que los libros quieren ser la expresión directa y natural de la “voz” del autor. Acabar con el libro, abrirse al texto, significa, pues, no privilegiar la voz, la palabra, sino la escritura, la «tesitura»; significa no aceptar la lógica tradicional de la metafísica de la presencia (la voz, la palabra, expresan directamente la presencia, la escritura y los textos indican la ausencia): «La idea del libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura. Es la protección enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra la energía rompedora, aforística de la escritura, y, como precisaremos más adelante, contra la diferencia en general. Si diferenciamos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro, tal como se anuncia hoy en todos los campos, pone al desnudo la superficie del texto. Esta violencia necesaria responde a una violencia que no fue menos necesaria» (*Della grammatologia*, Milán, 1969, ps. 21-22). la violencia del pasado, es obviamente, la de la palabra sobre la escritura.

Veremos más adelante cómo esta tesis de la prioridad del texto sobre el libro llevará a

Derrida al textualismo extremo que tanto favor encontrará en los críticos literarios que se han inspirado en él.

Derrida, antes de afrontar a Rousseau se encarga de Hegel y de Lévi-Strauss, ambos atados aún a la metafísica de la presencia, cuya historia «a pesar de todas las diferencias, y no sólo de Platón a Hegel (pasando también por Leibniz) sino también fuera de sus límites aparentes, de los presocráticos a Heidegger, siempre ha asignado al logos el origen de la verdad en general: la historia de la verdad, de la verdad de la verdad, ha sido siempre, aun con la diferencia de una diversión metafórica de la cual tendremos que dar cuenta, el rebajamiento de la escritura y su remoción fuera de la palabra “plena” (Ib., ps. 5-6).

Hegel, al que Derrida vuelve críticamente en muchos de sus escritos, tiene una gran responsabilidad en la continuación de la metafísica logo-céntrica, a pesar de que su dialéctica, con la acentuación del concepto de «diferencia», manifestara posibilidades que el propio Hegel no había utilizado plenamente. Hegel, afirma Derrida, ha sistematizado aquella metafísica, «ha resumido indudablemente la totalidad de la filosofía del logos. Ha determinado la ontología como lógica absoluta; ha recogido todas las delimitaciones del ser como presencia; ha asignado a la presencia la escatología de la parusía, de la proximidad en sí de la subjetividad infinita.

Precisamente por estas razones ha tenido que rebajar o subordinar la escritura» (Ib., p. 28), tal como había hecho Platón en el Fedro (Ib., p. 29).

## 920 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Hegel, observa todavía Derrida, es también «el pensador de la diferencia irreductible», y su sistema, si se quita el final escatológico, también puede «ser releído como meditación de la escritura», por lo cual se podría considerar a Hegel como el «último filósofo y primer pensador de la escritura» (Ib., p. 30). Estos últimos juicios sobre Hegel, motivados de una manera más bien torcida, difieren de otros juicios, por ejemplo de 1971, en los cuales la valoración de la relación entre Hegel y la diferencia aparece bien distinta. La diferencia no es, en efecto, irreductible sino que más bien es «reducida» dialécticamente a un tercer término: «El idealismo hegeliano consiste precisamente en quitar las oposiciones binarias del idealismo clásico, en resolver la contradicción a un tercer término que viene a *aufheben*, a negar quitando (elevando), idealizando, sublimando en una interioridad anamnésica (*Erinnerung*), internando la diferencia en una presencia en sí» (Posizioni, cit., p. 78). Derrida considera que la obra de Rousseau ocupa una posición singular «entre el Fedro de Platón y la Enciclopedia de Hegel» (Della grammatologia cit., p. 115). Rousseau, en efecto, en la historia de la metafísica moderna de la presencia, antes de Hegel y después de Descartes, ha inaugurado una nueva versión de dicha metafísica, proponiendo un nuevo modelo de la presencia: «la presencia en sí del sujeto en la conciencia o en el sentimiento» (Ib., p. 116). El sujeto antes de Rousseau estaba presente en sí sobre todo como logos, razón; ahora, en cambio, como vida efectivamente sentida, de hecho como sentimiento. De Rousseau, Derrida lee aquí muchos pasajes de las Confesiones y de otras obras, para detenerse después en el Ensayo sobre el origen del lenguaje, particularmente en el capítulo dedicado a la escritura. Derrida saca a la luz cómo funciona, en Rousseau, en la nueva versión de la metafísica de la presencia, la vieja teoría de la primacía de la palabra sobre la escritura. El estado de naturaleza es el estado en el cual se habla, no se escribe, y es un estado en el cual los seres humanos son buenos; el estado civil es aquel en el cual se escribe, y los seres humanos aquí se corresponden. En el estado de naturaleza los seres humanos son libres, en el estado civil son esclavos. Rousseau, afirma Derrida, «opone la voz a la escritura como la presencia a la ausencia y la libertad a la

esclavitud» (Ib., p. 192). De-rrida analiza también, como ejemplo de permanencia de estas tesis en Rousseau en el terreno antropológico, el conocido capítulo sobre «La lección de escritura» de los Tristes trópicos de Lévi-Strauss, que repite casi literalmente las tesis de Rousseau presentándolas como fruto de un «trabajo de campo» en la tribu de los Nambikwara (Ib., p. 118 y sgs., con un juicio muy severo sobre el carácter metafísico del estructuralismo).

De todos modos, no es éste el punto que más interesa a Derrida en los textos de Rousseau. Él encuentra, sobre todo en las Confesiones, algunas «tendencias» del discurso del autor que lo llevan tras la huellas

#### DERRIDA, DECONSTRUCCIÓN Y POST-FILOSOFÍA 921

de un concepto, el del «suplemento», utilizado para una lectura «decon-structiva» y «textualista» de la obra. Rousseau utiliza el término «suple-mento» en distintos lugares y para experiencias distintas, pero todas uni-das por falta de la «presencia» de algo «natural» que es «suplementado», o sea substituido por algo «artificial». La lectura de Derrida en estos ca-sos es muy penetrante, y recurre también al psicoanálisis y a la lingüísti-ca. Casos de «suplemento» en las Confesiones son la señora Warens que suple la falta de la madre del autor (incluso si la señora en cuestión es también madre, mujer y amante), lo son más tarde Teresa que suple otros tipos de carencias, lo son sobre todo el del autoerotismo, o sea la prácti-ca de la masturbación, sobre la cual tanto insiste Rousseau, que suple la carencia del amor «natural».

En todos estos casos, subraya Derrida, el «suplemento» constituye lo artificial que substituye lo natural; es el «mal» necesario – pero tam-bién peligroso – que substituye el bien que no existe. El suplemento tie-ne que ver, por lo tanto, con la ausencia de la presencia. En el texto de Rousseau, subraya aún Derrida, también el lenguaje escrito es presenta-do como el equivalente del autoerotismo; es necesario cuando falta la «naturalidad» y «espontaneidad» del lenguaje hablado. Rousseau expli-ca su conversión en escritos como «el paso a la escritura, como la restau-ración, mediante una cierta ausencia y un cierto tipo de cancelación cal-culada, de la presencia defraudada de sí en la palabra» (Ib., p. 164). Y aún: «Cuando la naturaleza, como proximidad en sí, ha sido prohibida o interrumpida, cuando la pa!abra no consigue proteger la presencia, la escritura se convierte en necesaria» (Ib., p. 166).

Derrida «lee» la extrema complejidad del uso por parte de Rousseau de este concepto de «suplemento»>, que remite en general, como hemos visto, al concepto de ausencia de una presencia «natural» y «buena», pero que comprende caracteres negativos (es artificial, es peligroso, ya se trate de las prácticas de autoerotismo o de las prácticas escritas) y po-sitivos (aquellas prácticas nos «aseguran», nos permiten resolver proble-mas que de otro modo no sería posible resolver). Rousseau, observa De-rrida, asocia a la idea de suplemento la de «angustia», en cuanto el suplemento «rompe con la naturaleza», «conduce el deseo fuera del ca-mino justo, lo hace errar lejos de los caminos naturales», es una especie de lapsus o de escándalo, y «al igual que la escritura abre la crisis de la palabra viva [...] así también el onanismo anuncia la ruina de la vitali-dad» (Ib., p. 137). El suplemento (escritura, autoerotismo, y otras co-sas) es peligrosn, ambiguo, pero indispensable.

¿Cuál es el sentido de la «lectura» derridiana de Rousseau? Es el pro-pio Derrida quien lo indica, en un pasaje en el cual aparece la neta afir-mación – «Il n'y a pas de hors-texte» – que ya se ha hecho famosa entre los derridianos en cuanto señala el inicio del «textualismo» sea en la prác-

tica filosófica (o post-filosófica) sea en la práctica de la crítica literaria. El ejemplo de lectura representado en la Grammatología, en efecto, no se puede reconducir a los tipos de lectura tradicionales, que en general se limitan a «repetir el texto» y a buscar, a través de análisis de distintos tipos, cosas que van más allá de él (intenciones del autor, contexto social, destinatarios, motivaciones externas, significados transcendentales, etc.). Derrida, en cambio, sostiene, para el tipo de lectura practicado por él, la ausencia de cualquier referente y de cualquier significado transcendental: «No hay fuera-texto. Y esto no porque la vida de Jean-Jaques Rousseau no nos interese ante todo, ni la existencia de Maman o de Teresa en sí mismas» (Ib., p. 182), sino por razones mucho más radicales, que Derrida enuncia en un pasaje denso y complejo: «Lo que hemos intentado mostrar siguiendo el hilo conductor del “suplemento peligroso” es que de aquello que se llama la vida real de estas existencias “de carne y hueso”, más allá de aquello que se cree poder circunscribir como la obra de Rousseau, y detrás de ella, nunca ha habido más que escritura; no ha habido más que suplementos, significados substitutivos que no han podido surgir más que en una cadena de envíos diferenciales, en cuanto lo “real” no se hace presente, no se añade si no es tomando sentido a partir de una huella y de una llamada de suplemento, etc. Y así hasta el infinito puesto que hemos leído, en el texto, que el presente absoluto, la naturaleza, aquello que designan las palabras “madre real”, etc., se han abstraído desde siempre, no han existido nunca; que lo que obra el sentido y el lenguaje es esta escritura como desaparición de la presencia natural» (Ib., ps. 182-83). El tipo de lectura efectuada por Derrida, y que será especificada en otros escritos que ahora veremos, no tiene nada que ver con el tradicional <

!

DERRIDA, DECONSTRUCCIÓN Y POST-FILOSOFÍA 923

f

Las posiciones respectivas de los máximos representantes del post-estructuralismo eran, como se sabe, demasiado distantes para que pudiera instaurarse un diálogo fecundo. Derrida habría seguido por su camino, igual que Foucault por el suyo. Derrida, en los numerosos ensayos posteriores, habría aplicado sus estrategias de lectura «deconstruccionista» a muchos autores y textos de la tradición filosófica occidental (pero también de la tradición literaria: Joyce, por ejemplo, ha sido objeto de diversas «lecturas» derridianas). Raramente habría tratado de «definir» las modalidades y las finalidades de aquellas estrategias suyas. Pero en aquellos raros casos, como veremos ahora, ha permitido que se comprendieran mejor las modalidades y los resultados de sus lecturas.

#### 1061. DECONSTRUCCIÓN, «DIFERANCIA», DISEMINACIÓN.

Un texto que permite ir al «corazón» de la estrategia deconstruccionista derridiana es sin duda el ensayo ya clásico, entre los estudiosos y los seguidores de Derrida, La diferencia, publicado en 1968 y, más tarde, en una de las más importantes colecciones de artículos, Marges de la philosophie, de 1972. A diferencia de muchos otros ensayos, en los cuales su estrategia sólo se pone en acción (hemos visto el ejemplo de la lectura de Rousseau), aquí Derrida por primera vez de modo orgánico y casi “tradicional” habla largamente de este término, central y fundamental en su trabajo deconstruccionista. Además de «différance», los términos clave de esto trabajo son «deconstrucción» y «diseminación» (a ellos se añaden los de «suplemento», «huellas», «márgenes», «himen» y muchos otros producidos por la inventiva a menudo desenfadada de nuestro autor).

La substitución de la e de «différance» por la a, y la consiguiente formación del término «différance», no son un mero juego lingüístico, sino que responde a las acuciantes exigencias de la estrategia de lectura derridiana. Él, siguiendo una práctica etimológica heredada quizás de Heidegger, al cual también vuelve en este ensayo sobre La différance, se re-monta a la diferencia de usos y significados del verbo griego «diapherein» y del latino «differre», que se hallan en el origen de los correspondientes verbos franceses que tienen que ver con la «différance». El verbo griego «diapherein» tiene sólo un significado, el de definir en el sentido común de ser diferente; el verbo latino «differre» tiene este significado y también otro, el de diferir en el sentido, también común, de aplazar, retrasar (por ejemplo, retrasar una salida). Estos dos ejemplos o significados son «car-gados» por Derrida de diversas caracterizaciones lingüístico-filosóficas, que tienen que ver principalmente con el tiempo, o incluso con la «tem-

924 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

porisation» (retrasar, aplazar), y con el espacio, o incluso el «espacement» (ser diferente).

Différance, por lo tanto, que no es, afirma Derrida sosteniendo que-rer hablar de ella casi con los términos de una «teología negativa», ni un concepto ni una palabra, contiene así estos dos sentidos juntos (apla-zamiento, diferencia) y tiene un valor temporal-espacial. Derrida consi-dera que un ejemplo sacado de la lingüística puede aclarar eficazmente este doble significado de “différance”. El signo y la escritura son enten-didos comúnmente como algo que está en lugar de alguna otra cosa. Di-cho en términos, que ya conocemos, de metafísica de la presencia, el sig-no escrito está en lugar de la palabra hablada (que es el “presente” originario): «El signo representa el presente en su ausencia. Está en su lugar. Cuando no podemos tomar o mostrar la cosa, o sea el presente, el estar-presente, cuando el presente no se presenta, entonces significa-mos, pasamos a través de la desviación del signo. Tomamos o damos un signo. Hacemos signo. El signo sería pues la presencia diferida» (Mar-ges de la philosophie, París, 1972, P. 9).

El signo, entonces, es diferente (en sentido espacial) de aquello de lo que toma el puesto, y lo difiere (en sentido temporal); es diferente de la presencia ausente, y la difiere. Pone, por así decir, una cierta distan-cia entre nosotros y la cosa o la palabra ausente; es, para volver por un momento a la lectura de Rousseau, un «suplemento» substitutivo. La différance, por lo tanto, está en la base de toda diferencia, «es “el origen” no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferante de las dife-rencias» (Ib., p. 12). Derrida a continuación escribe que no es correcto hablar de «origen», pero de todos modos quiere decir que la diferancia «constituye» las diferencias; las constituye, las instituye, y las mantiene. En este sentido, por ejemplo, va más allá y en contra de Hegel, que en cambio – hemos encontrado ya esta crítica derridiana – «absorbe» con su procedimiento dialéctico las diferencias. No hay absorción, la dife-rancia es una especie de «juego» sin vencedores ni vencidos: «Contraria-mente a la interpretación metafísica, dialéctica, “hegeliana”, del movi-miento económico de la diferencia, hay que admitir aquí un juego en el cual quien pierde gana y en el cual se gana y se pierde en todos los casos» (Ib., p. 21). Y aún, en un texto de 1971: <

Derrida, también en el ensayo sobre La différance, realiza sugerentes lecturas de Nietzsche, de Freud, de Heidegger y de Lévinas, para mos-trar cómo en estos autores está presente, inconscientemente, este «pro-cedimiento» de la diferancia. En Nietzsche, cuando considera el sujeto no como algo originariamente dado, como la consciencia presente a sí

misma (como lo es, en cambio, en Husserl), sino como el efecto de fuer-zas que no están “presentes” en la consciencia. En Freud, cuando consi-dera la consciencia, el sujeto, como resultado también de fuerzas, ins-tintos, traumas, que ponen en juego la diferancia en el doble significado temporal (el pasado del trauma ahora ausente en la consciencia) y espa-cial (la diferencia entre el aparecer, la consciencia y el ser, el subcons-ciente). En Heidegger, en el cual, de una manera filosóficamente más madura, la diferencia «ontológica» (el ente que nace con y del olvido del ser) aparece como un resultado operado por la diferancia (el ente es diferente – espacialmente – del ser, el ente difiere – temporalmente – del ser). En Lévinas, en cuyo pensamiento, que formula la temática de la alteridad absoluta en términos que van mucho más allá del psicoanáli-sis, opera igualmente la diferancia como «constitutiva» de las diferen-cias que dan lugar a esta alteridad.

La diferancia, entonces, ¿es una especie de «innombrable» divinidad, o «ser» al modo heideggeriano, que está en el «origen» de todo? Derrida, obviamente, rechaza esta hipótesis interpretativa: «Más “vieja” que el ser mismo, una diferencia tal no tiene ningún nombre en nuestra len-gua»; y «si es innombrable», la razón es «que no existe nombre para ella, ni siquiera el de esencia o de ser, ni siquiera el de “diferancia” que no es un nombre, que no es una unidad nominal pura y se disloca incesante-mente en una cadena de substituciones diferentes» (Marges de la philo-sophie, cit., p. 28). ¿Cómo disponernos, pues, en relación con la dife-rancia, si no la podemos «pensar» conceptualmente al ser «innombrable» e indefinible? Derrida indica una vía de salida nietzscheana – y en parte heideggeriana –, cuando, en la conclusión del ensayo, propone conside-rar la diferancia como un «juego», que se debe «afirmar, en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, en una cierta carcajada y en un cierto paso de danza», a las cuales quizás puede asociarse «aque-lla otra cara de la nostalgia que llamaré la esperanza heideggeriana» (Ib., página 29).

La danza dionísiaca, pues, con algo de la esperanza heideggeriana, pueden hacernos «comprender» la diferancia. La cual, escribirá – y so-bre todo mostrará en acción – Derrida en muchos ensayos suyos, de-sempeña un papel central, esencial, en la estrategia deconstruccionista de la lectura de autores, textos, escrituras. El deconstruccionismo, en efec-to, es la puesta en acción de la diferancia en la lectura de los textos, y tiene como efecto, entre otros, la diseminación.

Ya hemos visto actuar la estrategia deconstruccionista, que consiste en «invertir» el proceso con el que ha sido «construido» un texto, en «des-montarlo» pieza a pieza mediante la diferancia, en «invertir» las oposi-ciones «jerárquicas» que encontramos en todos los textos de la tradicio-nal metafísica de la presencia. Al leer Rousseau, en efecto, hemos visto

1

## 926 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

– o por lo menos se ve más claro – cómo «funcionaba» la diferancia en la lectura de los pasajes relativos al «suplemento» (masturbación, es-critura); cómo Derrida ponía en claro la equivalencia masturbación-escritura en el marco de la metafísica de la presencia, cómo «invertía» la relación natural-artificial, presencia-ausencia, dando más importan-cia al segundo y no al primero de los términos de la relación.

La estrategia deconstruccionista, afirma en efecto Derrida, no es «in-genua», no se limita a individuar las «oposiciones», ni se propone, como hace Hegel, «absorberlas» en una «síntesis» superior; al contrario, quie-re desenmascararlas, mostrar su



estructura jerárquica, «invertir» esta es-estructura. Derrida insiste sobre la necesidad de esta «fase» – no tempo-ral sino estructural – de la inversión, porque reconocer esta necesidad significa reconocer que, en una oposición filosófica clásica, no nos encontramos nunca en la coexistencia pacífica de un vis-a-vis, sino en una jerarquía violenta. Uno de los dos términos [lo hemos visto en la lectura de Rousseau: naturaleza-cultura, palabra-escritura y oposiciones afines] gobierna al otro (axiológicamente, lógicamente, etc.) y está más arriba que él. Deconstruir la oposición equivale pues, ante todo, a invertir en un determinado momento la jerarquía» (Posizioni, cit., p. 76). Deconstruir no significa y no comporta solamente esta inversión, aunque hay que partir de aquí. Derrida indica otros «movimientos» de la deconstrucción, que aquí ni tan siquiera se pueden resumir dada su complejidad terminológica y conceptual. Estos otros «movimientos» constituyen en cierto modo la «diseminación», a la cual se asocian técnicas de trabajo textual muy refinadas y – como escribe Derrida – ;

Esta semejanza entre las dos palabras es fuente de acrobacias verbales y conceptuales, sobre todo en los ensayos recogidos bajo el título *La dissémination* de 1972, que llevan a Derrida a individuar una «semejanza» – quizás inspirada por la equivalencia masturbación-escritura que había encontrado en Rousseau – entre el acto de la «significación» que parte del «logos» y el acto de la «seminación» que parte del «falo». Como los signos (la ausencia) parten y se alejan del «logos», de la palabra originaria (la presencia), así también las «semillas» (la producción esper-mática, convertida también en ausencia) parten y se alejan del «falo» (la presencia) : «La diseminación representa aquello que no pertenece al

#### DERRIDA, DECONSTRUCCIÓN Y POST-FILOSOFÍA 927

padre» (Ib., p. 119). A partir de esta semejanza, Derrida procede, también sobre la base de «sugerencias» procedentes de otras áreas del post-estructuralismo (el psicoanálisis «herético» de Lacan, las filosofías sexual-deseantes del antiedipo de Deleuze y Guattari), a acuñar el término «falocentrismo», que quiere ser más extensivo que el simple «logocentrismo» y considerar también los aspectos no lingüístico-textuales de la actividad humana que hay que «deconstruir»: «Con la palabra “falocentrismo” intento absorber, haciendo deglutir hasta el pequeño rasgo que los hace recíprocamente pertinentes, por un lado aquello que yo he llamado logocentrismo y por otro lado el estratagema falocentrista, en cualquier sitio que opere» (Ib., p. 140).

En la producción más reciente de Derrida – especialmente en *La carte postale. De Socrate a Freud et au-delà* de 1980 – estos planos múltiples del lingüístico al literario, están entrelazados de tal modo que es difícil, ahora, considerarlos como obras «filosóficas». Derrida, naturalmente, no tiene nada que oponer a esta afirmación, desde el momento en que considera que la filosofía es ya «un género de escritura» como tantos otros, no particularmente privilegiado. El tratamiento que hace de la relación Sócrates-Platón en los *Envois*, la parte más consistente de la *Carte postale*, aunque presenta los aspectos sugestivos y a veces hilarantes que caracterizan esta «avalancha» de cartas, acaba por ser testimonio quizás de una «despedida» de la filosofía más substancial que la de los escritos anteriores (por más que aquí siguen apareciendo Hegel, Freud, Nietzsche, Heidegger y los otros “padres inspiradores” del deconstruccionismo derridiano). Y no es casual que la acogida más entusiasta a este texto derridiano haya venido de Rorty en el libro de 1989, *Contingencia, ironía y solidaridad*, en el cual aparece una análoga «despedida» de la filosofía más substancial, también en el caso de Rorty, respecto a los escritos anteriores.

## BIBLIOGRAFÍA

1058-1061. Para situar el pensamiento de Derrida en la filosofía francesa de post-guerra es todavía indispensable la obra de V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie frangai-se (1933-1978)*, París, 1979. La exposición monográfica sobre el todo Derrida es más clara y mejor arti-culada que la de C. Norris, *Derrida*, Londres, 1987. Norris, también en sus anteriores volúmenes (en particular *Destruction* y *The Deconstructive Turn*, respectivamente Londres 1982 y 1983, se había dete-nido sobre Derrida y su presencia en America). Casi equivalente a una monografía es el capítulo sobre Derrida del importante volumen de A. Megill, *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Focault, Derrida, Berkely*, 1985. La lectura de Derrida, sobre todo en el área americana, es casi nula. Citamos aquí algunos ensayos, o colección de ensayos, en los cuales el pensamiento de Derrida viene estudiado con mayor «relieve» y que por sus características son más propiamente filosóficos que crítico-literarios: J. L. Nancy y P. Lacoue-Labarthe (a cargo de), *I.es fins de l'homme: A partir du travail de J. Derrida*, París, 1981; M. Ryan, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimor, 1982; H. Sil-verman y D. Ihde (a cargo de), *Hermeneutics and Deconstruction*, Albany, 1985; R. Magliola, *Derrida on the Mend*, Lafayette, 1984; M. Krapnick (a cargo de), *Displacement, Derrida and A fter*, Blooming-thon, 1983. Una última relación de textos, que van de Kant a Derrida, en M. T. Taylor (a acargo de),

i

!

### 928 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

thon, 1983. Una última relación de textos, que van de Kant a Derrida, en M. T. Taylor (a acargo de), *Deconstruction in Context. Literature and Philosophy*, Chicago, 1986. Para la literatura crítica en italiano véase: el fascículo monográfico sobre Derrida de la revista «Nuova Corrente» 1988, n. 84 (con una bibliografía a cargo de G. Sertoli); G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milán, 1980, y Id., *La fine della modernita*, Milán, 1985, al igual que la introducción del mismo (Derrida e l'oltrepasamento della metafisica) en la reimpresión de J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Turin, 1990; S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia*, Milán, 1981; M. Ferraris, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milán, 1981; S. Petrosino, *J. Derrida e la legge del possi-bile*, Nápoles, 1983; C. Sini, *Introduzione a J. Derrida, La voce e il fenomeno*, Milán, 1984; M. Ferra-ris, *Derrida 1975-1985. Svilupperi teoretici e fortuna filosofica*, en «Nuova Corrente», 1984, 93-94, ps. 351-377; G. Barbieri, P. Vidali (a cargo de), *Metamorfosi. Dalla verita al senso della veritü*, Roma-Bari, 1986; P. A. Rovatti, *La posta in gioco. Husserl, Heidegger, il soggetto*, Milán, 1987; M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milán, 1989. CAPITULO XII FILOSOFÍA ANAt.ittcA Y POST-ANAt.ítWA Quink, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY de Franco Restaino

### 1062. FILOSOFÍAS ANALÍTICAS, ANTI-ANALÍTICAS, POST-ANALÍTICAS

El período dorado de la filosofía analítica en sus diferentes versio-nes, en el área angloamericana, ha sido el de la segunda postguerra has-ta finales de los años sesenta. Un período de predominio académico prác-ticamente indiscutido, en el sentido de que las otras filosofías, aunque presentes, ocupaban espacios marginales tanto en la enseñanza universi-taria como en el interés de las jóvenes generaciones. Los años sesenta han visto el final no de la filosofía analítica – o mejor de las filosofías analíticas – sino de su predominio. Desde mediados de los años sesenta en adelante, el panorama en el área angloamericana es vario y movido. Al lado de las filosofías analíti-cas las otras filosofías ocupan espacios progresivamente mayores, atraen un interés cada vez más amplio en las jóvenes generaciones, promueven debates sobre

temáticas no imaginables pocos años antes: son las temáticas más difundidas en el área europea-continental (significado de la herencia de la filosofía clásica alemana, de Kant a Hegel; surgimiento cada vez más sobresaliente del filón “irracionalístico” Nietzsche-Heidegger; difusión de las propuestas gadamerianas sobre la hermenéutica; renovación de la Teoría Crítica – y del marxismo –, sobre todo con Habermas; impacto de las teorías aparentemente provocadoras de los “neo-nietzscheanos” franceses, Foucault, sobre todo Derrida, y finalmente Lyotard). La introducción de estas temáticas – algunas completamente nuevas – en el área angloamericana ha suscitado además un doble interés: hacia la investigación histórico-filosófica, absolutamente descuidada en el ámbito de las filosofías analíticas, y hacia la recuperación de los “clásicos” de la filosofía de aquel área anterior a la afirmación de las filosofías analíticas (Dewey, James, Emerson, para el área americana; la tradición antiempírica y los idealistas – de Bradley a Collingwood – en el área inglesa). El resultado filosófico de todas estas transformaciones ha sido la aparición con fuerza de filosofías que discuten y combaten las tradiciones analíticas, y, por último, de propuestas abiertamente post-analíticas de pensadores como Rorty, en particular (pero también MacIntyre, Taylor

i

i

### 930 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

y otros). Estos pensadores, procedentes del área analítica, han denunciado y documentado eficazmente su agotamiento, dando paso, al mismo tiempo, a un discurso post-analítico y, más en general – sobre todo Rorty –, post-filosófico en muchos aspectos cercano, en sus recientes aportaciones, a la post-filosofía de Derrida. La filosofía analítica, en su forma más conocida y “clásica”, la de los positivistas lógicos del Círculo de Viena (Carnap, Schlick, Neurath) y de sus colegas lógicos de Berlín y Varsovia, se había difundido en el área angloamericana a partir de los años treinta: en Inglaterra, con el joven Ayer, dialogando con otras formas de filosofía analítica menos “radicales” (Moore, Russell y otros); en América, con la emigración por razones raciales y políticas, después de la llegada de Hitler, de los principales exponentes del positivismo lógico centroeuropeo, dialogando inicialmente con el pragmatismo dominante (en Chicago había aparecido la iniciativa común de la Enciclopedia de la Ciencia Unificada). Carnap, el representante más conocido del positivismo lógico, Neurath, Tarski, Feigl y tantos otros europeos habían ocupado gradualmente, desde los años treinta, puestos académicos cada vez más influyentes. La segunda postguerra había visto diferenciarse el área inglesa de la americana. En Inglaterra el filón positivístico-lógico había sido minorizado y marginado (el principal y casi único exponente era Ayer, con el emigrado Popper que, sin embargo, profesaba posiciones diferentes de las del filón carnapiano). En el ámbito de la tradición analítica, inaugurado en aquel país por Russell y Moore a principios de siglo, tomaba ventaja la versión conocida como “filosofía del lenguaje ordinario”: las posiciones del último Wittgenstein en Cambridge, de G. Ryle y sobre todo de J. Austin y de sus numerosos colegas y alumnos en Oxford (Hart, Strawson, Hare, Nowell-Smith, Toulmin y muchos otros), llegan a ser predominantes y casi exclusivas. Desde los años cuarenta hasta los años sesenta las temáticas de análisis de la “escuela de Oxford” constituyen “la” filosofía inglesa por antonomasia. En los Estados Unidos, al contrario, en la segunda postguerra, durante casi un decenio, es el filón positivístico-lógico el que toma ventaja. Además de la presencia de los emigrantes europeos convertidos ya en ciudadanos americanos, trabaja con fuerza, influencia y originalidad crecientes una generación americana formada antes

de la guerra (la generación cuyos máximos representantes son Quine, Goodman y Sellars). El pragmatismo dominante en diversas formas en los años treinta, casi desaparece de la escena; otras filosofías tienen dificultades en afirmarse. Sólo durante los años cincuenta llega también a América la filosofía del lenguaje ordinario, y también después de una nueva emigración (esta vez no racial ni política) que ve cómo conocidos exponentes ingleses de aquella

Quine, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY 931

tradicción (Grice, Searle, MacIntyre y otros) se trasladan a las universidades americanas. El cuadro de la filosofía analítica, pues, en los Estados Unidos aparece en aquellos decenios bastante movido: está el filón positivístico-lógico, que sin embargo se presenta no compacto y que, además de sus originales divisiones interiores traídas por los emigrantes europeos ve manifestarse en los años cincuenta otras divisiones efectuadas

sobre todo por los tres “revisionistas” que hemos mencionado (Quine, Goodman y Sellars); está el filón de la filosofía del lenguaje ordinario, cuya influencia crece entre los años cincuenta y sesenta, también dividido en su interior (hay quien se inspira sobre todo en Austin, hay quien se inspira sobre todo en el último Wittgenstein, hay quien busca otros caminos). Pero la tradición analítica, con todas sus divisiones interiores, es indudablemente predominante en casi todos los departamentos filosóficos y lógicos de las universidades americanas.

Hemos aludido, al principio, al hecho de que otras filosofías, en aquel mismo período, se encontraban presentes pero marginadas. Podemos dar alguna información más precisa. Así se verá que el “giro” de los años setenta podía contar con algún apoyo ya oporante en aquel área y no aparecerá, por lo tanto, exclusivamente como el fruto de la “invasión” de América por parte de la Europa continental. Limitamos aquí el discurso a América porque el área inglesa, después de los años sesenta, pierde el liderazgo también en la filosofía del lenguaje ordinario, ya en vías de agotamiento, y se hace cada vez más “tributaria” – si se hace excepción de la alternativa analítica “fregeana” de Dummett y de algunos viejos exponentes de aquella filosofía – de la filosofía americana o de la europeo-continental.

Ante todo estaba aún presente el pragmatismo, ya dominante, como se ha dicho, antes de la guerra, pero aún arraigado en algunas universidades. En los años sesenta, de las filas del pragmatismo de la vieja (J. E. Smith) y de la nueva (R. Bernstein) generación, parten señales muy fuertes de la voluntad de recuperación “filosófica” contra el “tecnicismo” de las diversas formas de filosofía analítica. El pragmatismo busca aliados en este contrataque frente a las filosofías analíticas: los busca en la dirección del existencialismo y de las filosofías de la religión muy presentes en aquel área (Smith, en el volumen de 1963 *The Spirit of American Philosophy*, con diversas ediciones, y en otros escritos sucesivos), los busca – y ésta aparecerá como la vía más innovadora y productiva – en la dirección del “nuevo” que está surgiendo en el área alemana por obra sobre todo de Habermas (es el caso de Bernstein, que en el volumen *Praxis and Action* de 1971, y en otros escritos, se encuentra entre los primeros en introducir las propuestas teóricas de Habermas en América y en pensar en una integración fecunda entre el “reformismo” pragmático deweyano y el más avanzado de Habermas).

932 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Estaba presente, en diversas formas, el existencialismo, o ligado a la herencia fenomenológica o abierto a sugerencias del terreno religioso, o a la búsqueda de nuevas vías (en particular en H. Arendt) que alejaran de él las sospechas de la

filosofía a la moda importada, en la inmediata postguerra, de la “rive gauche” de París. The Human Condition de H. Arendt, de 1958, es la obra que mejor documenta el intento de desarrollar de una manera original aspectos teóricos e interpretaciones histórico-filosóficas de Heidegger y Jaspers; en el mismo año, el afortunado libro de W. Barret Irrational Man daba un cuadro histórico y teórico del existencialismo que constituye, aún ahora, un punto de referencia fundamental en la cultura filosófica de aquel país.

Más importante y seguida, sobre todo en las generaciones más jóvenes, ha sido, en los años sesenta, la versión de la Teoría Crítica propuesta por Marcuse, el único de los grandes “frankfurteses” que se quedó en América (Adorno y Horkheimer habían vuelto a Alemania en los años cincuenta). Después de Eros and Civilization de 1955, que utilizaba Freud además de Marx para mostrar la opresión que el poder en una sociedad industrial avanzada ejerce también en el “tiempo libre” de los ciudadanos, lanzaba su “manifiesto” filosófico-político en la obra One-dimensional Man de 1964. La filosofía analítica en sus diferentes versiones era atacada en un tono durísimo, en esta obra, en cuanto era considerada como el instrumento ideológico al servicio del poder en una sociedad industrialmente y tecnológicamente avanzada: un instrumento utilizado para formar a los jóvenes y en general a los ciudadanos en la “única dimensión” del sí, esto es, de la aceptación acrítica de los valores y sistemas de poder de dicha sociedad. Marcuse, por su parte, indicaba a los jóvenes la dimensión del no, del rechazo de aquellos valores y de aquel sistema de poder. Indicaba una vía revolucionaria, pero fuera de los esquemas clásicos del marxismo (ya no será la clase, “integrada” ya en el “sistema”, sino los marginados, los jóvenes estudiantes, las minorías raciales, los pueblos del tercer mundo explotados por las “metrópolis”, los posibles protagonistas de la revolución).

Estas y otras, aún más “minoritarias”, filosofías intentaban pues oponerse, en los años sesenta, al predominio de las tradiciones analíticas. A la acción de aquellas filosofías hay que añadir la influencia procedente de los departamentos de literatura y de ciencias humanas, en los cuales se estudiaban “filósofos” no considerados como tales, o por lo menos no considerados dignos de atención, por parte de los exponentes de la tradición analítica: Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, y los más recientes: Gadamer, Foucault, Derrida (para mencionar los nombres más frecuentes). Hay que añadir, en fin, el agotamiento interno a la tradición analítica, cuyas técnicas de trabajo impedían la elaboración de grandes sistemas teóricos y obligaban a afrontar sólo problemas limita-

Quine, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY 933

dos, a tratarlos con técnicas refinadísimas, para cuyo aprendizaje y práctica había que estar cada vez más dentro de un restringido círculo de “integrados a los trabajos”. De este agotamiento “interno” ha ofrecido un cuadro muy eficaz Rorty en su ensayo ya clásico de 1981, Philosophy in America Today (se encuentra en el volumen Consecuencia del pragmatismo, Milán, 1986).

De aquí, gradualmente, el paso de las filosofías analíticas a las filosofías post-analíticas; un paso mejor representado, en los últimos años, por el itinerario del propio Rorty, que “por vías internas” ha comprendido los límites filosóficos generales de la tradición analítica en sus diferentes versiones, el “impasse” en el cual ha ido cayendo, y ha propuesto líneas de investigación y de trabajo que lo ha llevado completamente fuera de aquella tradición. Rorty, como hemos indicado, no es el único que ha efectuado un itinerario desde la filosofía analítica a la filosofía post-analítica (hemos mencionado los nombres, por ejemplo, Ch. Taylor y de A. MacIntyre). Pero es

aquél quien mejor lo ha documentado y motivado en un plano filosófico general, y quien ha suscitado, con sus escritos, el debate más amplio, no sólo en el área angloamericana sino también en el área europeo-continental.

### 1063. DESARROLLOS DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA.

Por cuanto se ha dicho, se puede deducir que la tradición analítica en el área angloamericana ha tenido – y sigue teniendo – una vida que se puede considerar ya muy larga: más de cincuenta años. Aquí nos referiremos a algunos desarrollos relativos a los últimos treinta años.

Al igual que otras corrientes o posiciones filosóficas de nuestro siglo (Heidegger y su pensamiento post-metafísico y post-filosófico, Gadamer que continúa y desarrolla algunos temas en la hermenéutica, Derrida que afirma la imposibilidad de salir de los textos) aquella tradición había situado en el centro de su interés el lenguaje: sea como objeto de trabajo filosófico sea como medio de dicho trabajo. El positivismo lógico había privilegiado el lenguaje lógico-simbólico-matemático, el segundo Wittgenstein y la escuela de Oxford (Ryle, Austin y otros) había privilegiado el lenguaje ordinario, común. Por comodidad y rapidez expositiva utilizaremos el esquema propuesto por Ch. Monist en los años treinta para articular la teoría general del lenguaje, e incluso el de los signos, “semiótica”. La articulación propuesta señalaba tres niveles de posibles aproximaciones a los problemas filosóficos del lenguaje: el nivel sintáctico (se efectúa solamente dentro del lenguaje), el semántico (se efectúa estudiando la relación entre el lenguaje y aquello a lo que se refiere, el mundo de los objetos o sensaciones), y el pragmático (se efectúa estudiando

i

### 934 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

la relación entre el lenguaje y quien lo habla, lo usa en general). Siguiendo este esquema y aplicándolo a las fases de desarrollo de la tradición analítica, podemos afirmar que en la primera fase del positivismo lógico (años treinta) la atención principal se ha dedicado al nivel sintáctico; en la segunda fase (primera postguerra, pero con precedentes en la conocida teoría semántica de la verdad de Tarski) la atención principal se ha dedicado al nivel semántico; en la tercera fase, a partir de los años cincuenta y en unión con las nuevas posiciones de la escuela de Oxford y del último Wittgenstein, la atención principal se ha dedicado al nivel pragmático. Se produce entonces una cierta convergencia entre los dos filones antes abiertamente rivales de la tradición analítica, por lo menos en la preferencia de los temas ligados al uso del lenguaje. En particular, esta preferencia se puede encontrar en los analíticos americanos en sentido estricto – es decir, no los viejos emigrados –, los Quine, los Goodman, los Sellars, y no es casualidad que hoy sean considerados como una especie de “heréticos” de la tradición analítica. Quine, en efecto, con su tesis de la “indeterminación de la tradición”, con sus conclusiones “holísticas” y de “relativismo ontológico”, como veremos enseguida, continuaba sus críticas contra los “dogmas” del empirismo (o sea del positivismo lógico en la forma originaria) y levantaba un discurso filosófico que había de facilitar una recuperación de posiciones pragmatísticas (por ejemplo en su seguidor más importante, Davidson). Goodman, por su parte, se aleja también de las posiciones originariamente cercanas a las de Carnap y llegaba, precisamente en los años sesenta, a formular una “filosofía” abiertamente relativista, en la cual, ciencia y arte eran atrevidamente asimilados en su común “práctica” de “construir mundos” y no de “conocerlos”. Sellars, en textos

complejos y cada vez más diferenciados de la tradición analítica, criticaba de éste otro mito, el del “dato”, y proponía soluciones teóricas inspiradas explícitamente, en algunos momentos, en la innombrable (para la tradición analítica) dialéctica hegeliana.

La nueva generación analítica, que aparece en escena en los años sesenta, toma nota de la nueva situación producida dentro de la filosofía analítica, y en sus representantes más originales e influyentes (Davidson en América, Dummett en Inglaterra), elige y propone vías diversas y, en aspectos fundamentales, incluso opuestas. Davidson llega a posiciones cercanas al pragmatismo y a un “relativismo” extremo por lo cual pone en duda hasta la existencia del lenguaje, hasta entonces objeto indiscutido de aquella tradición; Dummett intenta buscar refugio repropone, en monumentales obras de análisis y crítica, el pensamiento y el método de Frege – iniciador de toda la filosofía analítica – como fundamento de una filosofía “científica” para nuestro tiempo. Quine, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY 935

El debate entre estas dos posiciones, aún vivo, no termina ciertamente con el panorama de la tradición analítica, aunque creemos constituye la parte filosóficamente más significativa. Junto a la producción de Davidson y Dummett, en efecto, hay que señalar aquella otra, muy abundante, relativa a las temáticas filosóficas y “técnicas” de la lógica modal o de los “mundos posibles” (Kripke, Lewis, Mountagne, Goodman, Stalnaker y otros muchos), la relativa a las temáticas del realismo y anti-realismo (además de Davidson y Dummett, el muy prolífico y versátil Putnam, Nagel, Dennett y tantos otros), la relativa al problema mente-cuerpo (que implica además de a los analíticos también a los exponentes de las teorías materialísticas o monísticas más “clásicas”).

Hemos indicado sólo algunas de las temáticas en las que, en los últimos decenios, han estado implicados centenares de estudiosos del área analítica. El “estilo” de esta tradición es conocido: muy técnico, artículos en general muy cortos (a excepción de Dummett), a menudo ricos en aparatos lógico-matemáticos, que hacen imposible cualquier intento de explicarlos resumidamente. Pero dado que en esta área existe alguna excepción, consideramos posible proporcionar una idea de algunas posiciones clave surgidas desde 1960 a nuestros días, deteniéndonos en particular en aquellos que aparecen como los filósofos más representativos e influyentes en la fase más reciente de la tradición analítica: Quine para la penúltima generación, y Davidson y Dummett para la última.

1064. Quine. «GAVAGAI»:  
ADIÓS AL SIGNIFICADO, ADIÓS A LA REFERENCIA.

Willard Van Orman Quine es ciertamente el más conocido, el más importante y el más estudiado de los filósofos estadounidenses cuya actividad se ha desarrollado casi exclusivamente en la segunda postguerra. Sobre él existen ya por lo menos cinco monografías (Gachet, Gibson, Romanos, Hookway), le ha sido dedicado uno de los últimos volúmenes de la célebre colección de los “Living Philosophers” de P. Schilpp, algunos de sus artículos (como el famoso Two Dogmas of Empiricism de 1951) se hallan entre los más citados en la filosofía angloamericana – y no sólo en aquella – de la postguerra.

La “revisión” de los principios originarios del positivismo lógico, indicada ya en la colección de artículos de 1953 From a Logical Point of View continúa en los años siguientes y encuentra su culminación en el volumen de 1960 Word and Object. Las conclusiones a las cuales ha llegado en esta obra son continuadas y precisadas en los

años posteriores en numerosos artículos o lecciones, muchos de los cuales están recogidos en diversos volúmenes, entre los que destaca el de 1969 *Ontological Relativity and Other Essays*.

I

## 936 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

El título de la obra de 1960 *Palabra y objeto*, hace pensar que la temática sea, volviendo a la articulación propuesta por Morris, de nivel semántico. En realidad, como veremos enseguida, Quine trata esta temática situándose en el nivel pragmático y desde un punto de vista filosófico ya alejado del originario del positivismo lógico: su posición teórica, aquí, puede definirse como pragmatismo comportamentístico. Los resultados de sus análisis más significativos, los dedicados al principio de la “indeterminación de la traducción”, lo llevan a un relativismo ontológico o a un “holismo” metodológico que aclararemos seguidamente.

La parte más importante y más influyente de la obra, el capítulo “Tradición y significado”, había sido leída en algunas prestigiosas universidades americanas en 1957, y en 1958 había sido particularmente utilizado en el coloquio de Royaumont en el cual, por primera vez, filósofos analíticos de las diversas tendencias, ingleses y estadounidenses, se encontraban con existencialistas y fenomenólogos del área francesa. En esta ocasión, al presentar su teoría del significado unido al estímulo, afirmaba polémicamente: «Aquello contra lo que más particularmente me opongo es la idea de una identidad o de una comunidad de sentido bajo el signo, o de una teoría del significado que haría de él una especie de abstracción supralingüística de la cual las formas del lenguaje serían el equivalente o la expresión. En fin, es con el significado, en cuanto idea, con lo que yo lucho» (*La philosophie analytique*, a cargo de R. Beck, París, 1962, p. 139; aquí la intervención de Quine se titula *Le mythe de la signification*, como indicando que es otro mito del positivismo lógico a confutar, después de los del analítico-sintético y del reduccionismo confutados en el célebre artículo de 1951).

El objetivo polémico más lejano, además del positivismo lógico, en realidad es Frege, que precisamente sobre la teoría del sentido y del significado y de la relación de éstos y el objeto (la referencia), había construido a finales del siglo pasado su conocida teoría lógico-semántica. La aproximación al tema, por parte de Quine, es lo menos fregeana que se pueda imaginar.

Quine, después de haber precisado la naturaleza “comportamentística” del lenguaje como él lo entiende («complejo de las disposiciones presentes en el comportamiento verbal, en el que hablantes de la misma lengua a la fuerza tienen que llegar a parecerse»), propone imaginar una situación que denomina de “traducción radical”. Es decir, una situación en la cual un lingüista traduzca no de una lengua emparentada o en todo caso accesible, sino de la «lengua de un pueblo que ha permanecido hasta aquel momento sin contactos con nuestra civilización»; una situación, específica ulteriormente, en la cual «las emisiones verbales que en un caso de este tipo se traducen por primera vez y del modo más seguro son emisiones ligadas a acontecimientos presentes bien visibles al lingüista y a su informador» (*Ib.*, p. 41).  
Quine, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY 937

Y he aquí el famoso ejemplo de traducción radical, y de indeterminación de la traducción que necesariamente debe resultar de aquella, tal como es propuesto por Quine: «Un conejo pasa corriendo, el indígena dice “Gavagai”, y el lingüista registra el enunciado “Conejo” (o “Mira, un conejo”）」 (*Ib.*). Parece todo simple, a primera vista. La traducción parecería fiel y “determinada”. El lingüista inquiere al indígena



con ulteriores “situaciones estimuladoras” para comprender si por azar no ha incurrido a un equívoco, cuando ha visto al indígena asentir o desentir respecto a tales estimulaciones y a la pregunta «¿Gavagai?» («Es importante considerar que son los estímulos, y no los conejos, lo que empuja al indígena a asentir al “¿Gavagai?”. El estímulo puede seguir siendo también si el conejo es substituido por una contrafactación. Viceversa, el estímulo puede variar en su propia capacidad de empujar a asentir a “¿Gavagai?” a causa de variaciones de perspectiva, luz y contraste de colores, aunque el conejo siga siendo idéntico. En la asimilación experimental de los usos de “Gavagai” y “Conejo” son los estímulos los que deben ser igualados, no los animales»). Obsérvese cómo Quine evita utilizar cualquier imagen “mentalística” en este intento de aclarar la relación entre “palabra” y “objeto”. Los “significados”, como precisa con una frase afortunada, están siempre ligados a los “estímulos” y no a estados mentales.

Pero, ¿qué es lo que empuja al lingüista a establecer la analogía o la identidad entre “Gavagai” y “Conejo”? La tesis de Quine es que, aquello que más cuenta, en el lingüista, no es tanto el experimento efectivo, que también tiene lugar, sino la forma de operar de sus esquemas mentales o conceptuales. Para el lingüista «la expectativa natural de que los indígenas dispondrán de una expresión corta para “Conejo” cuenta más que todo el resto. El lingüista oye “Gavagai” para una respuesta afirmativa o negativa en un par de situaciones estudiadas quizás para eliminar “Blanco” y “Animal” como traducciones alternativas, y se decidirá sin más a favor de “Conejo” como traducción, sin efectuar posteriores experimentos – aunque esté siempre preparado para descubrir, después de alguna experiencia no buscada por él, que es necesaria una revisión».

Pero la forma de operar de los propios esquemas mentales y conceptuales puede jugar alguna mala pasada al lingüista, afirma Quine llegando ahora al centro del problema, puesto que «la sinonimia estímulo de los enunciados ocasionales “Gavagai” y “Conejo” ni siquiera garantiza que “gavagai” y “conejo” sean términos coextensivos, términos verdaderos de las mismas cosas» (Ib., p. 69). Aquí está en juego, como se ve, tanto el concepto de “coextensión” como aquel otro, mucho más delicado, de “verdad”, de “correspondencia” verdadera entre palabra y objeto. Quine indica ahora dónde está el error del lingüista, dónde está

938 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

la fuente de la necesaria indeterminación de la traducción: «Consideremos, en efecto, “gavagai”. Puede ser, por lo que sabemos, que los objetos a los cuales se aplica este término no sean conejos, sino meros estadios, o breves segmentos temporales, de conejos. En ambos casos las situaciones de estímulo que empujan a dar una respuesta afirmativa a “Gavagai” serían las mismas para “Conejo”. O quizás los objetos a los cuales “gavagai” se aplica son todos ellos partes aisladas de conejos; de nuevo el significado estímulo no registraría diferencia alguna. Cuando, de los significados estímulo de “Gavagai” y “Conejo”, el lingüista pasa a concluir que gavagai es un conejo entero y perdurable, da simplemente por descontado que el indígena es bastante parecido a nosotros y que tiene un término generalmente breve para conejos y ningún término general breve para estadios o partes de conejos» (Ib.).

En realidad, observa Quine después de ulteriores análisis, «la misma noción de término es relativa a nuestra cultura, [...] a nuestro esquema conceptual» (Ib., p. 71). En efecto, por su cuenta «el indígena puede obtener los mismos resultados que cualquier eventual interpretación de nuestros recursos en la lengua indígena y viceversa puede demostrarse anti-natural y ampliamente arbitraria» (Ib.).

Ha sido necesario citar directamente a Quine para poder hacer comprender también

en los detalles el sentido general de su argumentación. La cual, como se ve, golpea al corazón del concepto tradicional de “significado” y por lo tanto de aquel otro, que le es estrechamente conexo, de “referencia” (o denotación en la terminología de Frege). No existe el significado como idea, concepto, sino todo lo más como conjunto variable de respuestas a estímulos. Cuando el lingüista, frente a una situación aparentemente simple de un indígena que pronuncia la palabra “ga-vagai” en presencia de un conejo, “traduce” esta palabra por “conejo” está haciendo una operación no de “traducción” de la lengua del indígena sino de transposición de sus propios “esquemas” mentales o conceptuales (costumbres, expectativas) sobre el comportamiento del indígena.

Quine, es obvio, ha pedido imaginar una situación “extrema”, de traducción, como ha dicho, “radical” (o sea de una lengua del todo desconocida). Pero está claro que su objetivo no se refiere a estas situaciones extremas. Él quiere, de una manera distinta pero convergente respecto a lo que había hecho el último Wittgenstein, desplazar el acento del significado, como resultado de operaciones lingüístico-conceptuales al significado como resultado de usos y comportamientos lingüístico-sociales. La conclusión de sus argumentaciones – como la de Wittgenstein – pone radicalmente en discusión las premisas fregeanas de la filosofía analítica, y, como colorario, el principio de verificación que en una forma u otra seguía presente en el filón positivístico-lógico de la tradición analítica. En efecto, ¿qué es lo que se verifica en la relación palabra-objeto,

Quine, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY 939

si no se puede establecer con “determinación” preliminarmente el “significado” de la palabra y de ahí el tipo de “referencia” con respecto al objeto?

Está claro, entonces, dónde va a parar el discurso no ya lógico-lingüístico sino filosófico global de Quine: a aquello que llamará, en una importante serie de conferencias de 1968 en la Columbia University en memoria de Dewey, “relatividad ontológica”: la teoría según la cual el tipo de realidad que cada uno de nosotros piensa que existe depende del conjunto de estímulos-significado que guían nuestro comportamiento, individual y lingüístico-social.

Una relativa ontología, de todos modos, que no comporta y no produce ningún tipo de “excepticismo” respecto a la ciencia. Sobre este punto Quine es, en efecto, muy firme. La ciencia constituye el tipo de actividad más “seguro” que se pueda adoptar ante la realidad, y la filosofía debe adecuarse a la ciencia. Solicitado a precisar su pensamiento sobre esta temática, que lo mantiene ligado aún al filón positivístico-lógico, Quine responde que la ciencia es «mucho más segura que la filosofía» y que considera la «filosofía como continuidad con la ciencia, también como parte de la ciencia», en el sentido de que «la filosofía está en el extremo abstracto y teórico de la ciencia» (B. Macee *Men of Ideas*, Oxford, 1978, p. 143). La ejemplificación aclara bien lo que quiere decir: «Un físico nos hablará de las conexiones causales entre acontecimientos de un cierto tipo; un biólogo nos hablará de conexiones causales entre acontecimientos de otro tipo; pero el filósofo hace preguntas acerca de la co-nexión causal en general – ¿qué significa, por un acontecimiento, causar otro?» (Ib.). Mientras cada una de las ciencias, afirma Quine para precisar ulteriormente la diferencia pero también la afinidad entre ciencia y filosofía, se ocupan concretamente de determinados tipos de cosas, la filosofía «quiere conocer, en los términos más generales, qué tipos de cosas existen en general. La filosofía busca los amplios contornos (broad outlines) del entero sistema del mundo» (Ib., p. 144). Como se ve, los principios originarios del positivismo lógico operan aún

en las teorías-base de la filosofía de Quine.

La filosofía, observa Quine, tiene dos intereses y campos de trabajo fundamentales: los ontológicos («preguntas sobre lo que existe», recordemos que uno de los artículos más conocidos tiene como título Qué cosa es) y los predicativos («preguntas sobre qué tipos de cosas pueden pre-guntarse significativamente sobre lo que existe»). En el plano ontológico, escribe Quine, «yo estoy en la posición de los materialistas»; existen objetos físicos y también objetos abstractos (por ejemplo los de la matemática) ; «pero no reconozco la existencia de las mentes, de las entidades mentales, en ningún sentido excepto como atributos o actividades por parte de objetos físicos, principalmente per-sonas». Quine se sitúa pues en una posición abiertamente antidualística,

#### 940 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

en el problema mente-cuerpo que en aquellos decenios había suscitado un debate amplísimo dentro de la filosofía analítica, y afirma que la actitud “animística” de los dualistas puede explicarse por el peso que ha tenido en ellos la experiencia aparentemente inexplicable del sueño. Él, en cambio, es monista, materialista, “fiscalista” (Davidson, su alumno más original, buscará una solución más “moderada” en el importante e influyente ensayo de 1970 *Mental Events*) ; es comportamentista, como hemos visto anteriormente, pero con la especificación siguiente, que diferencia su comportamentismo del de las disciplinas neuro-psíquicas: «El comportamentismo, por lo menos el mío, no afirma que los estados y eventos mentales consisten en un comportamiento observable, ni que son explicados por el comportamiento. Son manifestados por el comportamiento. La neurología es el lugar de las explicaciones, en última instancia. Pero es en los términos del comportamiento externo a los positivistas lógicos donde buscar la “verificación” no entre posiciones aisladas y singulares fenómenos empíricos aislados, sino entre el entero “campo de fuerzas” representado por las ciencias del que “bebe” la entera “experiencia” humana. Él no cree, basándose en su teoría de la traducción, que existan significados en el sentido tradicional, mental y conceptual (no hay, por lo tanto, una existencia “ontológica” de los predicados) ; los admite, con muchas limitaciones y en el ámbito de su comportamentismo, siempre que «tengan una buena dosis de criterios observables, síntomas de aplicación, o desempeñen un papel verdaderamente prometedor en las hipótesis teo-réticas», es decir, desarrollen una función puramente instrumental en la elaboración y formulación de hipótesis científicas o filosóficas (Ib., p. 151).

Así pues, Quine, en los desarrollos de sus reflexiones, lógicos, lingüísticos y filosóficos de los años sesenta y setenta, había continuado con la obra de “revisión” del positivismo lógico, del cual había salido en los años treinta, mientras había conservado, de estas posiciones, aquella generalísima de la relación privilegiada entre filosofía y ciencia. Sobre este punto la distancia respecto a la filosofía del lenguaje ordinario (último Wittgenstein, Austin y otros) había seguido siendo inmutable, mientras que sobre otros puntos – como hemos visto – se habían encontrado, de una manera autónoma, importantes motivos de convergencia.

#### 1065. DAVIDSON Y DUMMETT: ¿EXISTE EL LENGUAJE?

Donald Davidson, en los Estados Unidos, y Michael Dummett en Inglaterra (Oxford), son indudablemente los máximos representantes de la filosofía analítica de los años veinte.

Davidson, muy influyente en Inglaterra además de en América, es autor, desde

mediados los años sesenta, solamente de artículos, que ha Quine, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY 941

recogido recientemente en dos volúmenes con el título *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, y *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984. El segundo volumen tiene la significativa dedicatoria «To W. V. Quine, without whom not» («A Quine, sin el cual no» – presumible-mente sin el cual no habría podido hacer lo que he hecho). Sobre estos volúmenes se ha organizado un congreso ya famoso, y que ha dado origen a unos preciosos volúmenes con decenas de intervenciones críticas sobre distintos aspectos del pensamiento de Davidson. Ha aparecido recientemente una útil monografía (Ramberg, 1989).

Dummett es un autor mucho más productivo. Se ha ocupado desde los años cincuenta en adelante de la filosofía de la matemática y de la lógica, de la lógica de los procedimientos de voto político, de “lógica” de los juegos de cartas y los tarot (ha estudiado en particular los italianos). Debe sobre todo su fama filosófica a dos gruesos volúmenes sobre Frege y a una colección de ensayos: el primero, *Frege, Philosophy of Language*, de 1973 (edic. ital., un poco distinta del original, con el título *Filosofía del linguaggio. Saggio su Frege*, Casale Monferrato, 1983); el segundo, *The Interpretation of Frege’s Philosophy*, de 1981. En ambos toma en consideración no sólo el pensamiento de Frege, proponiendo una interpretación que ha tenido mucha influencia, sino también numerosas propuestas lógicas y filosóficas recientes del área angloamericana. La colección de ensayos, publicada en 1978, tiene como título *Truth and Other Enigmas* (trad. ital., parcial, *La verità e altri enigmi*, Milán, 1986). Recientemente ha expuesto sus ideas fundamentales sobre Frege y la filosofía analítica en el volumen de 1988 titulado *The Origins of Analytical Philosophy* (trad. ital., Bolonia, 1990).

Dummett se ha alineado abiertamente tanto contra el positivismo lógico (también en sus figuras “disidentes” como Goodman y Quine) como contra la filosofía del lenguaje ordinario (en Oxford, donde enseña, ha elaborado la alternativa a esta filosofía). Estos dos filones, que en los últimos años de la década de los cincuenta han sido dominantes respectivamente en los Estados Unidos y en la Gran Bretaña, según Dummett, han traicionado la inspiración originaria de la filosofía analítica. Una inspiración originaria que no se debe buscar ni en Russell ni en el primer Wittgenstein ni en Moore, sino en Frege.

Esta es la tesis de fondo de Dummett, abundantemente argumentada en los volúmenes sobre Frege y continuada en aquella especie de mani-fiesto filosófico representado por el ensayo de 1975 ¿Puede la filosofía analítica ser sistemática, y es justo que lo sea? A las dos preguntas del título Dummett da respuestas positivas. La filosofía analítica puede ser sistemática si se retoma correctamente el discurso iniciado por Frege, y es justo que sea sistemática porque solamente retomando aquel discurso se puede construir una filosofía válida.

#### 942 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Las condiciones para retomar el discurso de Frege, que ha sentado las bases para el único modo en que se puede construir una filosofía válida, es decir, una filosofía del lenguaje, son para Dummett el abandono de las pretensiones del positivismo lógico (asimilar la filosofía a las ciencias) y de la filosofía del lenguaje ordinario (reducir la filosofía a una psicología lingüística). Estas condiciones, afirma Dummett, se están produciendo sea porque se asiste a un acercamiento entre estos dos filones de la tradición analítica debido a modificaciones internas a cada uno de ellos sea porque se está tomando conocimiento del significado efectivo del giro radical realizado por

Frege en el campo de la reflexión filosófica general. El giro efectuado por Frege es el que ha dado origen a una “fi-losofía del lenguaje” que «constituye el fundamento para todo el resto de la filosofía» (La verita e i suoi enigmi, cit., p. 50).

Resumiendo de manera lapidaria la contribución fundamental y radical de Frege a la filosofía contemporánea, Dummett escribe que «sólo con Frege se ha tenido finalmente un reconocimiento del objeto propio de la filosofía: esto es, se ha reconocido, en primer lugar, que el objeto de la filosofía es el análisis de la estructura del pensamiento y en segundo lugar, que el sentido del pensamiento debe mantenerse claramente distinto del estudio del proceso psicológico del pensar; en fin, se ha reconocido que el único método apropiado para el análisis del pensamiento consiste en el análisis del lenguaje» (Ib., p. 66).

Si esta es la línea señalada por Frege, ¿Cuál es, para Dummett, la tarea actual de la filosofía del lenguaje, es decir, de la filosofía analítica? La respuesta de Dummett es que la «tarea más urgente» de dicha filosofía es la de elaborar y construir «una teoría sistemática del significado, esto es, una explicación sistemática del funcionamiento del lenguaje» (ib., p. 62). No hay nada casual, en efecto, en el funcionamiento del lenguaje, como quieren hacer creer, con motivos distintos, el último Wittgenstein con la tesis de los juegos lingüísticos, o Quine con la tesis de los estímulos-significados, u otros. En realidad, según Dummett, todos estos autores suponen, de hecho, que «cada hablante tiene una comprensión implícita de un cierto número de principios generales que gobiernan el uso de las palabras del lenguaje en los enunciados. Si, entonces, existen tales principios generales de los cuales todo hablante tiene una comprensión implícita, y que sirven para conferir a las palabras del lenguaje los distintos significados, es difícil ver cómo pueda darse ningún obstáculo para hacerlos explícitos; y una explicitación de tales principios, cuya implícita comprensión constituye el dominio del lenguaje, sería precisamente una teoría del significado para aquel lenguaje» (Ib., ps. 59-60).

Es bastante clara, creemos, la distancia entre estas tesis de Dummett y las de un Quine o de un Wittgenstein, que es repetidamente criticado en este ensayo. Dummett asociaba, a la reivindicación de la posición de Quine, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY 943

Frege en la interpretación propuesta por él, posiciones filosóficas que desembocan en un antirrealismo, basado en la prioridad dada al lenguaje y al pensamiento más que a la “realidad”.

A las certezas de Dummett, Davidson responde invitando a la cautela y a la individuación de distintas posibilidades de llegar a la “verdad” o a las “verdades”. Davidson había seguido “revisando” conceptos clave del filón positivístico-lógico, y en 1974 había publicado un ensayo ya clásico, *On the Very of a Conceptual Scheme*, en el cual había “demolido” este otro “mito” del positivismo lógico (el esquema conceptual en cuanto diferente de sus contenidos), que hemos encontrado operando aún en las argumentaciones quineanas sobre la indeterminación de la tradición. Había intervenido además sobre la temática de la mente-cuerpo con el importante ensayo *Mental Events* de 1979, en el cual había indicado una vía que evitara un materialismo fisicalístico demasiado crudo pero sin recaer en formas tradicionales de dualismo. Había afrontado, en numerosos artículos, temáticas comunes a los debates de la filosofía analítica de aquellos decenios (había escrito, por ejemplo, cosas muy originales sobre la “lógica” y los “contenidos” de la metáfora). En 1977 Davidson publica un ensayo con afirmaciones filosóficas de carácter más general, y se puede pensar que uno de sus objetivos fuera el de dar una respuesta a las

propuestas teóricas y metodológicas de Dummett. El ensayo lleva el título *The Method of Truth in Metaphysics*. Davidson acentúa los intereses semántico-pragmáticos presentes en la producción de Quine, el cual, como se ha dicho, se vincula como su continuador original. Estos intereses, sin embargo, se han desplazado del campo de los lenguajes formalizados (matemáticas y ciencias) al de los lenguajes naturales (las lenguas habladas). La crítica a Dummett aparece con bastante evidencia en las líneas del siguiente pasaje: «Al compartir un lenguaje, en cualquier sentido que éste sea exigido para la comunicación, nosotros compartimos un cuadro del mundo que, en sus aspectos generales, debe ser verdadero. De esto se sigue que al convertir en manifiestos los aspectos generales de nuestro lenguaje, convertimos también en manifiestos los aspectos generales de la realidad. Una manera de repasar la metafísica es, pues, estudiar la estructura general de nuestro lenguaje. Éste no es [como en cambio sostenía Dummett], naturalmente, el único método verdadero de la metafísica; no existe ninguno que sea así. Pero es un método, y ha sido practicado por filósofos tan distantes en períodos y doctrinas como Platón, Aristóteles, Hume, Kant, Russell, Frege, Wittgenstein, Carnap, Quine y Strawson» [y no como sostenía Dummett, sólo por Frege] (*Inquiries into Truth and Interpretation*, cit., página 199).

Davidson, dentro de este cuadro filosófico general sobre la relación lenguaje-hablantes-realidad, indica la diferencia entre la tarea de la filosofía

944 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

del lenguaje, o semántica, y la de las ciencias: «El estudio de qué enunciados son verdaderos es en general el trabajo de las distintas ciencias, pero el estudio de las condiciones de verdad constituye la provincia de la semántica» (Ib., p. 201). Dicha provincia, que da lugar, en efecto, a la filosofía del lenguaje con sus corolarios “pragmáticos”, es la frecuentada por Davidson, el cual afirma la necesidad de inspirarse no sólo en Frege, que tiene sus límites, sino también en Quine y en Tarski. Ciertamente, reconoce Davidson, Frege «ha visto la importancia de dar una explicación de cómo la verdad de un enunciado depende de los aspectos semánticos de sus partes» y ha indicado a este propósito métodos de trabajo hoy muy practicados; pero no ha concebido «la idea de una teoría formal total de la verdad para el lenguaje como un todo», se ha visto obligado a considerar los enunciados como una especie de nombres («el nombre de un valor de verdad»), mientras en el lenguaje los enunciados operan de modo y con finalidades diferentes. Quine ha ido más allá de Frege, según Davidson, cuando ha mostrado «cómo una aproximación holística al problema de comprender un lenguaje proporciona el necesario fundamento empírico» para aquella comprensión; su límite es el haber privilegiado los lenguajes formalizados y se ha ocupado de los naturales con una actitud correctiva o mejorativa. Es a éstos, en cambio, donde se dirige el interés de Davidson, que se inspira para su programa de trabajo en la semántica de Tarski (una teoría de la verdad para los lenguajes formalizados) intentando desarrollarla y aplicarla en el análisis de los lenguajes naturales. En efecto, para estas últimas la actitud no puede ser igual a la que se adopta frente a los lenguajes formalizados. Acercándonos a los lenguajes naturales, afirma Davidson, debemos ser conscientes del hecho de que «una teoría de la verdad debe relativizar la verdad de un enunciado a las circunstancias de su enunciación» (Ib., ps. 200-02 para todas las citas). Éste es un punto clave, que llevará a Davidson muy lejos. Lejos de sostener la existencia de “principios generales comunes al lenguaje”, como afirmaba con gran seguridad Dummett, Davidson habla explícitamente de “relativización” a las “circunstancias” de uso y por lo tanto de la necesidad de una integración pragmática

de su semántica de los lengua-jes naturales.

Dónde ha conducido a Davidson este discurso de la relativización, po-demos verlo en un artículo muy importante, convertido ya en un clásico de la reciente filosofía analítica, a través del cual podemos ver también la reacción de Dummett. Como afirmará este último, la posición de Da-vidson es comparable (en el libro del lógico L. Carroll Alicia a través del espejo) a la figura de Humphy-Dumphy, mientras que Dummett es comparable a la figura de Alicia.

Quine, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY 945

Tanto en el ensayo de Davidson, *A Nice Derangement of Epitaphs* (el título hace referencia a un “malapropos”, o sea una frase dicha, sin quererlo, en lugar de otra que en cambio sí se quería decir, en este caso «a nice arrangement of epithets»), como en la crítica de Dummett, *A Nice Derangement of Epitaphs. Some Comments on Davidson and Rac-king*, o en el trabajo de J. Hacking al cual se refiere Dummett, *The Pa-rody of Conversation*, aparecen en la parte final de un 'grueso volumen publicado en 1986 y dedicado a los escritos lógico-filosóficos de David-son (E. Le Pore, *Truth and Interpretation Perspectives on the Philo-sophy of D. Davidson*, Oxford).

Davidson examina el caso concreto de una conversación entre perso-nas. Partiendo de la posibilidad de los “malapropos” o lapsus o deslices verbales involuntarios entre hablante y oyente, propone interpretar la “práctica” lingüístico-coloquial como el resultado de un trenzado difi-cilmente “desenredable” entre dos “niveles” : el que define como “prior theory”. El primer nivel (aquí esquematizamos al máximo) es el de las reglas por así decir “precedentes”, o sea reconocidas por ambos interlo-cutores; el segundo nivel es el de las reglas nuevas que se establecen arbi-trariamente en cada momento en el hablar concreto. Naturalmente Da-vidson está extremizando, como extremizaba Quine en el ejemplo de la traducción radical, en el que debemos pensar en la lectura de este ensa-yo. La situación que se crea es de un “relativismo” extremo, absoluto: «Para el oyente, la teoría precedente (prior theory) expresa la manera en que él está preparado con antelación para interpretar una frase del hablante, mientras que la teoría pasante (passing theory) es la manera en que él efectivamente interpreta la frase. Para el hablante, la teoría precedente es lo que él cree que es la teoría precedente del intérprete, mien-tras que su teoría pasante es la teoría que él pretende que sea utilizada por el intérprete» (*Truth and Interpretation*, cit., p. 442).

Del relativismo extremo que deriva, según el análisis davidsoniano, de este ejemplo, se obtienen conclusiones radicalmente relativísticas (solip-sísticas, escribirá Hacking), que llegan a negar la existencia del lenguaje, por lo menos como lo entienden los lingüístas y los filósofos. En efecto, la distinción entre los dos niveles o “teorías”, observa Davidson, «des-truye la explicación comúnmente aceptada de la competencia y comuni-cación lingüísticas» (Ib.). La conclusión general es la siguiente: «Conclu-yo que no existe algo como el lenguaje, no existe si el lenguaje es algo parecido a aquello que muchos filósofos y lingüístas han supuesto. No existe, pues, una cosa de este tipo, que se aprende, se domina, o con la cual se nace (estos verbos se refieren polémicamente a las principales filo-sofías del lenguaje de la tradición analítica). Debemos abandonar la idea de una estructura compartida, claramente definida, que aquellos que uti-lizan el lenguaje adquieren y después aplican según los casos» (Ib., p. 446).

946 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Dummett rechaza y critica de una manera muy argumentada, en su largo ensayo, estas

conclusiones relativísticas radicales de Davidson, además de las argumentaciones que lo han conducido a ellas. En el puesto de las dos “teorías” propuestas por Davidson, Dummett propone otra articulación más compleja y realística de la naturaleza y estructura del lenguaje, que impide las conclusiones davidsonianas (prior y passing podrían ser substituidos por long-range y short-range), y una aproximación en tres niveles a esta problemática (lenguaje, teoría del significado, teoría de segundo orden), que aquí, dada su complejidad, ni siquiera podemos resumir.

A continuación, refiriéndonos al conocido libro de Carroll, Dummett propone asimilar, en su discusión, sus propias teorías del lenguaje y del significado y las de Davidson a las posiciones relativas a Alicia y Humphy Dumphy: «Una describe las palabras como significados vehiculadores independientemente de los hablantes. Esta era la concepción a la cual se refería Alicia cuando dirigía sus objeciones a Humphy-Dumphy [...]. La descripción opuesta es la que estaba utilizando Humphy-Dumphy. Sobre la base de ésta, es el hablante quien asigna el significado a la palabra por medio de alguna operación mental interna» (Ib., p. 470). Davidson se encuentra en estas posiciones, y ha llegado a ellas porque ha dado una importancia excesiva y exclusiva al hecho de que el lenguaje es un instrumento de comunicación (un error que deriva del último Wittgenstein), cuando no es sólo esto: es también un vehículo de pensamiento. Pero algo de Wittgenstein se puede salvar: la tesis de que el lenguaje no depende de cada uno de los hablantes sino de los contextos de vida social en los que se utiliza. «La concepción que yo opongo a la de Davidson es, por lo tanto, una adaptación de la descripción de Alicia, según la cual las palabras poseen significado en sí mismas, independientemente de los hablantes. Naturalmente, no los poseen intrínsecamente, y por lo tanto independientemente de cualquier cosa que hagan los seres humanos. Los poseen en virtud de la pertenencia a un lenguaje, y por lo tanto en virtud de la existencia de una práctica social. Pero los poseen independientemente de cada hablante particular» (Ib., p. 473).

Así pues, existe el lenguaje, y también existen los lenguajes, expresión de prácticas sociales y no de realidades metafísicas, se los aprende y se los domina, escribe agudamente Dummett, igual como se hace con la natación (Ib., p. 475). Pero la puesta al día y el “refinamiento” por parte de Davidson de la concepción de Humphy-Dumphy son rechazados en cuanto nacen de errores y conducen a errores. La discusión sobre estos temas no se agota con Davidson y Dummett pero constituye uno de los motivos conductores de toda la filosofía analítica en todo el curso de su evaluación. Lo que interesa subrayar, quizás, es que las viejas barreras entre el filón positivístico lógico y el lenguaje ordinario en gran

Quine, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY 947

parte han caído y que hoy en cualquier caso sería difícil asignar un artículo de filosofía analítica a uno u otro filón.

1066. RORTY: EL ITINERARIO DE PENSAMIENTO.

Richard Rorty (1930) es el exponente más representativo de la filosofía post-analítica o, si queremos utilizar una expresión propuesta por él, de la post-Filosofía (la mayúscula es para indicar la tradición filosófica “oficial” de la cual él quiere salir).

Coetáneo de Davidson y de Dummett, de Bernstein y de MacIntyre, pero también de Habermas y de Derrida, comparte con gran parte de su generación en los Estados Unidos, la común “educación” analítica, en el sentido de que su



formación tiene lugar en el período del predominio de esta tradición. Afortunadamente, tiene ocasión, en los años de universidad, de seguir también las lecciones de un grupo de docentes – especialmente en Yale – no ligados a la filosofía analítica sino al pragmatismo y a otras corrientes no analíticas. Alrededor de 1960 comienza a publicar. Su primer artículo importante, de 1961, establece una oposición y encuentra afinidades filosóficas entre Pierce (tradicionalmente considerado como más cercano al positivismo lógico) y las posiciones del último Wittgenstein. En los años posteriores participa, dándose a conocer enseguida por su agilidad y originalidad, en los debates sobre la problemática de la relación – si la hay – mente-cuerpo, y en la línea que, partiendo del inglés Ryle, proponía un monismo no crudamente materialístico. De 1967 es la importante Introducción a la colección de trabajos titulada *The Linguistic Turn*, que documenta de un modo muy rico y articulado la entera historia de la tradición analítica, en sus diferentes escuelas (positivismo lógico y filosofía del lenguaje ordinario) y en sus debates internos. La Introducción marca una primera distanciamiento de esta tradición, de la cual Rorty empieza a subrayar el agotamiento interno. Los años sucesivos lo ven entregado a una compleja investigación filosófica y en la confrontación crítica con las posiciones más recientes de la filosofía analítica (aprecia a Quine, a Goodman, a Sellars y a Davidson, critica fuertemente a Kripke, a Putman y a Dummett). Esta investigación lo conduce por una parte a “recuperar” la herencia filosófica clásica americana (sobre todo Dewey y James), por otra a acercarse a las recientes posiciones filosóficas aparecidas en la Europa continental, con la recuperación de Heidegger por parte sobre todo de Gadamer y de la hermenéutica, y después de Nietzsche por parte de los neoneitzscheanos franceses (Derrida y Foucault).

El punto de llegada de más de diez años de investigación está representado por la obra de 1979 *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, que  
948 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

rápidamente se convierte en la ocasión de grandes debates filosóficos continuados hasta hoy (trad. ital., Milán, 1986). En esta obra la comparación con las diversas posiciones de la filosofía analítica se produce ya desde posiciones de estrecha vecindad con el pragmatismo y la hermenéutica.

En la década posterior Rorty prosigue con sus elaboraciones sobre senderos ya bien definidos. Está presente siempre la actitud de crítica de la tradición analítica (de 1981 es el ensayo ya conocido sobre *La filosofía en América hoy*, que suscita muchas reacciones, por la condena sin paliativos de aquella tradición, por parte de exponentes de la misma), y al lado de ésta, siempre creciente, la de la confrontación sea con el pasado filosófico americano (Dewey, James, Emerson) y con el presente no-analítico (Rawls y algún otro) sea con la nueva filosofía europea (además de los nombres ya mencionados, la confrontación se produce ahora con Habermas, con Lyotard y otros). Publica en 1986 la importante colección de ensayos *Consecuencias del pragmatismo* (trad. ital., Milán, 1986, que comprende también su ensayo ya citado de 1981). Extiende sus intereses post-filosóficos a autores “literarios” además de los “filosóficos”, y en 1989 publica su segundo libro, *Contingencia, ironía y solidaridad* (trad. ital., Roma-Bari, 1989), en el cual ocupan un gran espacio sus reflexiones sobre Proust, Nabokov y Orwell además de . sobre Davidson y Derrida. Es el segundo punto de llegada, después del

de la obra de 1979. Rorty, como veremos, define este punto de llegada como liberal-ironista y lo asimila al del intelectual crítico – necesariamente “marginado” en la sociedad industrial de masas – atento, no por razones fideístas sino por su “humanidad”, a las demandas de la solidaridad con el que sufre.

#### 1067. RORTY: MÁS ALLÁ DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA: NEOPRAGMATISMO Y HERMENÉUTICA.

Ya hemos aludido al hecho de que Rorty empieza a distanciarse de la filosofía analítica en la Introducción a *The Linguistic Turn* de 1967. Con un estilo más bien retorcido, bien diferente del que lo distinguirá posteriormente, en este texto Rorty saca a la luz las razones del agotamiento interno de la filosofía analítica y trata de entender y sugerir cuáles pueden ser las vías de salida practicables para una filosofía post-analítica y post-filosófica (ya aquí se utiliza este término, en la p. 34). Entre las diversas posibilidades, que subdivide como orientadas al “des-cubrimiento” o “descripción” (Husserl, Austin, Strawson) o como orientadas a la “reforma” o “propuesta” (Heidegger, Wittgenstein y Waismann, un amigo-alumno de Wittgenstein), Rorty se siente inclinado a Quine, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY 949

preferir estas últimas. Éstas, en efecto, pueden ayudar a hacer salir la tradición filosófica en general, además de la analítica en particular, de aquella actitud “espectatorial” que la ha caracterizado desde siglos y que la ha llevado a las dificultades actuales. «Estas dificultades – escribe Rorty en un pasaje que preanuncia la dirección de sus sucesivas elaboraciones – solamente existe si se sostiene que la adquisición de conocimiento presupone la presentación de algo “inmediatamente dado” a la mente, donde la mente es concebida como una especie de “ojo inmaterial”, y donde “inmediatamente” significa, como mínimo, “sin la mediación del lenguaje”. Esta explicación “espectatorial” del conocimiento es el punto de mira común de filósofos tan diferentes como Dewey, Hampshire, Sartre, Heidegger y Wittgenstein» (*The Linguistic Turn*, Chicago, 1967, cit., página. 39).

Se trata ya del planteamiento, con la imagen del espejo (el ojo inmaterial del espectador) que encontramos desarrollado de manera orgánica en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* de 1979, y que Rorty toma de pensadores como Dewey, Heidegger, Wittgenstein, entre otros, que comparecerán, como veremos, como los “númenes” tutelares de la actitud post-filosófica de Rorty en aquella obra.

Rorty llega a la composición de la que sin duda es su obra principal a través de una continua lectura y relectura de algunos autores clave como Heidegger (sobre éste las posiciones de Rorty no son siempre unívocas, y aparecen a menudo acentos críticos y acusaciones de estar aún “dentro” de la metafísica que el mismo Heidegger pretende “superar”), Dewey (sobre éste a juicio de Rorty se hace progresivamente más positivo, también porque, respecto a Heidegger y Wittgenstein, Dewey subraya la esencialidad del compromiso “reformista” del intelectual crítico), el último Wittgenstein (de éste subraya la actitud “satírica” ante la tradición filosófica occidental además de ante la filosofía analítica de orientación lógico-positivista). A ellos se añaden, pero con una presencia menos continua, autores como Sartre, Derrida, Foucault y por último Gadamer que desempeña, en cambio, un papel esencial en el período más cercano a la composición de la obra. Un autor americano que tiene un

papel igualmente esencial en el pensamiento de Rorty, en estos años, es Kuhn, cuya teoría de los períodos “normales” y “revolucionarios” en las ciencias, expuesta en *La estructura de las revoluciones científicas* de 1962, es utilizado explícitamente en la delineación histórico-filosófica que caracteriza algunas partes fundamentales de la obra de Rorty.

El “marco” histórico-filosófico dentro del cual Rorty propone sus tesis post-analíticas y post-filosóficas es resumido por el propio autor al principio de la obra y recalca en parte interpretaciones análogas a las avanzadas por autores como Dewey y sobre todo por Heidegger. Rorty señala los rasgos y los caracteres: el apriorismo, representacionismo, ob-

## 950 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

jetivismo, dualismo) de la tradición filosófica analítica (y en la fenomenología), la considera como la filosofía “normal” en el sentido Kuhniano de “oficial” y compartida por los círculos académicos; a ella contraponen la filosofía “revolucionaria”, anticipada por algunos “irregulares” anti-académicos (Nietzsche, James, y otros “irracionalistas”) y propuesta en nuestro siglo sobre todo por tres pensadores, cada uno de los cuales ha tenido un pasado personal “normal”, a saber Dewey, Heidegger, Wittgenstein.

Rorty es a menudo eficaz en su dibujo de cuadros histórico-teóricos. Por ejemplo cuando, al principio de la obra, encuentra en Descartes, Locke y Kant a los iniciadores de la filosofía “normal” convertida en nuestro siglo en la “epistemología”: «Debemos al siglo XVII y en particular a Locke la noción de una “teoría del conocimiento” basada en la comprensión de los “procesos mentales”. Debemos al mismo tiempo, y en particular a Descartes, la noción de “mente” como entidad separada en la cual se efectúan los “procesos”. Debemos también al siglo XVIII, y en particular a Kant, la noción de la filosofía como tribunal de la razón pura, que confirma o rechaza las pretensiones de la cultura restante, pero esta noción kantiana suponía el asentimiento general a las nociones lockeanas de los procesos mentales y a las cartesianas de la substancia mental» (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cit., p. 8).

Según Rorty la mayor responsabilidad por haber “institucionalizado” este tipo de filosofía (a la cual por ejemplo se oponía Hegel, que ha resultado “perdido” en la historia de la filosofía moderna) y por haberla transformado en “epistemología” o filosofía “fundacional”, hay que atribuirla a los neokantianos alemanes: «la concepción de la filosofía como una disciplina fundacional, que “funda” las pretensiones del conocimiento, fue consolidada por los escritos de los neokantianos. Ocasionalmente pretensiones contra este modo de concebir la cultura como necesidad de “fundación” y contra las pretensiones de una teoría del conocimiento que quiere satisfacer esta tarea (por ejemplo por parte de Nietzsche y de William James) pasaron del todo inobservados» (Ib.). Hubo, entre finales del siglo pasado y principios de éste, otra oleada anti-epistemológica y anti-fundacional representada por algunos filósofos, poetas y novelistas, pero la reacción “epistemológica” no se hizo esperar y fue promovida autorialmente por algunos filósofos, en particular Russell y Husserl, «que se propusieron mantener la filosofía “rigurosa” y “científica” » (Ib.).

La filosofía analítica iniciada por Russell, y la fenomenología, iniciada por Husserl, constituyen en nuestro siglo las formas de la filosofía fundacional o epistemológica. Es un tipo de filosofía que se aísla cada vez más, que se hace cada vez más “académica”, que rehúye afrontar los “problemas de los hombres” (expresión deweyana muy cara a Rorty).

Quine, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY 951

Es sobre este fondo, sugiere Rorty, que debemos mirar la obra «de los tres filósofos más importantes de este siglo: Wittgenstein, Heidegger y Dewey» (Ib., p. 9). Cada uno de ellos, de joven, buscó una nueva vía “fundacional” para la filosofía, y solamente abandonando estos intentos encontró la vía justa, la que lleva fuera de la filosofía fundacional y epistemológica: «Cada uno de los tres, en sus obras sucesivas se liberó de la concepción kantiana de la filosofía como fundante y dedicó su propio tiempo a ponernos en guardia contra aquellas tentaciones a las cuales ellos mismos habían cedido» (Ib.). Utilizando luego parejas de conceptos que aparecen frecuentemente en la obra para indicar respectivamente el momento “normal” o “fundacional” y el “revolucionario” o “antifundacional”. Rorty describe así la contribución de los tres grandes: «su obra posterior es terapéutica [fundacional], edificante más que sistemática, inclinada a hacer reflexionar al lector sobre los motivos que tiene para filosofar, más que a presentarle un nuevo programa filosófico» (Ib.).

Los tres abandonan la tradición iniciada por Descartes, Locke y Kant y continuada en nuestro siglo por las filosofías inauguradas por Russell y Husserl; abandonan, “dejan de lado”, observa Rorty, más que “argumentan contra”. En efecto, se han comportado como «los filósofos del siglo XVII frente a la problemática escolástica» (Ib., p. 10). Han tomado nota del agotamiento de aquella tradición, han dejado de lado «la epistemología y la metafísica como disciplinas posibles», han llegado a «afirmar la posibilidad de una cultura postkantiana», es decir, post-epistemológica (Ib.).

También la obra de Rorty quiere ser “terapéutica” en lugar de “constructiva”. Quiere demostrar el agotamiento interno de la tradición epistemológica del siglo XX, y para hacerlo utilizará buena parte de las críticas procedentes del interior de aquella misma tradición (Quine, Sellars, Davidson, Ryle, Putman, Kuhn y otros). El énfasis en el lenguaje, propio de estas críticas, es debido a la naturaleza específica de la filosofía analítica del siglo XX: «es una variante ulterior de la filosofía kantiana, una variante caracterizada principalmente por considerar la representación como lingüística más que mental, y por lo tanto la filosofía del lenguaje como disciplina que exhibe los “fundamentos del conocimiento”, en lugar de la “crítica trascendental” o de la psicología» (Ib., ps. 11-12). El libro, afirma Rorty, «tiene poco que añadir a estas críticas» (Ib. p. 16), procedentes, como decía, del interior de la tradición analítica y de quien ha salido de ella (los tres grandes), y tiene si acaso «una moral historicista» en cuanto situará en una perspectiva historicista las nociones de “mente”, “conocimiento” y “filosofía” que comparten Descartes, Locke y Kant al convertir en “fundacional” la tradición filosófica moderna.

## 952 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

El libro, pues, en sus finalidades terapéuticas y “edificantes” (para este último concepto Rorty ha recurrido al término alemán *Bildung*, en la p. 275), quiere proponer una “alternativa” a la tradición filosófica y analítica no presentando una nueva filosofía, sino indicando el camino de salida de aquella tradición y para hacer algo diferente. Para indicar el camino Rorty se sirve sobre todo de las oposiciones de Kuhn (cp. 7) y de las de Gadamer (cp. 8). Si la tradición filosófica es el momento de lo “normal”, la salida de ésta es el momento de lo “anormal”, de lo “revolucionario”. La hermenéutica, en el sentido que le ha dado Gadamer, nos ayuda a “distanciarnos” de la tradición filosófica fundacional, a dejar de considerar el filosofar necesariamente como la búsqueda de alguna verdad, y a hacer otra cosa: por ejemplo, «participando en una conversación en vez de contribuir a una búsqueda. Quizás decir

co-sas no quiere siempre decir cómo son las cosas» (Ib., p. 285). Sabiduría práctica (la phronesis aristotélica) y conversación son los “motivos” que se repiten en las últimas páginas de la obra para describir el tipo de actividad post-filosófica que les resta a los intelectuales que intentan dejar de buscar la “verdad” y salir de la tradición filosófica (epistemología fundacional). Rorty, obviamente, no tiene consejos o recetas que dar sobre este momento de la conversación y de la sabiduría práctica, que considera como el contexto “natural” para una actividad y una práctica post-filosófica. Recomienda solamente un compromiso en cierto modo “normal” para el intelectual post-filósofo: «El único punto sobre el cual quisiera insistir es que el compromiso moral de los filósofos debería ser el de continuar la conversación de Occidente, más que insistir en mantener un puesto en el interior de aquella conversación para los problemas tradicionales de la filosofía moderna» (Ib., p. 304).

#### 1068. RORTY: EL PUNTO DE LLEGADA LIBERAL – IRONISTA.

Los diez años posteriores a *La filosofía y el espejo de la naturaleza* constituyen un período de “conversación” de Rorty con autores a los que ya se había acercado anteriormente y con otros nuevos, de respuestas a críticos de su país y de otros países, de elaboraciones ulteriores que culminarán en la obra de 1989 *Contingencia, ironía y solidaridad*. El motivo dominante, en la caracterización de su post-filosofía en este período, es el pragmatístico. Deja de tener importancia casi del todo, en cambio, el motivo hermenéutico, en la parte final y “propositiva” de la obra de 1971, el motivo principal, junto a la referencia a la temática kantiana de lo “normal” y de lo “revolucionario”.

Así pues, a principios de los años ochenta, Rorty habitualmente se define, en muchos artículos suyos, como un pragmatista, y la referencia Quine, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY 953

al pensamiento y a la actitud general de intelectual crítico y reformista de Dewey aparece repetidamente como un tema muy querido al autor. Son típicos, en este sentido, los artículos hoy muy citados *Postmodernist Bourgeois Liberalism* de 1983 y *Solidarity or Objectivity?* de 1985. Es de señalar, en el primero de estos artículos, el recurso a la terminología “lanzada” por Lyotard en el volumen de 1979 *La condition post-moderne*, Rorty toma de Lyotard el concepto de post-moderno y asimila su post-filosofía a la post-modernidad (abandono de todas las formas de metafísica o de “metanarraciones”, temática ya bien presente en sus líneas generales, como hemos dicho, en el fondo, en Heidegger). En aquel artículo, Rorty recurre al concepto de post-moderno para subrayar cómo su exaltación del liberalismo burgués (la práctica político-institucional de las sociedades avanzadas del Atlántico Norte, precisa Rorty) no está ligada a motivos y finalidades teóricas e ideales sino a consideraciones de hecho: quien tiene experiencia, hoy, de los distintos tipos de sociedad existentes, no tiene ninguna duda de que las liberal-burguesas son las mejores y las más aceptables. Rorty rechaza la acusación de “relativismo” para estas posiciones suyas, y si acaso acepta definir las como “etnocentrismo”, motivado, como se ha dicho, por razones “experimentales”.

En este artículo, en el otro ya citado y en los sucesivos, Rorty une a la exaltación del liberalismo burgués la de la figura de Dewey, que se inserta cada vez más en un filón liberal-democrático angloamericano que tiene sus momentos más significativos en Jefferson, Mill, Dewey y, en nuestros días, en Rawls (sobre este último la valoración de Rorty ha cambiado en los últimos años, en el sentido de que en un primer

momento lo consideraba por sus teorías entre los “kantianos”, o sea entre los “fundacionalistas”, y no entre los “hegelianos”, o sea entre los “anti-fundacionalistas”). La diferenciación “kantianos” / “hegelianos”, acabada de citar, reaparece en algunos artículos de los años ochenta para definir la pertenencia de pensadores o a la tradición epistemológica o a la anti-epistemológica.

Otro “encuentro” de estos años es el entablado con Habermas. Junto a Habermas, Bernstein, Taylor y otros intelectuales “de izquierda”. Rorty ha participado en encuentros de discusión teórico-política organizados en Yugoslavia por el conocido grupo vinculado a la revista internacional “Praxis”. Él, en efecto, ha apreciado cada vez mejor los contenidos y las finalidades innovadoras en el plano político-social del pensamiento de Habermas, a quien, en estos aspectos, sitúa en el filón “democrático” al cual pertenece Dewey. Pero continúa el disentimiento “filosófico” por el hecho de que Habermas, según Rorty, es aún “fundacionalista”, es decir, cree que sus ideas sobre problemas político-sociales tienen necesidad de un “fundamento” racional. El recurso a la razón – crítica y comunicativa – por parte de Habermas es por lo tanto, para

#### 954 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Rorty, el signo de su pertenencia a la tradición “filosófica”. Este tipo de consideraciones se encuentran desarrolladas en diversos escritos, entre los cuales el más conocido y citado es Habermas, Lyotard et la post-modernité de 1984 (Lyotard es criticado, junto a los otros neo-conservadores franceses, por sus posiciones políticas, y apreciado por sus tesis sobre la post-modernidad);

Aparece aquí la “propuesta”, histórico-política, de una “utopía” pragmática fuertemente innovadora – en alternativa al neoconservadurismo de los franceses y con afinidades políticas con Habermas – que Rorty retrotrae al filón anti-fundacionalista Bacon-Dewey (el acento sobre Bacon aparece en los primeros años ochenta como fruto de la lectura de una importante obra de H. Blumenberg que “revaloriza” la modernidad señalando a Bacon y no a Descartes como el pensador más representativo del inicio de la época moderna).

Todos estos temas llegan a una elaboración madura y orgánica en la obra de 1989 Contingencia, ironía y solidaridad, fruto de dos series de lecciones dictadas en Inglaterra en 1986 y 1987. En la obra, los temas clave son los ético-políticos, que hemos visto surgir en el curso de los años ochenta en numerosos artículos de Rorty. En particular, estos temas, de gran actualidad en nuestras sociedades democráticas económicamente avanzadas, se refieren a la relación que debe subsistir entre la esfera de lo “privado” y la de lo “público” : es decir, la esfera del pensar exclusivamente o principalmente en la propia “perfección” personal, y la esfera del pensar exclusivamente o principalmente en la “justicia” social.

Rorty observa en la historia del pensamiento una separación radical entre aquellos filósofos y escritores que han acentuado en una medida exclusiva o casi una u otra esfera. Su tesis es que no debe haber una separación radical y que las dos posiciones deben y pueden subsistir de manera equilibrada: «Este libro intenta hacer justicia a ambos grupos de escritores historicistas. Yo sostengo que no debemos intentar elegir entre ellos sino que más bien debemos darles un peso igual y por lo tanto utilizarlos para objetivos diferentes. Autores como Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger y Nobokov son útiles como ejemplares, como ilustración de qué puede ser la perfección privada – una vida humana – creada autónoma. Autores como Marx, Mill, Dewey, Habermas y Rawls son más nuestros conciudadanos que ejemplares. Ellos están comprometidos en un esfuerzo compartido, social – el esfuerzo de hacer

más justas y menos crueles nuestras instituciones y nuestras prácticas» (Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge, 1989, p. xiv).

Ésta es la utopía pragmatista de la que había hablado, y que aquí define como utopía “liberal-ironista”. Es decir aquella actitud practicable inicialmente por una minoría de intelectuales críticos, que consigue  
Quine, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY 955

mantener juntas “ironía” y “solidaridad”, teniendo en cuenta el hecho de que no hay grandes príncipes que gobiernen la historia y la sociedad sino que nos encontramos en una condición de “contingencia”. La utopía liberal no es algo para teorizar sino algo para vivir. Es una actitud que nace no de teorías sobre la “naturaleza humana”, sino de la práctica social y de las lecciones que aprendemos del presente y sobre todo del pasado (el ironista liberal es ante todo un “historicista”, y de esto le deriva la actitud irónica y contingentista). La historia, la narración, pues, y no las teorías, constituyen el momento principal de la “educación” del ironista liberal, de su toma de conciencia que lo lleva a considerar a los demás no como “ellos” sino como, cada uno, “uno de nosotros” (sobre este tema Rorty escribe páginas muy eficaces). No teorías, pues, sino “géneros” como la etnografía, el resumen periodístico, los comics, los dramas documentales, y sobre todo, la novela [...]. Esta es la razón por la que la novela, el cinema y los programas televisivos han substituido gradualmente pero sólidamente el sermón y el tratado como vehículos principales de cambio y progreso morales» (Ib., p. xvI).

De estas afirmaciones iniciales se desprenden la estructura y el contenido de la obra. Un amplio espacio está reservado, más que a los “filósofos”, que también están presentes (Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Davidson), a los “escritores”: en particular Proust, Nabokov, Orwell, además de Freud y Derrida aquí apreciados y “utilizados” más como escritores-narradores que como filósofos. Rorty afronta temas que le son queridos ya presentes en anteriores escritos, pero aquí tratados con la implicación directa de autores no “filosóficos”, que a menudo resulta que han dicho cosas de profundidad igual o superior a las dichas por los filósofos. Y esto se encuentra documentado en el paso de las temáticas del lenguaje (aquí la confrontación es principalmente con el último Wittgenstein y con Davidson, a quién Rorty en distintas ocasiones ha definido como cercano a sus posiciones pragmatistas) a las de la conciencia (Nietzsche, Freud, pero también Proust, al cual se le añade el Derrida de La carta postal en unas páginas de análisis muy agudos), y, en fin, a las de la solidaridad, para las cuales el recurso a los autores se refiere principalmente a los novelistas de nuestro siglo, Nabokov y Orwell.

Lenguaje, conciencia, solidaridad, son las fases de la obra que conducen a Rorty a precisar de una manera cada vez más clara su concepto de comunidad democrática en la cual haya espacios y posibilidades para aquel equilibrio entre esfera privada y esfera pública con el cual había abierto su discurso. Concluye insistiendo en su “etnocentrismo moderado” que ve aquellas posibilidades mejor garantizadas en las sociedades democráticas económicamente avanzadas. En ellas es más practicable, también, la “solidaridad”. Su etnocentrismo, su utopismo liberal-irónico,

l

i

956 LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

escribe Rorty al final de su libro, es el «de un “nosotros” (“nosotros liberales”) que se entrega a ensancharse a sí mismo, a crear un cada vez más amplio y variopinto

ethnos» (Ib., p. 198).

Con este libro Rorty continúa el diálogo con el filón liberal-democrático americano y europeo, continúa el encuentro con las distintas posiciones post-filosóficas, y mantiene abierto el camino para una fructífera discusión entre las dos orillas del Atlántico, que ya han vuelto a “comunicarse” y a dialogar después de décadas de aislamiento y de incomunicabilidad.

## BIBLIOGRAFÍA

1062-1063. Para un encuadramiento articulado y con ricas referencias bibliográficas: F. Restaino, *Filosofía e post-filosofía in America*. Rorty, Bernstein, MacIntyre, Milán, 1990. Un cuadro total de las vicisitudes de la filosofía analítica en el área angloamericana para el periodo 1965-1984 en J. Passmore, *Recent Philosophers*, Londres, 1985. Útil la colección, con importantes introducciones a cada uno de los autores, a cargo de T. Honderich y M. Burnyeat, *Philosophy as Its*, Harmondsworth, 1979. Muy útil la serie de entrevistas a cargo de B. Magee, *Men of Ideas*, Oxford, 1979. Vease también el fascículo 399-400, agosto-septiembre 1980, de la revista «Critique», *Les philosophes anglo-saxons par eux-memes*. Sobre las temáticas relativas al problema mente-cuerpo en la filosofía americana de los años cincuenta y hasta los años ochenta: S. Moravia, *L'enigma della mente*, Roma-Bari, 1986, y la colección a cargo de W. G. Lycan, *Mind and Cognition*, Oxford, 1990.

1064. Sobre Quine: R. Gibson, *The philosophy of W. V. Quine*, Tampa, 1982; Id., *Enlightened Empiricism. An Examination of Quine's Theory of Knowledge*, Tampa, 1988; . D. Romanos, *Quine and Analytic Philosophy*, Cambridge, Mass., 1983; C. Hookway, *Quine*, Oxford, 1988. Indispensable es el volumen de la famosa colección sobre *Living Philosophers, The Philosophy of W. V. Quine*, a cargo de L. E. Hahn y P. A. Schilipp, La Salle, Ill., 1986.

1065 Sobre Davidson: B. T. Ramberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language*, Oxford, 1989. Muy útiles las introducciones generales y aquellas temáticas de los responsables de los volúmenes sobre los ensayos críticos referentes a Davidson: E. Le Pore, *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of D. Davidson*, Oxford, 1986.

Sobre Dummett: G. P. Baker, *Language, Sense, and Nonsense: A Critical Investigation into Modern theories of Language*, Oxford, 1984. Sobre Dummett, Davidson y el gran debate lógico-lingüístico sobre la reciente filosofía analítica: M. Di Francesco, *Parlare di oggetti. Teoria del senso e del riferimento*, Milán, 1986 (con amplia bibliografía).

1066-1068 En el periodo más reciente y sobre las temáticas post-analíticas y post-filosóficas: J. Rajchman y C. West (a cargo de), *Post-analytic Philosophy*, Nueva York, 1985; G. Borradori (a cargo y con una amplia introducción de), *Il pensiero postfilosofico americano*, Milán, 1988 (comprende la traducción al italiano de una gran parte de los textos de la colección anterior) ; R. Hollinger (a cargo de), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, 1985; Q. Skinner (a cargo de), *The Return of Grand theory in the Human Sciences*, Cambridge, 1985 ; R. Rorty, Q. Skinner, J. B. Schneewind (a cargo de), *Philosophy in History*, Cambridge, 1984; A. Megill, *Prophets of Extremity*, Berkeley, 1985; R. Bernstein, *Philosophical Profiles*, Oxford, 1986; la colección más importante, más representativa, ampliada además por una gran y extensa bibliografía en el área europeo-continental, a cargo de K. Baynes, J. Bohman y Th. MacCarthy, *After Philosophy. End or Transformation?*, Cambridge, Mass., 1987. Una re-seña razonada sobre los textos referentes a tales temáticas en F. Restaino, *La filosofia oggi. Note su alcuni recenti testi angloamericani*, en «Revista de



Historia de la Filosofía», 1990, fasc. I, ps. 157-176.

Posteriores indicaciones sobre los autores y las temáticas (lógica, filosofía del lenguaje y parecidos) de este capítulo, en la literatura crítica prevalentemente italiana, pueden encontrarse en: G. Gava-R. Piovesan (a cargo de), *La filosofía analítica*, Pádua, 1972; R. Piovesan, *Ricerche di filosofia linguistica*, Florencia, 1972; A. Bonomi (a cargo de), *La struttura logica del linguaggio*, Milán, 1973 y 1985; Id., *La via del riferimento*, Milán, 1975; Id., *Universi di discorso*, Milán, 1979; Id., *Eventi mentali*,

Quine, DAVIDSON, DUMMETT, RORTY 957

Milán, 1983; D. Antiseri (a cargo de), *Filosofía analítica*, Roma, 1975; Id., *Dopo Wittgenstein. Dove va la filosofía analítica*, Roma, 1977; S. Silvestrini (a cargo de), *Individui e mondi possibili*, Milán, 1979; G. Usberti, *Logica, verità e paradosso*, Milán, 1980; D. Marconi, *Dizionari ed enciclopedia*, Turín, 1981, Id., *L'eredita di Wittgenstein*, Roma-Bari, 1987); M. Sbisà, *Linguaggio, ragione, interazione*, Bolonia, 1989; W. G. Lycan (a cargo de), *Mind and Cognition*, Oxford, 1990 (contiene los principales textos del debate sobre problemas mente-cuerpo de los últimos treinta años, más o menos).