



La filosofía en la segunda mitad del siglo XX

Por **Rafael Gómez Pérez**(*)

Al pasar revista al trabajo filosófico en los últimos decenios, es preciso hacer referencia a autores que produjeron sus obras más importantes con anterioridad a esa época: a finales del XIX y en el primer tercio del XX. Por contraste, han quedado "relegados" a la primera mitad del siglo- autores fallecidos después de 1950. La razón de todo esto es la siguiente: el fenómeno de la moda influye también en los planteamientos filosóficos. Así, aunque se trate de algo presente en la tarea filosófica de los últimos decenios, corrientes como el historicismo, el idealismo, el racio-vitalismo quedan lejos de los intereses actuales. Es difícil saber hoy si eso se debe a que esas posiciones filosóficas han revelado su ineficacia histórica o si, se trata de una crisis coyuntural. En-cualquier caso, parece claro que desde 1950 a hoy, las direcciones filosóficas más transitadas son las siguiente; sin que la enumeración que sigue contenga algún orden de prioridad: a) el: existencialismo; b) el marxismo que, con frecuencia, es fundido con elementos tomados de Freud; c) el neopositivismo, positivismo lógico o filosofía analítica; d) el realismo, es decir, una actitud metafísica inspirada, con variantes, en Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino.

A diferencia de la situación de mediados del siglo XIX, el panorama de la segunda mitad del XX es más despejado. Puede decirse que gran parte de la filosofía académica de los países anglosajones y germánicos camina por las vías del neopositivismo. En este sentido, casi se reparte el mundo filosófico con el marxismo, este último apoyado por el aparato de los países con régimen comunista. El existencialismo, que era la moda en la postguerra y hasta los años sesenta, se hace luego minoritario. Por su parte, el estructuralismo, que conoció el esplendor hacia los primeros sesenta, para decaer después, puede entenderse como una variante del neopositivismo. Si se agrupara la producción filosófica de acuerdo con las corrientes enumeradas, no sería de extrañar que la suma de las obras inspiradas en el marxismo, neopositivismo y realismo metafísico resultase el 75 o el 80 % del total.

El marxismo

La reelaboración teórica del marxismo se da ya a finales del siglo XIX, con los primeros revisionistas. En la primera mitad del siglo XX, el marxismo se hace práctica con el comunismo soviético. Hacia los años treinta de este siglo escriben obras importantes otros autores marxistas. Y se puede registrar un nuevo planteamiento a partir de la segunda postguerra. En conjunto, el materialismo histórico permanece desde Marx hasta hoy, sostenido, sobre todo, por los filósofos que trabajan al servicio de los diversos partidos comunistas. Sin embargo, se trata de un movimiento muy complejo. De ahí que, en una presentación didáctica, sea preferible un tratamiento por países. Al final, unas conclusiones que sitúan al marxismo en el pensamiento actual.

Alemania

El partido socialista alemán no siguió, en líneas generales, el planteamiento de Marx-Engels. Sobre todo, por influencia de **Eduard Bernstein** (1850-1932), en quien influyó, a su vez, la trayectoria filosófica alemana clásica (Kant, principalmente). Bernstein negó, por ejemplo, que la acumulación

capitalista fuera inexorable; que el proletariado consiguiese, por el simple mecanismo de la dialéctica histórica, el poder político. Anunció también lo que parecía evidente: la fuerza adquirida por las clases medias; el poder político teniendo que funcionar en régimen democrático. Bernstein se sitúa así como el fundador de las corrientes "social-demócratas", que recogen elementos del marxismo, pero no la filosofía general. Es notable su planteamiento de la libertad, de raíz también kantiana. Hace falta hablar de la libertad de la persona -dice- para fundar una moral social. Bernstein condenó, en nombre del marxismo, la revolución soviética.

Contra Bernstein se situó **Karl Kautsky** (1864-1938). Había conocido a Marx, fue un fiel discípulo de Engels y, antes de la Revolución soviética, fue muy estimado por Lenin. Pero su obra *La dictadura del proletariado* es un violento ataque al modo en que el marxismo se había realizado en Rusia. Kautsky tendía más bien hacia una revolución realizada en la paz, en la lucha parlamentaria. Fue, después de Berstein, otro de los realizadores del programa socialdemócrata alemán. Lenin llamó a Kautsky, en una obra famosa, renegado. Así ha quedado este autor en la filosofía oficial soviética. La influencia del comunismo soviético en la pervivencia del marxismo ha hecho que su figura -por lo demás, no de primera categoría- esté prácticamente olvidada.

En 1923 con el Instituto de Investigaciones Sociales aparece lo que luego se llamará Escuela de Frankfurt. Se suele incluir en esa escuela a Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse, entre otros. El grupo se disolvió con la llegada de Hitler al poder. Los integrantes se dispersaron y casi todos terminaron en los Estados Unidos. Adorno y otros volverían a Alemania. Marcuse permaneció en América. Existen pocos elementos comunes en estos pensadores, pero todos rechazan el marxismo tal como se ha dado en la Unión Soviética. Por otra parte, elaboran una interesante crítica a la burguesía, no ya en sus aspectos económicos, sino en los estrictamente filosóficos. La crítica de la "razón tecnológica" -que daría origen, según los frankfurtianos, a un nuevo tipo de alienación- puede así, ser dirigida, tanto al capitalismo como al comunismo. La Escuela de Frankfurt pretende ser más fiel al verdadero marxismo, pero, en el fondo, es un revisionismo, como se advierte en la mezcla de Marx con elementos tomados de Freud.

Theodor Adorno (1903-1969) escribió en colaboración con **Max Horkheimer** (1895-1973) *Dialéctica del Iluminismo*, 1947. Aquí aparece la crítica a esa razón instrumental, que hace posible un dominio del hombre sobre el hombre, con modos de vida mecánicos y alienados. El núcleo de esta realidad es la inmediatez de considerar, sin más, el progreso como afirmación, como adelanto. Hace falta, en cambio, una "dialéctica negativa", que se oponga a cualquier tipo de conciliación. En el fondo, es una vuelta a Hegel, una vez que se quita del filósofo de Berlín su "conciliación" con la realidad política de su tiempo (el Estado prusiano). Esta dialéctica de la negatividad -más clara aún en la obra de Adorno *Minima moralia*- es un no querer comprometerse, una repugnancia a apelar a cualquier todo, porque "el todo es falso".

Al morir Adorno, Horkheimer evolucionó hacia una filosofía que significaba, en la práctica, el abandono del marxismo. Se acercó, incluso, a posiciones netamente trascendentes, con la recuperación de afirmaciones de la fe judía. Esta posterior evolución de Horkheimer hizo que sus obras fuesen menos comentadas en los círculos universitarios donde seguía dominando el marxismo. Y, sin embargo, las posiciones finales de Horkheimer revisten un interés especial, y merecerían un comentario detenido.

Suele unirse a la Escuela de Frankfurt, aunque nacido en 1929, a **Jürgen Habermas**, autor de *Conocimiento e interés* (1968), *Historia y crítica de la opinión pública* (1962), *Teoría y praxis de la sociedad tecnológica*, *La reconstrucción del materialismo histórico* y la voluminosa *Teoría de la acción comunicacional*, de 1982. Más sociólogo que filósofo, el pensamiento de Habermas está aún en gestación; de un marxismo más o menos crítico ha pasado, en sus últimas obras, a una especie de neo-ilustración que aprovecha -desde un ángulo no exclusivamente crítico- la complejidad técnica de la sociedad contemporánea. Poco a poco, Habermas se ha ido acercando a un cierto eclecticismo, que tiene en cuenta, sobre todo, el fracaso tanto del marxismo "ortodoxo" como de las posturas neo-izquierdistas. Rodeado de una gran publicidad, Habermas ha de pasar aún por el tamiz de la crítica y de la historia.

Herbert Marcuse (1898-1979), autor de *Eros y civilización*, *El hombre unidimensional* y otras obras que alcanzaron popularidad en los años sesenta, defendió una mezcla de Freud y Marx. Inspirándose sobre todo en el joven Marx propone una nueva revolución que, después de socializar los medios de producción, avanzase hacia la completa liberación (sexual) del hombre. " En términos freudianos, significaría reemplazar el principio de rendimiento por un principio de la realidad diferente, que permitiera una liberación auténtica de la existencia." Los tópicos freudianos son así "socializados", hacia una utopía en la que desaparece la represión y nace la mayor creatividad. Una liberación estética y sexual, ligada a una " transformación del cuerpo". "Este debe convertirse en instrumento de placer, en lugar de ser un instrumento de trabajo alienado." La importancia filosófica de Marcuse, autor de segunda fila, se vio artificialmente exaltada por proporcionar slogans casi publicitarios. A la hora de hacer un balance, Marcuse repite fórmulas circulares, que dicen muy poco: "no hay liberación individual sin liberación social, pero, a la vez, la liberación social implica la liberación individual".

Erich Fromm (1900-1980) escribió obras fáciles de leer (*El miedo a la libertad*, *El arte de amar*, etc.), al lado de otras como *Concepto marxista del hombre* que eran una ensayística representación de los escritos del joven Marx. Sincretista y edéctico, llegó a sostener que " la filosofía de Marx constituye un existencialismo moral y se opone a la práctica materialista de nuestro tiempo". Ni siquiera un marxista de mediana entidad estaba dispuesto a seguir a Fromm en esta tergiversación del fundador del materialismo histórico. Cuando una lectura estructuralista de Marx había intentado destacar los rasgos objetivos y "científicos" del marxismo, Fromm hace un pot-pourri con Marx y con todo lo "valioso" que ha existido en la cultura occidental. Una muestra del edecticismo de Fromm es la siguiente frase: "Buda, los profetas hebreos, Jesucristo, Sócrates, los filósofos del Renacimiento y los del siglo de las Luces, Goethe y Marx figuran entre los grandes humanistas del pasado. Existe desde hace 2.500 años una tradición humanista ininterrumpida, que se extiende hoy en los terrenos más diversos y, sobre todo, entre los cristianos y los marxistas". Fromm no se preocupa en ningún momento de demostrar críticamente estas afirmaciones.

Ernst Bloch (1885-1977) es autor de una serie de obras que giran todas alrededor de un solo tema: la posibilidad de la utopía. De 1918 es *El espíritu de la utopía*; de 1921 su *Thomas Münzer*, teólogo de la revolución. Esta idea de la utilización utópica y "liberadora" del cristianismo (pero de un cristianismo ateo) es la clave de la obra principal, *El principio Esperanza*, de 1954.

Para Bloch (que realiza una significativa vuelta a Hegel), lo nuevo está siempre por venir y ése es el sentido de la vida del hombre. Urgido a que resumiese en una sola frase su filosofía dijo: " El Sujeto todavía no es Predicado". Estuvo siempre orgulloso de este descubrimiento: "Hoy día la utopía se ha convertido en una gran categoría filosófica y marxista. Todos hablan de ella olvidando que yo fui el primero que le volvió a dar sentido".

Marxista integral, Bloch añade la nota de que ese proyecto marxista no es algo consolidado de una vez por todas (Bloch tuvo que abandonar la Alemania comunista y refugiarse en la occidental), sino que está siempre "llegando". El cristianismo se ha dado cuenta de esto -según Bloch- y de ahí la insistencia de la esperanza, en la liberación, en la salvación... Pero después de Kant y de Hegel, una religión "trascendente" carece de sentido. Hay, por tanto, que aprovechar toda la carga "revolucionaria" de los textos cristianos y volverla a presentar en categorías marxistas; es decir, materialistas, ateas. Hay que interpretar el " Yo soy el que soy" de la Biblia en el sentido de "Yo seré el que seré", dando a ese Sujeto (que todavía no es predicado) el sentido de la humanidad, no de Dios. Se explica así cómo Bloch ha influido en algunos teólogos, dándoles deseos de hacer compatibles marxismo y cristianismo, al precio de la reducción del segundo al primero.

Unión Soviética

Las aportaciones rusas al marxismo o fueron escasas o resultaron frustradas por la dictadura que se instala ya desde Lenin, consolidándose con Stalin. Desde los años treinta, en la Unión Soviética existe una " ortodoxia" marxista-leninista que ni supone una doctrina nueva ni da relieve á los

aspectos más originales del marxismo.

La figura principal sigue siendo **Vladimir Ilitch Ulianov, Lenin** (1870-1924), aunque más en el campo de la filosofía política. En filosofía general, Lenin se limitó a comentar a Marx, Engels, Feuerbach, Hegel, etc., en sus Cuadernos filosóficos. La obra filosófica más importante es de 1909, *Materialismo y empiriocriticismo*, una diatriba contra el idealismo positivista de Mach y de Avenarius y una defensa del realismo cognoscitivo. Del positivismo preocupa a Lenin el relativismo que trae consigo y "que amenaza con socavar lo absoluto de la materia (de ese materialismo dialéctico que era creación de Engels). Es importante señalar además, en el leninismo, un aspecto voluntarista. La revolución, aunque esté en las leyes de la historia, tiene que ser hecha; y como, por otra parte, la revolución ha de hacerse también en la teoría ("Sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria"), Lenin no considera la teoría de Marx como un todo acabado; el marxismo tiene que ser renovado con nuevos datos científicos e históricos.

En un sentido similar, la obra de **Leon Trotsky** (1879-1940), puede verse también en el ámbito de la filosofía política. Trotsky significa la, voluntad de una revolución que no decaiga nunca al nivel de una burocracia. De ahí su idea de mantener una constante voluntad revolucionaria y una revolución permanente. Aunque los estudios filosóficos de Trotsky son limitados, obedecen a otra posible interpretación del marxismo. De ahí su pervivencia como "heterodoxia" hasta el día de hoy.

China

El marxismo en China está dominado por la figura de **Mao Tsetung** (1893-1976). La adaptación del marxismo a la realidad nacional china es uno de los factores que explican su concepción más fluida del materialismo histórico, tal como se revela en la obra *De la contradicción* (1937). Para Mao existen diversos tipos de contradicciones en el proceso dialéctico, adelantando así una idea que muchos marxistas posteriores utilizarán para paliar el larvado "mecanicismo" de la estructura sobre las superestructuras. "Sin dejar de reconocer que, en el curso general del proceso histórico, lo material determina a lo espiritual y que el ser social determina la conciencia social, reconocemos y debemos reconocer la acción en retorno de lo espiritual sobre lo material, de la conciencia social sobre el ser social y de la superestructura sobre la base económica."

Esta voluntad de integración explica también la ética maoísta, que recoge elementos de la antigua tradición china. En el famoso Libro rojo hay ecos del confucionismo, aunque en el ámbito de la teoría marxista. A los jóvenes y a todo el pueblo se propone servir a "cinco amores" (patria, pueblo, ciencia, trabajo manual, propiedad social), en nombre de las "cuatro concepciones de clase" (proletariado, trabajo manual, amor del pueblo, materialismo ateo).

En Mao, el materialismo histórico es modificado para que sirva de eje en la construcción de un universo diverso (el chino), con un "hombre nuevo", a través de una revolución que no es solamente económica o política, sino también "cultural".

Hungría

La figura de **György Lukács** (1885-1971) denomina el marxismo húngaro y es, en estética, lo más importante que se ha producido en el seno del materialismo histórico. Fiel hegeliano, construye en 1923 su famosa *Historia y conciencia de clase*, que a la vez resulta idealista y materialista. La obra se basa en la idea de que la pertenencia a una clase depende, antes que nada, de la conciencia de clase. Este elemento "idealista" le suscitó problemas con el marxismo ortodoxo y Lukács hubo de retractarse. No fue rehabilitado hasta 1967. En 1956 había participado junto a Imre Nagy en los levantamientos húngaros -en el intento de un comunismo distinto- que fueron reprimidos por la Unión Soviética.

Excelente crítico literario, autor de una Teoría de la novela que marcó una pauta en la crítica de sentido marxista, Lukács intenta conectar el marxismo con toda la gran tradición alemana: Goethe, Hölderlin, Mann y otros. Por otro lado, esta atención a la creación literaria contribuye a que su

pensamiento filosófico sufra constantes flexiones, rectificaciones, idas y vueltas. Capaz de sentirse influido por corrientes de signos diferentes y opuestos, Lukács buscaba revitalizar con la dialéctica hegeliana el marxismo consolidado y petrificado que se practicaba en la Unión Soviética. De hecho, casi todas las variantes de neo-marxismo -olas posturas de marxistas o ex marxistas como Schaff, Kolakowski, Kosik, etc.- tienen su origen en Lukács. El filósofo húngaro sigue siendo materialista, pero hace un lugar al "espíritu". Ese espíritu no es más que el creador de obras estéticas. Esta idea de "espíritu" permite a Lukács criticar la "cosificación", la "despersonalización", pero no en nombre de una visión trascendente del hombre, sino en nombre de una atención más atenta a la diversidad de lo material-espiritual.

Lukács es, en el fondo un hegeliano que se sirve de Marx para poder seguir, siéndolo. Esto explica cómo, y no sólo por presiones políticas, renegó de su Historia y conciencia de clase. Lukács nunca renegaría de sus análisis literarios, campo en el que se sentía mucho más a gusto.

Italia

Ha sido Italia, después de Alemania y la Unión Soviética, el país en el que más se ha desarrollado la tradición, marxista. Existen pensadores importantes, al principio del siglo XX (como Antonio Labriola) o a partir de los años cincuenta (las obras marxistas de Della Volpe o Colletti), pero el comunismo en Italia ha estado sobre todo marcado por la obra de **Antonio Gramsci** (1891-1937).

Gramsci es una mezcla de populismo meridional (nació en Cerdeña), de historicismo idealista sin idealismo (producto de la lectura de Croce) y de marxismo. Con todos estos elementos y con la experiencia de la Revolución soviética, presentó, sobre todo en los escritos póstumos (los siete libros de Cuadernos de la cárcel publicados entre 1948 y 1951), una revisión del marxismo que ofrece dos puntos principales. En primer lugar, la crítica del materialismo vulgar en el que había caído la ortodoxia soviética; esto le lleva a rechazar el mecanicismo y a hablar de una mutua influencia de la estructura y de la infraestructura (como casi contemporáneamente harían Mao y Lukács); en segundo lugar, una acentuación del momento superestructural a la hora de analizar, con el marxismo, la revolución posible en Occidente. De Gramsci es la idea -luego utilizada, en parte, por el movimiento llamado eurocomunista- de que la revolución debe actuarse también -y quizá principalmente- en los ámbitos de la cultura, entendiendo por cultura el universo formado por las ideas, creencias, pautas de conducta, etc.

Gramsci, a través de Croce, recoge de nuevo la línea hegeliana, pero la vierte en lo que él llama "historicismo absoluto". Como la historia no se reduce al juego de las categorías económicas, para Gramsci, el marxista ha de tener en cuenta la creatividad que trae consigo la historia. Se trata, para él, de "rechazar todo monismo materialista que afirme el primado de la materia y anule la subjetividad creativa del hombre" y, a la vez, rechazar "todo monismo espiritualista que afirme el primado del espíritu". Este intento es el núcleo de la filosofía de Gramsci: "la filosofía de la praxis es el materialismo perfeccionado por el trabajo de la misma filosofía especulativa y fundido con el humanismo". El tono hegeliano, a pesar de todo, de Gramsci se advierte en esta síntesis: "¿Qué significa el término monismo? No, ciertamente, el materialista, ni el idealista, sino la identidad de los contrarios en el acto histórico concreto, es decir, actividad humana (historia-espíritu) en concreto, indisolublemente conectada a una cierta materia organizada (historicizada), a la naturaleza transformada por el hombre".

Contrasta con esta atención a lo plural de la historia, el designio gramsciano de trabajar a favor de una nueva "hegemonía", con un sentido totalitario, unificado, con la elaboración de un "nuevo sentido común" materialista, orientado hacia la conquista de la cultura y, por ella, a la de la economía y el Estado.

Francia

Existen muchos nombres en la línea marxista de la filosofía en Francia, pero ninguno ha alcanzado una altura notable si se exceptúa quizá a **Louis Althusser**, nacido en 1918. Althusser dejó de

producir en 1980 cuando, como consecuencia de un estado mental patológico, estranguló a su mujer.

Althusser se hizo famoso, en 1965, con dos libros, *Pour Marx* y *Lire Le Capital*. En ellos, siguiendo en cierto modo el método que había puesto de moda el estructuralismo, defiende la existencia en la obra de Marx de una "coupure" -un corte, una escisión- entre el Marx de los Manuscritos de 1844 y la obra posterior. Antes de la "coupure" Marx no es "marxista", sino un revolucionario idealista, humanista. Después, ya marxista, Marx descubre un nuevo continente -el de la historia- y sobre él hace ciencia estrictamente dicha. Sobre esa ciencia ha de basarse la verdadera revolución, contraria tanto a los intentos de conjugar liberalismo y marxismo (algunos "eurocomunismos") como a los intentos "humanistas" de otros filósofos franceses más o menos conocidos (Garaudy es quizá el principal).

Sin embargo, en 1974, publicando *Elementos de auto-crítica*, Althusser se acusaba de haber teorizado en exceso: "Me encontré abocado a una interpretación racionalista de la "coupure" oponiendo la verdad al error bajo las especies de la oposición especulativa de "la" ciencia y "la" ideología, dentro de la cual el antagonismo del marxismo y de la ideología burguesa no sería sino un caso particular". Estas auto-críticas -o críticas, dirigidas al partido comunista en el que militaba- continuaron en los años sucesivos.

Polonia

La tradición marxista en Polonia cuenta con nombres antiguos (como Rosa Luxemburgo, más importante en el terreno de la teoría económica) o actuales, como Leszek Kolakowski que, en fases sucesivas, ha abandonado el materialismo histórico. Entre los filósofos actuales el más destacado es **Adam Schaff**, nacido en 1913. En los años sesenta escribe dos obras en las que intenta una crítica marxista de las posiciones existencialistas y cristianas: *Marxismo y existencialismo* (La filosofía del hombre) y

El marxismo y el individuo.

Estas obras causaron a Schaff algunas molestias con el aparato del partido y, desde entonces, los escritos del filósofo polaco se han orientado más hacia otra vertiente de su actividad: la filosofía del lenguaje. Sin embargo, el tema constante de la filosofía de Schaff es hacer; en el marxismo, un sitio para la persona, tal como ha sido presentada -en situaciones antitéticas, pero coincidentes en algo- por filósofos existencialistas y filósofos cristianos.

En *El marxismo y el individuo* Schaff hace afirmaciones importantes: la alienación no depende sólo de la estructura económica; y no desaparece sin más en las sociedades socialistas; es preciso encontrar un lugar ontológico para el individuo, que tenga en cuenta una concepción humanista profunda (que, para Schaff, aunque esto no sea cierto) se encuentra ya en Marx. Para esto, Schaff apela con frecuencia a "un sistema de valores dado", a "normas de probidad generalmente admitidas en todas las sociedades", a realidades que "superan los sistemas". Casi sin darse cuenta, Schaff se sale así del historicismo y apunta a una realidad permanente de la naturaleza humana, que escaparía a la férrea definición marxista de "ser social", de "conjunto de las relaciones sociales". En 1984, Schaff fue expulsado del partido comunista polaco por "propagar ideas burguesas".

Visión de conjunto de la filosofía marxista

A lo largo de más de un siglo puede hablarse del marxismo como de un género con distintas especies.

Existe un marxismo pragmático que integra el programa de los partidos comunistas en Occidente; es un marxismo cambiante, oportunista a veces (supresión de la referencia a la "dictadura del proletariado", por ejemplo) y que no ha dado origen a ninguna obra teórica importante, después

de Gramsci. Por otra parte, el marxismo oficial de los países con regímenes comunistas, bajo la guía intelectual de la Unión Soviética. Esta filosofía es un "academicismo" en el que están mezclados temas de Engels-y de Lenin con los de Marx. El mismo Marx no es utilizado del todo, especialmente en los textos anteriores al Manifiesto Comunista.

Un tercer marxismo es el fabricado partiendo de la ortodoxia, pero intentado, a la vez, destacar la perennidad de Marx y su adaptación a los nuevos datos científicos y a las nuevas situaciones históricas. Ese fue el intento de Althusser, en cierto modo, y el de autores en otros campos de las ciencias. Un cuarto marxismo es el de los que han intentado defender el "humanismo" marxista, apelando sobre todo a los escritos del joven Marx. En esta línea se sitúan Fromm, Garaudy y todos los autores que, en el ámbito de la teología han intentado la conexión entre marxismo y cristianismo. Un quinto marxismo es el de los que intentan "aislar" el llamado "método marxista" para aplicarlo, como filosofía oculta, a diversas ciencias: la psicología, la sociología, la antropología; la historia, la filología. Se trata de entender, como "método" lo que Marx vio siempre como un todo que conseguía dar respuesta a los principales interrogantes filosóficos: qué es el hombre, la materia, la historia, la libertad...

Finalmente, como sexto marxismo, los marginales que se inspiran en Trotsky, en Mao, etc. No han dado resultados teóricos importantes.

Una afirmación común a todos estos marxismos: "las relaciones materiales de los hombres son la base de todas sus relaciones sociales", siendo el hombre "el conjunto de sus relaciones sociales". O con las palabras famosas: " El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino a la inversa: es su ser social el que determina su conciencia".

El psicoanálisis como filosofía

La obra de Sigmund Freud (1856-1939) ha ejercido un notable influjo en el ámbito filosófico. Aunque inició su carrera como neurofisiólogo, Freud se dirigió luego al campo de la psiquiatría y, con ocasión del tratamiento de determinadas enfermedades mentales, descubre -o redescubre- el mundo del subconsciente tal como se revela, de forma privilegiada, en los sueños.

Partiendo de una concepción naturalista y materialista del hombre, Freud proyecta su estudio del subconsciente sobre ese fondo. El hombre no será más que un animal complejo, "cargado" de energía, deseos de sobrevivir y de obtener satisfacción. Ese ímpetu originario (la libido) es de un contenido fundamentalmente sexual.

El sistema de Freud es un cientifismo: todo en la vida psíquica es susceptible de ser explicado experimentalmente. No hay misterio alguno. Lo más sublime no es más que "sublimación". Lo místico no es más que un velo. Manda, en realidad, la realidad orgánica; y al final, con la muerte, el hombre se reintegra, sin residuo alguno, al fondo inorgánico de donde procede.

Sobre esto Freud construye una antropología que ha tenido -por su capacidad de ser divulgada- gran difusión. En el hombre existirían estratos, dimensiones o como quiera llamarse: el fondo pasional (Ello), el elemento racionalizador (Yo) y el elemento colectivo, general, moralista (Super-Yo). Como prueba de esta hipótesis Freud afirma que la presencia del subconsciente determina fenómenos patológicos cuando la memoria de ciertas experiencias entran en conflicto con las fuerzas que exigen su remoción. Se origina entonces un bloque de recuerdos que es preciso explicar para disiparlos. Siempre se tratará de una experiencia anterior (de la infancia en casi todos los casos y también de tipo sexual: complejo de Edipo, etc.) que, una vez explicada y asumida, hará que desaparezca el síntoma patológico.

Las dicotomías -muy frecuentes en las obras de Freud: el principio de placer y el principio de realidad, tótem y tabú, el principio de vida y el principio de muerte- son utilizadas para "explicar" el origen de la religión (El porvenir de la religión, Tótem y tabú) o incluso para fabricar una especie

de filosofía política (El malestar de la civilización).

Por encima de las vicisitudes "dónicas" del psicoanálisis -dividido en seguida en escuelas antagónicas, pródigas todas en exclusiones y en...mutuas condenas-, queda hoy una determinada visión del hombre.

He aquí algunas notas:

-no es posible hablar de libertad; el fondo es determinista; el psicoanálisis es una especie de física de lo psíquico; por otra parte, como el inconsciente demuestra gran versatilidad, la aplicación de esa física es también un arte;

-el hombre no es más que materia sofisticada; las creaciones culturales (arte, religión, etc.) son explicables en definitiva por las variaciones de esa materia compleja;

-el mal del hombre le viene del desconocimiento de ese fondo pasional, sexual, en lo que en gran parte consiste; y la liberación del hombre vendrá de la comprensión de esos fenómenos de "censura", de "represión"; una vez comprendidos, podrán ser asumidos; ,

-no se puede hablar, de bien y de mal; la única moral posible para Freud es la que se resume en "amar y trabajar"; "amar" con todas las posibles variaciones, porque las desviaciones sexuales pueden también tener un sentido;

-una visión pesimista del mundo y de la cultura; nunca será posible que el Ello "mande"; probablemente sería además terrible. Hay que Aceptar simultáneamente los tres niveles (Ello-Yo-Super Yo) y los dos principios (el de la realidad y el de placer) y tratar de vivirllos en una simbiosis equilibrada.

Las explicaciones freudianas sobre las formas de sexualidad (con un acento marcado en la infancia, especialmente hasta los siete años), sirvieron también para difundir una concepción a-moral de la existencia humana. De un modo que sirvió de esquema en otras materias, el psicoanálisis funcionó en dos registros: el de la justificación de comportamientos humanos amorales y el de la compleja presentación de la "necesidad" de esos mismos comportamientos. .

Avanzado el siglo XX el psicoanálisis sirvió también de material teórico para apoyar demandas sociales de "inmoralismo" exigidas tanto por el mecanismo capitalista de la producción como por una izquierda neo-marxista (crf. Marcuse). Desterrado el sentido personal de la culpa, una serie de comportamientos humanos son explicados simultáneamente por la pulsión de los instintos de Ello y por las características del sistema, de naturaleza represiva. Así, de un mismo golpe, la abolición de los tabúes sexuales y de la represión política traerían consigo la liberación completa del hombre.

El existencialismo

Martin Heidegger (1889-1976), el principal filósofo existencialista, presenta una biografía llena de accidentes "existenciales". Nacido de padres católicos, siendo joven ingresó en la Compañía de Jesús, donde aprendió la filosofía escolástica de signo suarezista, es decir, esencialista. Dura como novicio sólo unos meses. Ingresó más tarde en el seminario, del que también sale. Allí se familiariza algo con la filosofía de Santo Tomás. Hacia 1911, es decir cuando contaba 21 años, ha acabado esta época. Su formación posterior será neokantiana. En 1915 ingresa en la carrera docente, y la tesis de doctorado y habilitación es, significativamente, sobre Duns Scoto. En 1916 conoce a Husserl y se adhiere a la fenomenología. En los principios del régimen nazi, Heidegger no oculta sus simpatías por éste. Rector de Universidad, en 1933 pronuncia un famoso discurso ("Autoafirmación de la Universidad alemana"). Poco a poco abandona también el nazismo, lo que no impide que en 1944 fuera destituido de su cátedra por las autoridades aliadas de ocupación. Vuelve a la Universidad en 1952 y permanece hasta 1966. Ya desde después de la guerra, Heidegger se encierra en un mutismo y se aleja de cualquier actividad pública. Muere a los ochenta

y siete años; su sobrino, sacerdote católico, se encarga del funeral; es enterrado en cementerio católico por expresa voluntad del filósofo.

La principal obra de Heidegger es Ser y tiempo (Sein und Zeit), aparecida en 1927. La segunda parte, prometida, no llegó nunca a escribirse. Son famosos ensayos como De la esencia del fundamento (1929), Kant y el problema de la metafísica y ¿Qué es la metafísica?, del mismo año. De 1937 es Hölderlin y la esencia de la poesía; de 1950 Caminos del bosque; de 1954 ¿Qué es pensar? De 1961 en dos volúmenes, Nietzsche. Todos son textos fragmentarios, que no componían esa segunda parte de Ser y tiempo. La filosofía de Heidegger tiene esta marca de la no definición, del ímprobo trabajo por revelar "el ser".

El tema del ser

El ser es, para Heidegger, un descubrimiento griego. Ahí está Parménides; pero en seguida la "visión" (idea, teoría) del ser ocultó -con Platón- al ser mismo. Y ese "olvido del ser" habría continuado durante siglos... hasta Heidegger. Para él, la pregunta fundamental es: "¿Por qué hay absolutamente algo en lugar de haber nada?". O, con otras palabras: ¿por qué el por qué? "El preguntar de esta pregunta es el filosofar." En esta búsqueda del ser, no podemos responder con la fe cristiana, porque antes de plantearse la pregunta el creyente posee ya la respuesta: todo ser, distinto de Dios, ha sido creado por Dios. Eso es así para la fe, pero habría que conducir -con San Pablo- que, para la fe, la filosofía es locura. Para Heidegger una filosofía "cristiana" es un círculo cuadrado.

Tenemos aquí un reflejo del fideísmo de matiz protestante, del que estaba lleno la cultura alemana. Es, en ese sentido, lo más opuesto a la tensión significada por el patrístico "creer para entender" y "entender para creer". Aristóteles consideraba la metafísica una "ciencia divina". Hegel -de forma panteísta- llega a una conclusión análoga. Heidegger no quiere negar a Dios, pero concibe la filosofía como una actividad en la que no entra para nada otra cosa: es simple experiencia humana.

¿Cuál es el sentido del ser? Heidegger recuerda el famoso análisis de Hegel según el cual el ser, en su abstracta indeterminación, es equivalente a la nada. Está de acuerdo con Hegel pero piensa que hay que explicar el ser del ente, qué es eso de que "el ente es".

El ser humano

¿Por dónde empezar? Por el hombre. El análisis del ser humano es el único camino de acceso; se tratará de ver en el modo del ser humano el sentido del ser en general o, mejor, de esperar que en el ser humano se "revele" el ser.

Con una terminología de raigambre hegeliana, el ser humano es el Da-Sein: "Da-Sein es la palabra clave de mi pensamiento y da lugar a graves errores de interpretación. No significa, para mí, heme aquí, sino -y valga la expresión- el ser del ahí, y el ahí es precisamente patencia, aletheia, apertura". Forzando la etimología, Heidegger sostiene que el término griego para "verdad", aletheia vale tanto como "sin velos", "patente"...

El hombre es una manifestación de la apertura, de la patencia, del "dejarse ser del ser". Ser el ahí (el hombre) quiere decir que en el hombre aparece el ser (aunque no únicamente: esto tendrá que esperar quizá otra "revelación"). El hombre es el lugar de la patencia del ser porque es el único que puede preguntarse por el ser. Y la esencia del ser-ahí consiste en su existencia; es, por eso, también su posibilidad, el conjunto de su posibilidades. Si se puede hablar así, la sustancia del hombre es la existencia: (Aquí Heidegger multiplica los tecnicismos, muchos de los cuales son imposibles de verter a cualquier otro idioma.)

¿Qué es el hombre? Insistamos: la esencia del hombre es la ec-sistencia; el hombre es ese estar, en posición extática, estar en el campo de iluminación del ser. En ese sentido, ni las cosas ni los

demás vivientes existen; son, pero no existen. El hombre es el único que está, en la esfera del ser; interrogando al ser, abierto a la patencia, dejando que el ser sea. Eso es la existencia.

Condiciones de la existencia

El hombre es libertad, preocupación, trascendencia, temporalidad. En realidad, todo se reduce a esto: el hombre está "tejido en tiempo" y, en ese tiempo, es proyecto, adelantarse a... De ahí la trascendencia y la preocupación. La existencia auténtica es preocupación. Como el hombre está tejido en tiempo, el proyecto definitivo es la muerte. El hombre es ser-para-la-muerte. La muerte a la aceptación lúcida del destino humano. Ante la muerte cabe también el no-pensar, el disimulo, a través de una serie de distracciones que dibujan los contornos de una vida inauténtica, en la que se vive de lo que se dice, se opina...

Estos temas, popularizados especialmente después de la segunda guerra mundial (canciones, teatro, etc.) en formas menores (el hablar de la angustia, de la necesaria "autenticidad"), son tratados por Heidegger con una gran riqueza de análisis técnico-filosóficos.

La trascendencia es, para él, superación: "El hombre está siempre trascendiendo. A todo ente y a sí mismo". Va siempre más allá, pero el más allá del hombre no está fuera del mundo. Por eso el hombre es ser-en-el-mundo. El mundo es el único horizonte del hombre. Y es el hombre, con su experiencia ontológica, el que da sentido al mundo. Sólo él hombre tiene mundo. El animal tiene entorno (idea que ya había desarrollado Max Scheler).

Ser-en-el-mundo, ser-para-la-muerte. El ser es también el sitio de la nada. Una de las frases más citadas de Heidegger (y ridiculizada por la filosofía analítica, como el típico ejemplo de la "inanidad" de la "metafísica") dice literalmente: "En el ser del ente acontece el anonadar de la nada". Y Heidegger tiene especial gusto en invertir la frase célebre, diciendo: "ex nihilo omne ens qua ens fit".

La libertad es la proyección de las posibilidades del hombre. Más estrictamente: la libertad es la posibilidad de la posibilidad. La libertad es el fundamento de todo fundamento y el abismo sin fundamento.

En espera del ser

Pero no es esto la última palabra. El hombre es proyectado por el ser mismo en la verdad del ser, a fin de que, existiendo de esta suerte, vele por esa verdad del ser. Sólo en el hombre puede ocurrir esa desvelación del ser. Siendo el hombre esencialmente libertad, la verdad es la libertad. El hombre es el sitio de la posibilidad de la posibilidad y esto se identifica con la completa apertura en la que puede desvelarse la verdad del ser.

En espera de esa "desvelación", Heidegger acumula, en sus últimos ensayos, metáforas sugestivas: el hombre es "el pastor del ser", el que lo guarda, custodia, vigila. Hay que mantenerse a la escucha del ser...

¿Qué es el ser? Heidegger dice qué no es. El ser no es ni Dios ni un fundamento, del mundo. El ser no es tampoco ningún ente, está más allá del ente. Si el ser no es ningún ente, sólo se podrá desvelar en la experiencia del anonadamiento de todo ente, cuando, para el hombre, todo se hunda. La angustia se convierte así, como en Kierkegaard -pero fuera de todo contexto cristiano- en la experiencia ontológica fundamental.

Como el ser es finito en su esencia, Heidegger elimina la posibilidad de que sea Dios. Para él sólo sería posible hablar de Dios cuando se terminase de desvelar el ser; sólo entonces cabría hablar de lo sacro; y, por lo sacro, de Dios.

Por otra parte, Heidegger habla del ser casi en forma personal. Llega a escribir que el ser arroja al

hombre a la existencia para que lo vele y custodie. El ser destina al hombre a la existencia con el fin de que sea el ahí del ser. " La interpretación ontológica de la existencia humana, como ser-en-el-mundo, no se pronuncia, ni negativa ni positivamente, sobre la posibilidad de un ser para Dios, porque la esencia de lo sagrado sólo puede pensarse a partir de la verdad del ser."

El nihilismo

No tiene nada de extraño que la última gran obra de Heidegger, traté de Nietzsche. "La metafísica, en tanto que metafísica, es auténtico nihilismo... La metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche." No es que Heidegger defienda el nihilismo. Quiere insistir en que la metafísica -desde el "olvido del ser" con el que casi se inicia-, ha anulado el ser, lo ha esencializado. El filósofo de Ser y tiempo tendría el mérito de haber advertido esta caída, quizá insalvable, y quizá el de anunciar, alguna vez, el desvelamiento del ser.

Heidegger no se reconoció en las formas ateas del existencialismo (del tipo de la de Sartre), pero su mismo planteamiento no llega a solución alguna.

El principal valor de la obra de Heidegger es el de volver a poner en circulación la realidad del ser, aunque sea en formas ambiguas y contradictorias. Una contradicción destaca entre las demás: por un lado, el ser queda "en manos" del hombre (el Da-Sein es al parecer el único acceso al ser); por otro, el hombre es presentado, en otros pasajes, como lugar, pastor, casa, etc., del ser, en espera de una ulterior revelación. Luego habría que concluir que el ser está más allá del Da-Sein.

En cierto modo, Heidegger es el final de la parábola recorrida, no por el "olvido del ser", sino por una visión esencialista (luego traducida en clave inmanentista) del ser. Y la significación de Heidegger estriba quizá en querer salir de aherrojamiento del ser sin renunciar al inmanentismo.

Ya antes de su muerte sobre **Karl Jaspers** (1883-1969) Había caído un largo silencio. Jaspers intenta, de un modo personal, una síntesis de Kant con Kierkegaard, pero no aporta casi nada original en las posiciones de fondo. Mucho más importancia tuvo en el terreno de la difusión de ideas a favor de la libertad de la persona.

De Jaspers se sigue conociendo una Psicopatología general (era médico) y la Psicología de las concepciones del mundo, dentro de un culturalismo (estilo Dilthey) que estuvo muy de moda por los años treinta. En cambio su voluminosa Filosofía (I. Orientación del mundo. II. Esclarecimiento de la existencia. III. Metafísica), de 1932, aunque ha tenido algunos intérpretes, no ha encontrado seguidores. De hecho los temas más importantes de Jaspers están en Heidegger o en Sartre.

Individuo y horizonte

El individuo (véase Kierkegaard) es irreductible; no cabe más filosofía que la que se apoya en la existencia individual. Pero, a su vez, ese conocimiento que el individuo tiene depende de la situación (y esto hay que entenderlo también en sentido kantiano). No nos llega el ser, sino fenómenos. Sin embargo, desde la "situación" el individuo puede realizarse, abriéndose a los demás, y todo dentro de un horizonte omnicomprensivo, un horizonte constitutivo, un todo abarcante. Este horizonte es lo "envolvente", lo "abarcador".

Hay que referir a este "envolvente" una cierta idea de la trascendencia. "Horizonte constitutivo", "trascendencia", "fe filosófica"... A muchos pareció que Jaspers hablaba de una forma de religión e incluso que se acercaba a un planteamiento cristiano. No era así. "La trascendencia sólo es real para nosotros en tanto que presencia en el tiempo y en la historicidad de la existencia."

La "trascendencia" se nos manifiesta, entre otras situaciones, en la fundamental del fracaso de la verdadera comunicación con los demás, ya que la situación de cada uno no puede objetivarse nunca. Se diría que la referencia de Jaspers a la "trascendencia" y al "horizonte constitutivo" es una forma de compensar la tragedia de la falta de comunicación humana.

Trascendencia y cifras

La trascendencia puede ser alcanzada (o tocada) mediante las cifras. Cifra es todo ser o realidad que trae a presencia la trascendencia sin que por esto la trascendencia se convierta en un objeto. Los límites son cifras que hacen ver la trascendencia. Cifras son la realidad empírica, los mitos religiosos, el lenguaje especulativo. Cifra por excelencia es el hombre y todas las experiencias y creaciones del hombre. Pero la principal cifra del hombre es el fracaso. "El fracaso es, en todo, -el último término que en general se presenta al pensamiento. En la adaración de la existencia fracasa el ser de mismidad de la existencia: allí donde soy yo mismo no soy sólo yo mismo."

Parece como si el fracaso fuera, para Jaspers, la experiencia del límite humano y remitiese a "algo" que compensase y adarase esa experiencia. Pero no es así. El fracaso -aun dentro de lo envolvente, de lo abarcador, del horizonte constitutivo- es la última palabra: experimentar el ser en el fracaso.

Balace

Aunque en otro lenguaje, y con otro estilo, Jaspers no añade mucho a Heidegger. La experiencia del fracaso se puede unir a la de la angustia del ser-en-el-mundo y ser-para-la-muerte, teñida de temporalidad. Lo "envolvente" parece otra forma de hablar de esa espera de la desvelación del ser. Si acaso, los tonos de Jaspers (cuando habla, por ejemplo, de fe filosófica) parecen un acercamiento a una salida panteísta para explicar el mundo.

También, como Heidegger, Jaspers ha insistido continuamente en la libertad, pero en una libertad que no tiene tarea que realizar, en el plano de la metafísica. Se vuelve a la idea ya conocida de asumir lúcidamente la limitación, el ser ahí, el ser yo, el fracaso, sin posibilidad real de trascenderse.

El estilo y el modo de filosofar de Jaspers -menos técnico que el de Heidegger, menos literario que el de Sartre- explica quizá que su filosofía no haya tenido continuadores. Entre la incapacidad del ser-yo y la apertura a la trascendencia (una trascendencia que él califica de "inmanente") sólo cabe el juego infinito de las cifras. Probablemente, el tiempo, al decantar la filosofía de Jaspers, hará ver que no es casi nada más que la suma de una vieja corriente panteísta, unida a Kant y a Kierkegaard.

Jean-Paul Sartre (1905-1980) tuvo una compleja y variada vida literaria y política. Rechazó el Premio Nobel de Literatura, fue famoso por sus obras teatrales, por los cambios espectaculares en ideología (del estalinismo a un humanismo desesperado, de la rigidez a un escepticismo descarnado). Su obra filosófica más importante es *El ser y la nada* (1943), convertido después al marxismo, procuró integrar existencialismo y materialismo histórico en *Crítica de la razón dialéctica* (1960). No es posible seguir las peripecias filosóficas de Sartre, (tan enlazados con su biografía). Además, para muchos, la fama de Sartre se debe a su poder literario para crear frases lapidarias: "El hombre es una pasión inútil", "El infierno son los otros", "la naturaleza del hombre es no tener naturaleza"...

El ser en sí

Sartre se sitúa desde el principio en una posición fenoménica: el ser no es más que las manifestaciones. "Detrás" de ellas no hay nada. No- tiene sentido, por tanto, referirse al ser en general. Cabe, en cambio, la descripción de unas "ontologías regionales" (la idea se remonta a la fenomenología). Esas ontologías regionales tratan del ser en sí, del ser para sí y del ser para otros.

El ser en sí son las cosas (como Sartre es cartesiano a su manera, se podría hablar de "res extensa"), y todas tienen ese carácter que Sartre describe minuciosamente en su novela filosófica *La náusea*. Existir; para las cosas, es pura facticidad, contingencia completa. El ser en sí, la cosa,

es "maciza, llena, obscena". Es absurdo. No tiene origen, no es ni creado ni increado. Es, sin más, estando de más. "De sobra, el castaño, ahí ante mí. Y yo, abúllico, débil, obsceno, digiriendo, acariciando melancólicos pensamientos, yo también, estaba de sobra."

El ser para sí

El cuerpo del hombre es cosa, ser en sí, "res extensa". Pero la conciencia, que trasciende el cuerpo, es ser para sí, subjetividad. El hombre es conciencia, pero conciencia desgraciada. Existe en el hombre el intento continuo de ser al mismo tiempo en sí y para sí: un en-sí para-sí, una totalidad de ser. Este intento el es de ser Dios. Pero es un proyecto imposible. La idea de Dios es, para Sartre, contradictoria. No puede haber un ser en sí-para sí. Lo lleno no puede estar hueco, lo idéntico no puede ser lo no idéntico. El hombre es un fracaso, un dios imposible, una pasión inútil.

La libertad

Como el hombre no puede ser Dios, no le queda más remedio que hacerse, realizarse, hacer cosas, tener proyectos y cambiar de proyectos. En este continuo trascender la realidad consiste para Sartre la libertad: "Estamos condenados a ser libres". Es aquí donde Sartre inserta el marxismo, en cuanto filosofía de la praxis, que, para Sartre, implica la libertad y la liberación de los oprimidos. Sin embargo, las sucesivas comprobaciones de que las realizaciones históricas del marxismo han terminado en una nueva opresión y en una negación de la libertad, llevan a Sartre a alterar continuamente su marxismo.

El predominio de la acción se explica también porque, para Sartre, la libertad del hombre es la de un ser en el que la naturaleza, no es nada. No existe nada previo que realizar. No hay "ideal" que cumplir o deber al que sujetarse. Es la misma libertad la que crea sus propios valores. La existencia precede a la esencia.

La libertad es un absoluto, pero un absoluto del que no se puede dar cuenta. Un absurdo. Es un peso, una condena. Sartre habló extensamente, al llegar a este punto, de angustia. Pero de forma sorprendente (o quizá no tanto) poco antes de morir Sartre declaró en una entrevista que había hablado de la angustia porque en aquellos años de la postguerra "quedaba bien" referirse a eso.

La absoluta "inmoralidad" de Sartre (en el plano filosófico) no le impide convertirse continuamente en fustigador de la "mala fe" de quienes no comparten sus puntos de vista. Hablar de reglas objetivas de conducta, de valores, de derechos y deberes es crear "mitos" tranquilizadores. Es moralismo. Pero el "moralismo amoral" de Sartre no deja nunca de notarse.

El ser para otro

"Surjo solo y en la angustia ante el proyecto único y primero que constituyen mi ser, todas las barreras, todas las seguridades se derrumban; anonadas por la conciencia de mi libertad; no puedo ni podré acudir a ningún valor contra el hecho de que soy yo quien sostiene los valores en el ser; nada puede asegurarme contra mí mismo; separado del mundo y de mi esencia por esta nada que yo soy, tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia: lo decido yo solo, injustificablemente y sin excusa."

¿Dónde queda el otro? Sartre piensa que lógicamente es imposible concebir al otro. No lo puedo deducir a priori. Puedo obtener del otro una cierta representación, pero meramente subjetiva, no del otro como una existencia trascendente. El otro no puede ser pensado. Sólo es "encontrado". ¿Dónde? Es una experiencia privilegiada: en la vergüenza de ser mirado.

La vergüenza es un modo de conciencia. El otro siente vergüenza de mí al mirarme. Es su mirada la que me convierte en objeto. Soy así objeto de aquel sujeto; y esto me revela que el otro es sujeto. Experimento así la subjetividad del otro: "la vergüenza es el sentimiento de caída original, no del hecho de haber cometido esta o aquella falta, sino simplemente el hecho de haber caído en

el mundo, en medio de las cosas".

El otro me roba mi mundo, al convertirlo, con su libertad, en objeto. Me quita lo mío. "El infierno son los otros." De ahí la lucha, la tensión. Sartre recuerda entonces a Hegel (todo este planteamiento está inspirado en el filósofo alemán): "Cada conciencia busca la muerte de la otra".

La forma de esta lucha y de esta tensión es variada. Sartre realiza entonces una verdadera onto-patología: el deseo, el sadismo, el odio, el masoquismo. Es casi un tratado existencialista de las pasiones.

Gabriel Marcel (1889-1973), autor -además de numerosas obras dramáticas- de *El misterio del ser*, *Ser y tener* y de su inmenso *Diario metafísico*, es un pensador completamente asistemático. Lo suyo es "el socratismo cristiano" (se convirtió al catolicismo en 1929), una labor de "espeleología mental", con un estilo aforístico, intimista.

En la obra de Marcel se suceden los temas, los análisis esbozados o prolongados, pero nunca sistematizados. Apuntamos aquí solo algunos.

Misterio y problema

Un problema es algo que puede ser analizado como exterior a mí. "Un misterio es un problema que se entromete entre sus propios datos, que los invade y de este modo se sobrepasa en cuando simple problema." Un problema se puede resolver con técnica; un misterio trasciende cualquier técnica. El problema está ahí; el misterio me afecta, "me compromete".

La metafísica trata de estos "misterios" (que, en principio, no tienen un significado religioso, aunque en Marcel esta distinción es fluctuante).

El misterio del yo

El "cogito" cartesiano no es el *moi*, el yo personal, sino un impersonal "se piensa", ya que Descartes podría haber escrito: "el pensamiento piensa en mí". Con estos procedimientos la existencia individual -ya lo advirtió Kierkegaard- se escapa. Algo parecido ocurre en todos los fenomenismos, que se detienen en estados de la conciencia.

El misterio del yo se advierte en experiencias fundamentales, existenciales. Por ejemplo la del compromiso y la fidelidad. ¿En qué consiste "prometer"? cuando yo prometo algo, con mi palabra comprometo mi porvenir. El asunto es fuerte. ¿Quiere decir que mis sentimientos actuales no van a cambiar? ¿Quién puede asegurarlo? ¿Qué ocurre si preveo un futuro distinto? En la promesa existe, por tanto, una oposición entre la fidelidad al pasado (en el tiempo de la promesa) y la fidelidad al futuro. Se explica que esto cause inquietud. De ahí que la gente prefiera no comprometerse, escogiendo una cierta fidelidad al porvenir, el poder estar libre para cambiar, sin necesidad de ser hipócrita.

Y, sin embargo, se advierte enseguida que en esa solución no hay autenticidad profunda. "Sólo hay compromiso posible para el ser que no se confunde con su situación del momento, y que reconoce esta diferencia entre él mismo y su situación; y esto se coloca, por consiguiente, como trascendente en cierto modo a su devenir." El hombre que se compromete sabe que no se agota en los sucesivos estados de conciencia. Por medio del compromiso ha creado -o ha admitido- para sí mismo algo superior a los sentimientos o situaciones pasajeras. "Atándome a una promesa, he puesto en mí una jerarquía interior entre un principio soberano y una cierta vida cuyo detalle permanece irreversible, pero que se subordina a ese principio, y se compromete a mantenerse bajo su yugo."

En la experiencia de la fidelidad se nos descubre la libertad, porque en el acto del compromiso está ya esa libertad. Uno que se compromete es y se sabe libre. Lo esencial en una promesa es poder

ser traicionada; de ahí que toda libertad implique riesgo, porque pertenece a mi esencia poder no ser lo que soy, es decir, traicionarme. Al traicionar la promesa me traiciono a mí mismo; he dejado de ser uno en el yo, he abandonado la jerarquía interna.

El misterio del tú

¿Respecto a quién nos comprometemos cuando nos comprometemos? En el momento del compromiso hacemos ya la experiencia del Otro. La esencia del compromiso mira siempre al Otro. Con las cosas no hay compromisos. Tampoco nos comprometemos con una fórmula abstracta o con un principio o con un enunciado. Detrás de cada compromiso con un ideal, con una causa, existe el compromiso con un quien o con unos quienes. La fidelidad tiene como referencia una persona.

El Otro ha de ser también un sujeto libre, una persona, un tú. Entre el tú y el yo se crea, por el compromiso, una realidad nueva, que es el nosotros. ¿Y qué es el compromiso por parte del tú? Cuando me comprometo con alguien lo que hago es responder a una llamada. Esa llamada se basa en la necesidad que el otro tiene de mí. Por parte del yo, cuando hay compromiso, hay disponibilidad. No estar disponible significa estar ocupado en y de uno mismo; el propio yo se posee como tener, no como ser. La falta de compromiso y de disponibilidad es, por eso, no ser uno mismo.

La fidelidad, el compromiso supone también una victoria sobre la muerte. La muerte, aunque signifique la supresión física del otro, la ausencia, da origen a un tipo de presencia, en la que la fidelidad es más pura. El amor es, realmente, más fuerte que la muerte.

Filosofía y fe

En el ámbito del Tú existe una revelación privilegiada, que es la experiencia de la fe. ¿Qué es creer? Para Marcel, la fe no es una opinión. "Que un incrédulo considere la fe como una opinión allá él; pero que un creyente consienta en considerar su propia fe como una opinión es renegar de la fe." La opinión es, por definición, reformable, fluctuante, entra en la categoría del tener (una opinión se tiene). La fe, en cambio, es algo absoluto y pertenece al ámbito del ser. No consiste tanto en creer que como en creer en, en dar crédito a alguien.

El compromiso con la fe, con la disponibilidad hacia el Alguien que es Dios, es el mayor de los compromisos y, por tanto, donde el hombre se conoce como ser. Marcel, sin embargo, no distingue suficientemente el ámbito religioso natural y el sobrenatural. No entiende tampoco -al estilo de Kierkegaard- la posibilidad de conocimiento natural de Dios. De un modo complejo, Marcel parece reducir la filosofía a teología o la teología a filosofía: "Lo que entiendo es que en el límite existiría un compromiso absoluto contraído con la totalidad de mí mismo, o por lo menos con una realidad de mí mismo que no podría ser renegada sin un renegamiento total. Ese compromiso se dirigiría a la totalidad del ser y sería tomado en presencia de esa totalidad. Y eso es la fe".

Cabe también la posibilidad de interpretar la obra de Marcel como un reflexionar sobre la fe ya desde dentro de la fe. En cualquier caso, la filosofía de Marcel ha sido entendida como un modo de acercamiento a las realidades sagradas.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) se afilió en su juventud al grupo de los personalistas de Moudier (en la revista *Esprit*), después se hizo sartriano, llegando a ser redactor jefe de la revista *Temps Modernes*, tribuna de Sartre. De esta época son sus dos obras más valiosas, *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción*. Pasado al marxismo, también como Sartre, lo abandonaría hacia la mitad de los cincuenta (*Las aventuras de la dialéctica*, 1955). Desde 1952 hasta su muerte tuvo la cátedra de psicología en la Sorbona, la que había sido de Bergson y de otros conocidos filósofos.

Mezcla de existencialista y de fenomenólogo, de Merleau-Ponty se recuerda, sobre todo, su análisis del cuerpo, dentro de la problemática cartesiana que lo oponía, como "res extensa" a la conciencia.

Para Merleau-Ponty "yo soy mi cuerpo", el cuerpo es "conciencia encarnada". Es el cuerpo lo que nos constituye como ser-en-el-mundo. La relación entre los cuerpos, la intersubjetividad, en la que tiene gran parte una dialéctica de la sexualidad, establece una solidaridad que supera el sartriano "el infierno son los otros".

Desde su época marxista trata de la libertad como compromiso en una actitud política. Cuando abandonó el comunismo, Merleau-Ponty siguió defendiendo un marxismo genérico, del tipo de los que, diez años más tarde, hacia 1965, estarían en boga entre algunos intelectuales europeos.

En conjunto, lo más original de Merleau-Ponty es su fenomenología de lo corporal y de las relaciones corporales. En lo demás quizá no sea exagerado considerarlo un discípulo aventajado de Sartre, aunque también recibiera la influencia de Marcel.

Filosofía del lenguaje

Las relaciones entre pensamiento y lenguaje son tan antiguas como la filosofía, pero desde principios del siglo XX se multiplican las obras de pensadores y científicos que, con parecida actitud a la del positivismo del XIX, tratan de averiguar la coherencia formal del lenguaje, tanto del lenguaje científico como del lenguaje común. Esta corriente filosófica recibe el nombre, según los casos, de neopositivismo, positivismo lógico, filosofía analítica, filosofía del lenguaje. En el fondo, se trata del empirismo de Hume, pero aplicado a las proposiciones del lenguaje.

Todos estos análisis aprovechan el trabajo de matemáticos que desarrollaron una nueva lógica: George Boole (1815-1864), Ernst Schroeder (1841-1902), Giuseppe Peano (1858-1932) y Gottlob Frege (1848-1925). Estos científicos no pretenden, sin embargo, ni afirmar ni refutar la, metafísica. Frege, el más genial de todos, redescubre algunas afirmaciones clásicas en la línea de Aristóteles.

En Gran Bretaña, Bertrand Russell (1872-1970) y Alfred North Whitehead (1867-1947) publican en 1910-1912 el famoso Principia mathematica. Russell seguiría, después de una etapa idealista, el camino de un crudo empirismo. Whitehead manifestó pronto sus preferencias por el platonismo.

La figura principal es el austriaco **Ludwig Wittgenstein** (1889-1951). En 1912 estudia en Cambridge con Russell. En 1921-1922 publica el Tractatus logico philosophicus, que causó enseguida sensación en su patria, en los que estaban formando el que se llamó, desde 1929 Círculo de Viena. El Círculo era neopositivista y estaba integrado, entre otros, por Hans Hahn, Otto Neurath, Philip i Frank, Morris Schlick y Rudolf Carnap. Eco de esta filosofía de la ciencia se encuentra en el llamado Círculo de Berlín (Reichenbach, Hempel, etc.). En poco tiempo, el neopositivismo se extiende a los países centroeuropeos y anglosajones: en Gran Bretaña, A. Ayer, F. Ramsay; en Estados Unidos, W. Quine, Ch. Morris, C. Lewis. Todos estos pensadores utilizan una nueva lógica (llamada matemática, simbólica, sentencial), no contaminada por el uso natural del lenguaje ni por "residuos" metafísicos.

Para el neopositivismo -y para el Wittgenstein del Tractatus- las proposiciones dotadas de sentido son de dos tipos: analíticas -las proposiciones de la lógica y las matemáticas- y sintéticas -las proposiciones de las ciencias naturales-. Las analíticas son tautológicas y en ellas no cabe "verificación" sino comprobación de su coherencia formal. Las proposiciones de la metafísica no son ni analíticas ni sintéticas; carecen de sentido. La filosofía debía limitarse, por tanto, al análisis del lenguaje científico, entre otras razones para evitar pseudoproblemas.

Cuando el Círculo de Viena estaba desarrollando estas posiciones Wittgenstein regresa a Cambridge, como profesor. Allí escribe Investigaciones filosóficas y otras obras que integran el llamado "segundo Wittgenstein" porque se aparta, en puntos fundamentales, del Tractatus. La filosofía tratará ahora del análisis del lenguaje natural. En este sentido trabajan también otros profesores de Cambridge como G. Moore, así como el Grupo de Oxford (J. L. Austin, G. Ryle, P. F. Strawson, G. J. Wardock).

El propósito de Wittgenstein, en esta segunda etapa, es el mismo que en la primera: desembarazar el lenguaje de los errores lingüísticos, que son los que introducen las especulaciones metafísicas. Wittgenstein sabe que hay muchas otras cosas que interesan al lenguaje (el lenguaje es actividad), como las cuestiones sobre la vida, la muerte, el amor. Sobre esos temas no cabe ciencia. La filosofía analítica descartará también un planteamiento metafísico. Pero "existe, por lo demás, lo inefable que se muestra a sí mismo; es el elemento místico".

La filosofía analítica o filosofía del lenguaje (la que arranca del segundo Wittgenstein) es probablemente la más cultivada en los últimos decenios. Algunos de los analíticos están llegando, precisamente a través del lenguaje, a la recuperación de temas metafísicos, en un fecundo diálogo con Aristóteles.

Breve noticia de dos filósofos del ámbito anglosajón, con influencia en el pensamiento del siglo XX.

Bertrand Russell: después de una etapa de idealismo, se hizo empirista, tratando de ordenar ese empirismo en el lenguaje lógico-matemático. En las cuestiones metafísicas era naturalista, materialista, con una declarada alergia para la dimensión religiosa. Wittgenstein llegó a escribir que Bertrand Russell no había entendido el Tractatus. Russell aparece, ante la historia de la filosofía, como una reedición de los pensadores ilustrados del XVIII, aunque en el escenario de las perplejidades y los miedos del siglo XX. Su ética es una mezcla -una enésima mezcla- de estoicismo y de epicureísmo. Su categoría como lógico-matemático está, por otra parte, ampliamente reconocida.

Karl Popper: Aunque surge del círculo de Viena, Popper no quiso nunca llegar a un enfrentamiento con la metafísica. Pasa a la historia por oponer al principio de verificación (eje de la mayoría de los positivistas) el de falsificación: una hipótesis puede considerarse verdadera cuando resiste a los intentos de "falsarla", de demostrar su fue.: Pero esto hace que, para Popper, cualquier conocimiento sea conjetural; el hambre tiene como misión -como reza una de sus obras, autobiográfica- una "búsqueda sin término".

El agnosticismo de Popper lo han convertido en un ferviente crítico de cualquier tipo de totalitarismo, incidiendo especialmente en el de carácter marxista. Si toda verdad es "conjetural", una teoría política que se constituya como dogma (llámese socialismo, comunismo, fascismo, etc.) es una aberración. Por otro lado, el fervor darwinista de Popper se aviene mal con esa teoría suya de la "conjeturalidad" de cualquier verdad.

Conclusiones: Carnap decía: "Todo se reduce a superficie, todo es accesible al hombre". Desde esta perspectiva, no hay lugar para la pregunta sobre el "sentido". Sólo existen objetos para las ciencias, y esos objetos son, en último término, los de la física. Este "fiscalismo" no fue seguido del todo por Schlick, que albergaba una cierta filosofía de lo poético, quizá como complemento del rígido positivismo; en una ocasión dijo que, en el fondo, todos los hombres eran poetas frustrados. Cohen, criticando a Carnap, escribió que, además de la verificación inmediata o directa, existe otra indirecta y a larga distancia. Entendiendo como metafísica la búsqueda de respuestas a las cuestiones kantianas (la libertad, la inmortalidad, Dios), comentó que las proposiciones sobre estos temas no son verificables del mismo modo que las físicas, pero que eso se debe al hecho de que implican un número más complejo de factores.

Si a esto se añade la última etapa de Whitehead y el último Wittgenstein (lo real como tal es inexpresable, inagotable) y la crítica -a sensu contrario- de Popper, se comprenderá por qué la filosofía del lenguaje puede orientarse hacia una salida metafísica.

La filosofía del lenguaje, en conjunto, ha cumplido con la importante tarea de depurar el lenguaje, con una vocación de exactitud. Pero con frecuencia ha olvidado que el lenguaje remite a la cosa, es decir, a la realidad que se desea expresar. Con las palabras de un poeta castellano Salinas: "sacramento del nombrar". No es casualidad que algunos filósofos analíticos hayan experimentado,

en algún momento, la pasión de la totalidad, la picazón del "sentido". La filosofía del lenguaje no puede "verificar" que ella sea la última palabra en filosofía; de hecho ha habido otras épocas en la historia en las que la filosofía ha pasado por este "purgatorio" de la voluntad de exactitud y de precisión. Pero es un "hecho" que los hombres nunca se han contentado sólo con eso.

El estructuralismo

Calificado a veces como una derivación del neopositivismo, el estructuralismo aprovecha además otras fuentes. La confusión puede venir del hecho de que la mayoría de los estructuralistas se refieren a Ferdinand de Saussure (1857-1913), profesor en Ginebra, fundador de la lingüística moderna. Su Curso de lingüística general fue publicado póstumamente. Si se hace decir a Saussure que "no tenemos otra cosa que el lenguaje" el estructuralismo de él derivado se alía con la filosofía analítica y con el que está en el principio de todo, Wittgenstein.

Es problemático que Saussure defendiera esa concepción "metafísica". Por otro lado, es claro que Wittgenstein no se quedó ahí. Por lo que cabe concluir que el estructuralismo puede ser un método, no una doctrina. Sin embargo, en el desarrollo de este método las implicaciones filosóficas han sido evidentes, tanto en el campo de la antropología cultural como en otras ciencias. En resumen, el estructuralismo podría ser calificado como "una filosofía que no quiere serlo". Pero una filosofía que no quiere serlo es una filosofía.

De hecho, los estructuralistas han hablado de "anti-humanismo", de "muerte del hombre"; se han referido a un no mejor precisado "se", que hace al hombre, no a que las cosas sean hechas por el hombre. Ricoeur ha podido así hablar del estructuralismo como de un "kantismo sin sujeto trascendental". Claude Lévi-Strauss, el más conocido de los estructuralistas, no ha tenido inconveniente alguno en referirse al inconsciente freudiano o al materialismo histórico de Marx como ejemplos o presentaciones de esas "estructuras".

La lingüística

Escribe Saussure: "Es sincrónico todo lo que se refiere al aspecto estático de nuestra ciencia, y diacrónico todo lo que se relaciona con las evoluciones. Del mismo modo sincronía y diacronía designarán, respectivamente, un estado de la lengua y una fase de evolución". En toda lengua hay una estructura, es decir, un conjunto de procedimientos más o menos complejos, que permiten la creación y combinación de fonemas y morfemas.

Es esta estructura sincrónica la que será estudiada con predilección; en consecuencia, será descuidada la historicidad (y la historia) de la lengua. Este poner en segundo plano la historia será una característica "estructural" de los estructuralistas. Se buscan en cambio constantes estructurales, sistemas permanentes a través del tiempo, estructuras bien delimitadas que se dan en las más diversas materias de estudio. Todavía se puede decir más: toda estructura es un "lenguaje". Las ciencias sociales (a las que queda reducida la filosofía) no es más que el estudio de los diferentes tipos de lenguajes, que a su vez son casos particulares de la ciencia general de los signos (semiótica).

La antropología

Claude Lévi-Strauss, nacido en 1908, es el más célebre antropólogo estructuralista. Procedente de la filosofía, después de una primera expedición en Brasil, escribe La vida familiar y social de los indios Nambikwara (1948), a lo que sigue Las estructuras elementales del parentesco (1949). Un largo silencio hasta 1958 con Antropología estructural. Luego, el Pensamiento salvaje y el Totemismo hoy, de 1963. Finalmente la serie de Mitológicas, con cuatro volúmenes: Lo crudo y lo cocido, De la miel a las cenizas, El origen de las maneras de comer, El hombre desnudo. Desde la Antropología cultural Lévi-Strauss persigue señalar la oposición de la naturaleza y la cultura en distintos "códigos" (culinarios, sociales, económicos, acústicos); la lógica del "intercambio" tanto entre palabras como entre bienes y entre mujeres (lo que está en el origen del parentesco).

La posición de Lévi-Strauss es discutible en el nivel propio de la antropología cultural o etnología. Pero es que, además, Lévi-Strauss no ha desdenado ir "desgranando" una cierta filosofía. Por otra parte, el estructuralismo de Lévi-Strauss no está completo. El autor ha ido -sobre todo en declaraciones a la prensa- cambiando o modificando posiciones anteriores. Por ejemplo, la influencia primitiva de Freud y Marx, sin desaparecer, ha cedido el lugar a la simpatía partida entre Rousseau y Chateaubriand (lo que resulta pintoresco para un no francés) pero decididamente "charmante" para quien tiene la idea de un Rousseau iconoclasta y un Chateaubriand reaccionario y católico.

Si son necesarios algunos ismos, hay que decir que Lévi-Strauss es materialista, al estilo clásico, quizá estoico: el hombre no ha existido siempre; no existiría algún día cuando desapareciera este planeta que está llamado a la destrucción. Esto es pesimismo, dice Lévi-Strauss; un pesimismo sereno. "Se me ha reprochado con frecuencia ser anti-humanista." (En efecto, había escrito en *El pensamiento salvaje*: "El fin primordial de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo, reintegrar la cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas".) En 1979 aclaraba: "No creo que eso sea verdad (que es anti-humanista). Contra lo que me he levantado es contra esa especie de humanismo desvergonzado salido, de un lado, de la tradición judeo-cristiana; de otro, más cerca de nosotros, del Renacimiento, del cartesianismo. Ese humanismo que hace del hombre un amo, un señor absoluto de la creación".

Un materialismo naturalista, emparentado, en los finales del XX, con un cierto gusto ecologista: "Poussin, Rembrandt, Rousseau, Kant valen tanto como una especie animal o una especie vegetal, pero no más; los derechos humanos -los derechos de todo hombre- encuentran su límite en el momento justo en el que su ejercicio supondría -o tendría el riesgo de suponer- la extinción de una especie animal o incluso vegetal".

También en la vejez, Lévi-Strauss niega que el estructuralismo por él practicado sea anti-histórico: "Me he levantado contra esos filósofos de la historia que sustituyen esa realidad fluctuante, imprevisible e inaferrable del devenir histórico por un sistema o una ideología".

Revisión, en cierto modo, de la influencia marxista, que Lévi-Strauss había dado muchas veces. En 1979 dice: "Yo pienso que la ideología marxista comunista y totalitaria no es más que una astucia de la historia para promover la occidentalización acelerada de pueblos que estaban fuera de ella hasta una época muy reciente".

Es imposible separar en Lévi-Strauss al pensador del etnólogo. Pero sus pretensiones de etnólogo-filósofo han sido con frecuencia desorbitadas. Para él, la actividad inconsciente del "espíritu" consiste en imponer formas a un contenido y "si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos, antiguos y modernos, primitivos y civilizados, es necesario y suficiente captar la estructura inconsciente que subyace en cada institución y en cada costumbre para obtener un principio de explicación válido para otras instituciones y costumbres". De la antigua comprobación -aunque no suficientemente puesta de relieve- de que en casi todo hay un esquema subyacente, no necesariamente "racionalista", Lévi-Strauss hace un postulado de universal explicación. Sólo los matices que él mismo introduce mucho más tarde -a partir de 1970- permiten "volver" al estructuralismo como un método, no necesariamente ligado a una filosofía.

La epistemología

El nombre clásico de epistemología resulta probablemente impropio para tratar de **Michel Foucault** (1926-1984). Pero él se refiere a la episteme, entendiéndola como un código, una estructura, un orden que se impone, que aparece, y que domina -como horizonte- toda la actividad humana consciente. El orden impuesto implica exclusiones, eliminaciones teóricas y prácticas, ya que lo que no quepa en esa episteme no existe.

Se comprende así por qué Foucault ha dedicado largos estudios a -por ejemplo- la historia de la locura en la época clásica (francesa), o a la historia de la sexualidad. Para él, el cartesianismo, como racionalismo, impedía considerar al loco como persona; su respuesta cultural es la reclusión en los asilos. Después de esa historia de la locura, Foucault publica una *Naissance de la clinique*; en 1966 su obra fundamental, *Les mots et les choses*, seguida, en 1969, por *L'Archéologie du savoir*. Posteriormente, estudios sobre el nacimiento de las prisiones y sobre la episteme que hace "delincuente". Trata Foucault de ver "a partir de qué los conocimientos y las teorías son posibles"; de revelar "el campo epistemológico, la episteme en la que los conocimientos manifiestan una historia que no es la de su perfección creciente, sino más bien la de sus condiciones de posibilidad". El psicoanálisis cultivado estructuralmente por Jacques Lacan y la etnología (Lévi-Strauss) han conseguido poner de relieve, según Foucault, que el hombre no hace; sino que es hecho. El estructuralismo ha contribuido a que "el hombre deje de ser el viejo y constante problema que se creyó que fue". El tema del hombre es "una invención cuya fecha reciente exhibe la arqueología de nuestro pensamiento. Y acaso su próximo fin". Si la filosofía ha muerto, el hombre ha muerto con ella. Para Foucault no tiene esto nada de extraño, ya que "el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se le haya planteado al saber humano".

La episteme se expresa en un discurso, en el habla. El discurso es el que atribuye sentido, importancia. Lo real queda reabsorbido en el orden del discurso; el lenguaje tiene el poder de producir los objetos. La única manera de sustraerse a ese poder de la palabra es el silencio, como ha observado un crítico de Foucault. Una cura de silencio situaría al estructuralismo ante la radical novedad de lo que significa hablar: "Un acto que puede alcanzar, más allá del sistema, la verdad de las cosas mismas (...) El hombre no es el instrumento de un pensamiento impersonal, colectivo o individual, que expresara una organización fundamental, sino un ser capaz de la verdad auténtica del mundo y de los otros" (Rassam).

La "arqueología del saber" de Foucault ha conluido, en una "tiranía del discurso", sólo templada por el hecho de que no hay nada ni nadie que pueda exigir cuentas de sus consecuencias. La arqueología del saber "pone en duda toda posibilidad de totalización, sea en nombre del progreso de la conciencia, de la finalidad de la razón o de la evolución del pensamiento humano, a fin de poner de manifiesto el papel de la discontinuidad de la historia (Rassam). Se ocupa sólo de "una población de hechos dispersos", en los que no se da en modo alguno "un principio de coherencia". Por este motivo, las anotaciones de Foucault sobre los locos, los presos, los marginados no pueden tomarse como una tarea "humanitaria", "moral": son simples consecuencias de una "irresponsable" episteme, como lo son todas las epistemologías.

Sin embargo, Foucault, en su crítica al "poder" -a cualquier poder en cuanto creador de "verdad"- tendría que contar con algún "criterio", con alguna episteme. Lo que sucede es que, en ese caso, ya detentaría un poder. Foucault detesta esa función: "Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que señala e indica en las inercias y en las sujeciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerzas, el que se desplaza incesantemente y no sabe a ciencia cierta dónde estará ni qué pensará mañana, pues tiene centrada toda su atención en el presente; el que contribuya allí por donde pasa a plantear la pregunta de si la revolución valga la pena (qué revolución y qué esfuerzo es el que vale) teniendo en cuenta que a esa pregunta sólo podrán responder quienes acepten arriesgar su vida por hacerlas. ¿Cómo se sabe, aún en el presente, qué, vale la pena? En cualquier caso, para decirlo hay que tener alguna referencia. ¿O basta el decirlo? ¿Basta la revolución del discurso en el discurso?"

Otros estructuralistas

La conveniencia de prestar atención a lo que ha sido, durante decenios, la bibliografía del momento, lleva a incluir aquí tres nombres de escritores adscritos al estructuralismo. El primero es **Jacques Lacan** (1901-1981), más famoso por su práctica oral que por sus escritos (Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, La metáfora y el sujeto, La letra y el deseo, etc.). Lacan es Freud con Saussure y algunos lingüistas más. Filosóficamente no añade nada a Foucault. "El orden del símbolo no puede ser concebido ya como constituido por el hombre, sino como

constituyente." Es el trivial " el no hombre no habla, es hablado". El subsciente freudiano se comporta como un lenguaje. Riguroso freudiano según unos, traidor al naturalismo freudiano según otros, Lacan creó una Escuela que cerró él mismo -con un gesto amoroso- cuando no pudo controlarla.

Roland Barthes (1915-1980) fue casi exclusivamente un crítico literario.. Entre sus obras: El grado cero de la escritura, Mitologías, Elementos de semiología, Sistema de la moda, El placer del texto, etc., sólo cabe en una historia de la filosofía en cuanto expresión del método estructuralista en el análisis del texto literario.

Finalmente, **Louis Althusser**, nacido en 1918 y alejado de la vida intelectual en 1980, en las circunstancias ya señaladas. Althusser incorporó a la obra de Marx algunas técnicas estructuralistas en Pour Marx y Lire Le Capital. Frente a las consideraciones "humanistas" del marxismo, Althusser sostuvo que el marxismo es un "anti-humanismo teórico". (El parentesco con los estructuralistas es innegable.) Sin embargo, esa postura situó a Althusser en contra del aparato del partido comunista, del que era el intelectual más destacado).

Sólo el deseo de contar la historia completa ha hecho induir aquí a estos tres estructuralistas. Quizá al cabo de unos decenios sus nombres estén fuera del entonces vigente "universo del discurso".

En " Historia básica de la Filosofía" . Págs. 279-305
Editorial Magisterio Español.

© 2002 El autor

© 2002 Edición Digital Arvo Net, en línea