



“HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XX”

de Cristian Delacampagne
Comentarios al libro

Narciso Vilaró

Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico

¿Cuáles han sido las ideas filosóficas más traídas y llevadas por los estudios occidentales durante el siglo XX? ¿Quiénes han merecido, o merecen, el calificativo de “filósofos” desde hace cien años? Sorprende la cantidad de profesores o escritores de esa época que han sido honrados con ese título. Parece imposible exponer las ideas de todos ellos en un volumen manejable, asequible a un público medianamente educado. En un proyecto semejante resultan forzosas las omisiones así como los resúmenes rutilantes. El intelectual francés Christian Delacampagne ha intentado responder a ese reto, y el resultado ha sido muy interesante.

Hay que decir que se trata de un libro apasionado. Y puede añadirse que esa pasión es precisamente lo que presta vida e interés a lo que podría haberse quedado en un frío catálogo de ideas.

Las diversas filosofías son presentadas siempre con referencia a los acontecimientos sociales y políticos que les sirvieron de marco histórico. Ello permite al autor relacionar de una manera lógica las diversas corrientes de pensamiento de nuestra época como elementos integrantes de un mismo mundo real.

Se podrá discrepar de su selección, y de muchas de sus opiniones; incluso de su perspectiva; pero

no se puede menospreciar la erudición, la abundancia de información aportada y la extraordinaria capacidad de síntesis que muestra.

La obra está dividida en cinco secciones, además de una Introducción y un Epílogo. Va provista también, al final, de un glosario y un índice de nombres. Tiene un total de 375 páginas. La traducción española es excelente.

La INTRODUCCIÓN expone las características de la “Modernidad” según la perspectiva del autor. Nos afirma que desde el Renacimiento hasta los últimos años del siglo XIX predominó la confianza en el realismo de las ideas, el realismo de las palabras y el de las representaciones de nuestros sentidos. Esta confianza comenzó a flaquear en las dos últimas décadas del siglo XX.

Este es el verdadero inicio de nuevas preocupaciones filosóficas que van a terminar predominando en el siglo siguiente hasta su fin: “¿Tienen nuestros signos un fundamento fuera de nuestra mente? Las leyes que presiden su funcionamiento ¿son verdaderamente las únicas posibles? ¿Reflejan algo más que opciones subjetivas o normas culturales?”¹

Artistas, científicos y filósofos comienzan a desconfiar de la tradición en este sentido. En párrafos muy breves pero muy al punto, el autor nos presenta los antecedentes de esta crisis desde Kant.



I. La primera sección propiamente dicha se titula “LA VIA SEGURA DE LA CIENCIA”.

Aquí se nos exponen los denodados esfuerzos de los filósofos de comienzos del siglo por dotar a la filosofía del rigor propio de una ciencia estricta. Uno tras otro vamos conociendo brevemente a Boole, Peirce y Frege como antecesores de Husserl, Russell y Wittgenstein, a quienes se dedican abundantes páginas. Los esfuerzos racionalistas de estos filósofos fueron inútiles; no consiguieron demostrar la correspondencia entre el pensamiento racional y el mundo real. Esto significa que la clásica definición de la verdad perdía su sentido. La credibilidad de la metafísica, de ahora en adelante, quedaba seriamente comprometida. Con esto, la crisis del conocimiento y la razón pasaba a primer plano en la filosofía.

II. La segunda sección lleva por encabezamiento “LAS FILOSOFÍAS DEL FINAL”.

La Primera Guerra Mundial con sus millones de víctimas dejó la impresión de un absurdo injustificable. La fe en la racionalidad humana recibió otra herida grave, y esta vez no sólo ante la conciencia de los pensadores más profundos, sino también a los ojos de gran parte de la humanidad. Parecía que era el final del predominio de la civilización europea y occidental. La filosofía fue invadida por el irracionalismo, la angustia y la idea de la muerte, o bien se enfocó hacia la acción social revolucionaria sobre una base materialista, aparentemente más práctica que teórica. En estos capítulos se alude brevemente a Spengler y Toynbee. Los existencialismos pesimistas y escépticos de Franz Rosenzweig y Martin Heidegger se tratan con más detenimiento.

Las filosofías de la revolución, los diversos marxismos, -que, por supuesto, son también antimetafísicos- se les dedican, a continuación, abundantes páginas.

Delacampagne sostiene decididamente que ni Marx ni Engels elaboraron una filosofía propiamente dicha. No fueron sino sus seguidores de finales del siglo XIX y comienzos del XX quienes crearon las variedades del marxismo filosófico.

Por otra parte, vemos surgir el célebre “Círculo de Viena”, cuyo conjunto de ideas conoce también como “neopositivismo”, “positivismo lógico” o (más tarde) “empirismo lógico”. Este movimiento intelectual afirma también el final de toda metafísica.

Citando a Christian Delacampagne: “Cuatro corrientes filosóficas –simbolizadas por los nombres de Rosenzweig, Heidegger, Lenin y Carnap - se han propuesto, entre las dos guerras, la “superación” de la metafísica como objetivo prioritario. [Pero] ninguna de ellas ha realizado plenamente su programa. Si la filosofía de Rosenzweig remite a la fe religiosa, si la de Heidegger se hunde en arenas movedizas (a partir de 1933) con un gesto de adhesión a la ideología nacionalsocialista alemana y si la de Lenin se inmoviliza (por cincuenta años) en el dogma estalinista, el destino más sorprendente resulta –sin duda- el del positivismo lógico. Contrariamente a sus ambiciones, éste no pondrá fin a la metafísica.”² Tendrá el efecto imprevisto de reanimar una filosofía pretendidamente científica aunque distinta de la ciencia propiamente dicha, y será en Gran Bretaña y en los Estados Unidos donde se difundirá, despegado de inquietudes históricas, sociales o políticas.

III. La tercera sección del libro lleva el título, un poco sorprendente, de “PENSAR AUSCHWITZ”.

En ella se recuerdan brevemente Cassirer y Buber, y se tratan más detalladamente la Escuela de Frankfurt y Walter Benjamin. Volvemos a ocuparnos de Heidegger, esta vez en relación con el nazismo. La crítica de Delacampagne al

existencialista alemán es feroz. Nuestro autor se siente muy identificado con los sufrimientos del pueblo judío a causa de la política de exterminio ético practicada por el nacionalsocialismo alemán. Los argumentos que aportaron, siguiendo a Jean-Pierre Faye³, a favor de la identificación de Heidegger con el nazismo parecen muy sólidos. Estos le sirven, a la vez, para exponer los fundamentos del pensamiento del célebre “anti-metafísico”.⁴

No podemos menos que comentar que, en su afán crítico – por otra parte muy legítimo – Delacampagne olvida reconocer la importancia de Heidegger, aunque sólo sea desde un punto de vista histórico (no obstante sus objetables inclinaciones políticas), como uno de los agentes del “giro lingüístico” de la filosofía actual, y como introductor de un concepto “contextualista” del mundo, y de un nuevo concepto del hombre en tanto elemento de la estructura de ese mundo.

Seguidamente, en el resto de la sección, se consideran las figuras de Jankélévitch, Jaspers, Hannah Arendt, Léo Strauss, Horkheimer y Adorno, como iniciadores de análisis críticos del fenómeno nazi. Análisis aún tímidos e insuficientes, a juicio de Delacampagne, porque éste entiende que el nazismo ha sido la única ideología que incluye el genocidio, no como medio, sino como elemento esencial de su programa; y hoy día el odio inter-étnico es la amenaza más grave que se cierne sobre el futuro inmediato de la humanidad.

IV. La cuarta sección se titula “EN LA GUERRA FRÍA”.

La segunda post-guerra dejó durante medio siglo al mundo dividido en dos “bloques” separados por un abismo ideológico. Este ejercicio en la intransigencia fue una manera de garantizar, momentánea aunque precariamente, la paz entre las grandes potencias, y en Europa; pero no entre los países del “tercer mundo” que, en

gran parte, por causa de esta rivalidad, se verán zarandeados por guerrillas, revoluciones, dictaduras y sufrimientos sin fin.

Entre los filósofos, algunos escogerán ignorar esta situación. “Se comportarán como si la razón no hubiera sido empleada para la acción y la filosofía careciera de consecuencias sociales – como si el único porvenir posible, para esta última, residiese en la exploración de los meandros de la subjetividad, o bien de los procedimientos formales del discurso científico... Otros, por el contrario, tomarán partido... Sin embargo, en un momento u otro, todos deberán afrontar el desmentido que la realidad se encargará de infligir... a sus esperanzas y a sus teorías.”⁵

Esta sección estudia a Popper y Aron como representantes del liberalismo capitalista. Posteriormente se discuten Lévinas, Sartre, Marcuse y Althusser en sus esperanzas y en sus problemáticas relaciones con el marxismo.

Sartre es estudiado con evidente entusiasmo. Para Delacampagne, él es la contrafigura de Heidegger. “Ni marxista ni antimarxista en estado puro, es en primer lugar un filósofo de la libertad, para quien la libertad es mucho más importante que todas las ideologías que pretenden defenderla. Por ello mismo Sartre es políticamente inclasificable...⁶ Su filosofía, “inmenso taller en efervescencia perpetua”, estaba por definición condenada a la incompleción; y es eso mismo lo que la hace más estimulante que tantos sistemas satisfechos de su propia inercia.⁷ Mas -continúa Delacampagne- en Francia, a pesar de su notoriedad, Sartre nunca ha sido verdaderamente entendido ni reconocido.

V. La quinta, y última, sección se llama “LA RAZÓN EN TELA DE JUICIO”.

El debate sobre el valor de la razón humana, sobre su capacidad de objetividad, no hace sino crecer en nuestros días; sus argumentos pasaron

al terreno de la crítica literaria, sus ecos se reflejan ocasionalmente en la prensa e incluso trascienden a veces al púlpito y al público en general. (Recordemos aquí que hasta el papa Juan Pablo II ha creído oportuno intervenir mediante una carta encíclica escrita a propósito.⁸)

Señala Delacampagne que durante la segunda mitad del siglo XX, algunos filósofos desinteresados por la política, y escépticos respecto de la racionalidad humana, formaron dos corrientes opuestas: la hermenéutica y el estructuralismo. Con el tiempo harán su aparición otras tendencias, como el post-estructuralismo, la filosofía post-analítica de la ciencia y el neo-pragmatismo americano.

Para los “HERMENEUTAS” la tarea de la filosofía es descifrar el “sentido” que se oculta tras todas las producciones de la cultura, (lenguaje, arte, historia, ciencias, etc.) considerándolas como conjuntos de signos. Creen que tras esos signos se esconde un “significado” capaz de dar sentido a la vida del hombre. Gadamer y Ricoeur son las figuras aquí consideradas.

Los “ESTRUCTURALISTAS”, por el contrario, no creen que exista ningún sentido oculto tras los signos del lenguaje o de los demás productos culturales. Y la idea de un sujeto humano es, para ellos, una mera ilusión. El “yo”, tan valorado por Descartes, es depreciado ahora como una palabra sin referencia alguna. El “significado” no es más que un simple “efecto” del “significante”, y el “sujeto” no es otra cosa que el efecto de estructuras invisibles – lingüísticas, inconscientes o sociales – que, sin saberlo él, lo engendran.⁹ Se diría que, según esta corriente de pensamiento, la misión de la filosofía es descubrir la falta de sentido del mundo y del hombre.

Delacampagne explica que el así llamado estructuralismo se originó con los discípulos del lingüista suizo Ferdinand de Saussure. En su

intento por fundar una verdadera ciencia del lenguaje, Saussure llegó a la idea de que una lengua no es una colección azarosa de palabras que se presentan inertes ante la iniciativa del hablante que desea utilizarlas, sino que es un sistema de signos que posee su propia estructura, independientemente de la voluntad de los que la hablan. Una lengua es una estructura autonómica y autocontenida. El análisis de esa estructura es lo que debe, en adelante, orientar el método del lingüista, olvidando deliberadamente la voluntad del sujeto hablante. Puede decirse que no hablamos un lenguaje, sino que somos hablados por él.

Estas ideas pasaron a través del ruso Jakobson al norteamericano Chomsky, y gracias a Koyré (amigo de ambos y relacionista insigne) llegaron a Claude Lévi-Strauss (quien las exportó a un campo no lingüístico: la antropología), y al psicoanalista Jacques Lacan (que las utiliza para explicar el funcionamiento inconsciente de la mente humana).

Los estructuralistas suelen negar que sean filósofos; sin embargo, la opinión pública y los medios de comunicación (en Francia) califican de filósofos estructuralistas a Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault, Derrida y Serres.

Como apunta Delacampagne, en rigor Althusser no es estructuralista, puesto que es marxista, y Foucault y Derrida son más bien anti-estructuralistas o post-estructuralistas, ya que rechazan la realidad objetiva de las estructuras que los estructuralistas afirman.

Michel FOUCAULT pretende poner en claro los lazos que vinculan la verdad – tanto por sus condiciones de posibilidad como a través de sus efectos – con el campo social y político, el cual sufre rupturas históricas impredecibles. “Foucault desea destruir la pretensión positivista (o la del racionalismo clásico) de fundar un saber en un suelo estable y asegurado.”¹⁰

Comenta Delacampagne que “gracias a Foucault, en particular, y a la corriente “post-estructuralista” que se inicia con él, el debate sobre el fundamento de la razón, sobre sus poderes y su futuro, se ha convertido en el debate primordial de la filosofía en los últimos veinte años.

La concepción discontinuista de la historia no está forzosamente ligada al escepticismo relativista. Eso precisamente muestra Thomas S. KUHN, filósofo norteamericano de la ciencia, post-analítico, discípulo de Koyré, pero – como nos hace notar Delacampagne – con ideas muy distintas a las de Foucault y los postestructuralistas.

La analogía de los “paradigmas” kuhnianos con las “epistemes” de Foucault salta a la vista. Pero Kuhn niega con vehemencia que sea relativista. Explica que si las teorías actuales son superiores a las que han reemplazado, no es solamente por motivos sociológicos, sino porque han conseguido efectivamente resolver más problemas, explicar mayor número de fenómenos, o efectuar predicciones cuantitativamente más precisas.

Las páginas dedicadas a las complejas ideas de Derrida son, posiblemente, la muestra más evidente de la capacidad sintética y divulgadora de Christian Delacampagne.

Jaques DERRIDA, como Foucault, permanece fuera del movimiento estructuralista. Niega la objetividad de las “estructuras”. Yendo más lejos en sus críticas, reprocha al estructuralismo que permanece prisionero de un problema del “signo” ligado a los postulados más clásicos de la metafísica occidental: la supremacía del discurso (*logos*) identificado con la palabra viva o a la voz (*phoné*) y considerado como originario donante del “sentido”. Ese “fonologismo” o “logocentrismo”, vigente desde Platón, reposa en una metafísica del Ser confundido con el “ente supremo”. Es una “onto-

teo-logía”. Pues si se afirma que todo es significativo, uno no puede evitar apoyarse sobre un significado “trascendental”, garante último de toda donación de sentido. Mas, en realidad, el discurso metafísico está cerrado sobre sí mismo, como en un juego de espejos que se reflejan mutuamente, sin que exista un mundo “exterior”. Esa es, según Derrida, la conclusión que impone la andadura husserliana, pero que el propio Husserl rehusó reconocer.

Paul de Man, profesor de Yale, introdujo las ideas de Derrida en las universidades norteamericanas, donde han tenido notable difusión, sobre todo en los departamentos de literatura, y en el movimiento feminista. Sin embargo, han sufrido los deslices y trivializaciones que suelen acompañar a todas las ideas que se popularizan.

Richard RORTY, estadounidense nacido en 1931, es un relativista absoluto. Reduce la ciencia y la filosofía al rango de simples prácticas culturales, ilusas en sus pretensiones de decir lo verdadero. Llega a la conclusión de que nuestra realidad no consiste en “lo dado” ni en “hechos”, sino únicamente en “lenguaje”. Insiste también en el hecho de que la filosofía clásica no ha conseguido nunca fundar nuestras creencias sobre una pretendida “correspondencia” de lo racional con lo real.

El francés Jacques BOUVERESSE, abierto a las tesis de Rorty, le hace sin embargo, dos reproches:

El primero, que las conclusiones de Rorty resultan incompatibles con el realismo que, a pesar de todas sus insuficiencias, continúa alimentando la actividad cotidiana de la mayor parte de los científicos (y el hecho es que las ciencias no dejan de progresar).

La otra objeción se refiere a que Rorty contribuye a devaluar la práctica objeción del debate. Este ha sido siempre un

elemento esencial de la filosofía. Así, tanto Rorty como Deleuze, reivindican el derecho a rechazar toda discusión, con el riesgo de caer en un “autismo” filosófico, un hablar por hablar, sin que importe para nada la comunicación de ideas entre los hombres.

Concorde en esto con Bouveresse, Delacampagne observa que es importante edificar, por eso, una nueva ética de la comunicación. Y esas son las intenciones, por distintos caminos, de dos filósofos alemanes: Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Con evidente simpatía comenta Delacampagne al primero de ellos.

Para HABERMAS lo más importante en el momento actual es superar, no la filosofía misma, sino la oposición tradicional entre filosofía y ciencia. La filosofía debe proseguir su misión crítica, pero aproximándose a las ciencias sociales, en un espíritu interdisciplinar y utilizando todos sus recursos (lingüística, psicoanálisis, sociología) para dar un nuevo contenido al proyecto de la Ilustración europea. De ese modo ir descubriendo las raíces del conservadurismo y el conformismo que impiden el progreso social.

Lo que se llama “razón” puede ser definido sin ambigüedad, según Habermas, como el conjunto de normas que garantizan el carácter democrático y riguroso de todo debate.

Por supuesto, uno de los intereses principales de Habermas es salvar la razón ante los filósofos que pretenden destruirla, como Foucault, Lyotard, Derrida y Rorty. Delacampagne nos trasmite sus mutuas desavenencias.

Lyotard se muestra escéptico ante el humanismo de Habermas: ¿Es cierto que los hombres quieren comprenderse entre sí y que buscan el consenso por encima de todo? No lo parece.

Derrida ve en Habermas un retorno a la metafísica de la ciencia, forzosamente prisionera del “positivismo” que pretende evitar.

Rorty considera la reconstrucción “comunicativa” de la razón como un juego legítimo, pero desprovisto de valor absoluto.

Habermas se esfuerza por responder a esas objeciones. A Lyotard le opone la necesidad de privilegiar el consenso frente al desacuerdo o “disenso”. A Derrida le reprocha (como a Gadamer y al propio Adorno) que se encierre en una visión estetizante de lo real, que termina por prescindir de la historia.

A Rorty le señala la naturaleza contradictoria de una posición que, rechazando a priori el concepto de fundamento, se priva a sí mismo de base sólida. Con ello se priva de oponer resistencia a la amenaza del irracionalismo difuso y polimorfo que va progresando durante los últimos años del siglo XX.

Estas polémicas distan mucho de estar concluidas. La última parte de esta sección de nuestro libro se ocupa de algunas contribuciones norteamericanas al debate contemporáneo, concretamente las de John Rawls, Stanley Cavell y Hilary Putnam.*

El Epílogo de la obra que estamos comentando, titulado “LA CATEDRAL INACABADA”, afirma que la filosofía continúa siendo, en la actualidad, el único espacio de argumentación racional en cuyo interior nuestras sociedades pueden construir su futuro. Dando por supuesto que sean capaces de asumir su pasado y de hacerse menos ilusiones sobre la realidad presente.

Frente a la inmensa fuerza del escepticismo postmoderno, Delacampagne proclama, pues, su fe en la racionalidad humana. Pero no en la racionalidad metafísica, al modo tradicional, que se fundamenta en elementos



“trascendentales”, sino en la razón que se apoya en la experiencia de las ciencias empíricas y sociales. De ahí la simpatía de nuestro autor por el “frankfurtiano” Habermas, no obstante el entusiasmo que siente también por su compatriota Sartre, quien descreyó siempre de toda ciencia.

Nos advierte Delacampagne que “la presión que ejerce el retorno del oscurantismo, las pérdidas de memoria de las que Occidente parece afectado – a intervalos regulares – en lo concerniente a sus errores o crímenes, la tendencia desastrosa a considerar que el final de la guerra fría, liberando al mundo del comunismo, lo ha liberado de su peor azote – cuando, con toda claridad, los verdaderos problemas están en todas partes – todos estos factores pueden hacer temer, una vez más, que la filosofía no esté a la altura de las misiones que le esperan.”¹¹

El autor del libro ha limitado su exposición de la filosofía en el siglo XX a cuatro países: Francia sobre todo, después Alemania, Gran Bretaña y los Estados Unidos de América. De Italia sólo se tratan, y muy brevemente, Cabriola y Gramsci.

En conclusión, podemos discrepar de ciertos enfoques y omisiones del autor, pero hay que reconocer la gran utilidad divulgadora de este libro cuya lectura es altamente recomendable a la generalidad del público culto. La fe de Christian Delacampagne en las posibilidades de la racionalidad humana contrasta agradablemente con el escepticismo de la mayor parte de los filósofos actuales. Tiene, sobre todo, el acierto de ofrecer una sinopsis fácilmente inteligible de las relaciones entre las tendencias divergentes de la filosofía actual, y sabe expresar la vivacidad de sus controversias.

Como dice la contraportada, el autor ha logrado mostrar que “por debajo de la aparente confusión que crean las abundantes escuelas, hay un aire de familia entre

ellas: que forman un organismo y no una acumulación”; y que “la anunciada muerte de la filosofía está aún lejana”.

Notas:

¹ Página 18

² Página 148

³ J.-P. Faye, *Le piège: La philosophie heideggerienne et le nazisme*, Paris, Ballano, 1994.

⁴ Páginas 203-204.

⁵ Páginas 232-233.

⁶ Páginas 243.

⁷ Páginas 262.

⁸ Carta encíclica “Fe y razón”, (1998).

⁹ Página 292.

¹⁰ Página 307.

¹¹ Páginas 355-356.