

Historia de la filosofía en el siglo XX

CHRISTIAN DELACAMPAGNE

Península, Barcelona

376 págs.

3.606 ptas.

Trad. de Gonçal Mayo Solsona

El filósofo y la memoria del siglo. Tolerancia, libertad y filosofía

RAYMON KLIBANSKY

Península, Barcelona

208 págs.

2.212 ptas.

Trad. de María del Mar Duró

---

# La filosofía del siglo xx. ¿Del narcisismo a la responsabilidad?

Carlos Thiebaut  
1 marzo, 2000

Pensar, en 1999, sobre el pensamiento del siglo XX fuerza a un ejercicio de distancias que tiene algo de contradictorio o de tenso: hemos de hablar de nosotros mismos en tiempo pasado, como si nosotros mismos hubiéramos concluido. Nos fuerza a cerrar capítulos que hasta ahora mismo creíamos en marcha. Quien esto escribe, y probablemente muchos de sus lectores, se formó en el último tercio y pico del siglo entre los paradigmas que ahora han de ser historiados y por ello, puesto a secuenciarlos, ha de verse a sí mismo como un fenómeno datable e inscribible en la secuencia de lo ya acontecido. Curiosamente, ese ejercicio de distancias –aparentemente paradójico– no es tan imposible como pareciera a poco que se intente. Los dos libros que se comentan, el de Delacampagne con la alcanzada pretensión de objetividad y completitud del observador y el de Klibansky como una narración en primera persona, consiguen la mirada de la distancia e inducen, me atrevería a decir, cierta liberación del espíritu: remiten, cada uno a su manera a una definición del presente y a sus problemas. Los dos, cada uno a su manera, elevan acta de los avatares filosóficos del siglo. El primero alza cartografías y se esfuerza por ubicar los detalles en grandes momentos o ejes temporales; el segundo suministra la mirada de quien se historiza a sí mismo y a sus encuentros, a sus conocidos. Si en el primero Jaspers o Heidegger son hitos de corrientes, en el segundo son desvaídas imágenes de maestros o antimaestros. Es la lógica distancia entre la mirada científica externa y el relato del testigo. A pesar de las diferencias, ambos insisten, al final, en una consideración sobre los problemas actuales de la filosofía que es sorprendentemente similar, que tiene tonos éticos y políticos y que parece entenderse como el legado de preguntas pendientes al nuevo siglo: ¿cómo será posible la convivencia en un mundo crecientemente único y crecientemente diverso? Delacampagne nos habla de cómo en el siglo se ha ido fraguando el debate entre el universalismo de la razón y el relativismo de las culturas; Klibansky propone que el ejercicio de la tolerancia requiere la lucidez, no siempre alcanzada, de los pensadores. Ambos, en suma, concluyen sus miradas sobre el siglo con una propuesta fundamentalmente ética respecto al papel de la filosofía.

Pero esa mirada ética no fue característica central del siglo. Más bien, tanto en la teoría como en la realidad, cabe constatar su sorprendente ausencia. Hablemos, pues, de la ética como filosofía moral, como reflexión filosófica sobre lo que es daño, y lo que debemos evitar, y sobre lo que es justo y debemos alcanzar e indagemos por qué esa reflexión no tuvo la importancia que ahora parecemos

concederle. Conviene detenerse a considerar por qué esas reflexiones han estado ausentes en la filosofía del siglo, al menos en su primera mitad y probablemente hasta que la hecatombe de Auschwitz y la del Gulag (y nótese que todavía no sucede igual con Hiroshima) penetran como espadas en la conciencia moral de los ciudadanos en forma de una experiencia de horror absoluto que incita un repudio también absoluto (y por ello moral). Para ello habremos de delinear cosas aparentemente distintas. Delacampagne nos presenta la filosofía de esa primera mitad del siglo con un esquema adecuado y es necesario agradecerle su precisión y detalle no menos que la atención (más infrecuente de lo deseado en la filosofía gala) al panorama mundial (léase occidental) de las filosofías anglosajonas y alemanas. Nos relata que las primeras décadas –con las herencias paralelas de Husserl y de Frege en las respectivas tradiciones fenomenológicas y analíticas– desarrollaron programas lógicos (con distinto sentido del término en ambas corrientes) que, piensa el autor, reincidían en el intento de poner al pensamiento en la vía segura de la ciencia. Se apoya Delacampagne útilmente sobre textos originales y también sobre buenos estudios previos que, como el de Michael Dummett, han ido desbrozando el camino<sup>1</sup>. Habría que notar, no obstante, que esas dos escuelas, las mismas que han condensado dos tradiciones que se han estado dando la espalda hasta ayer mismo, producían distintas actitudes ante la ciencia: hay un repudio sistemático a las ciencias positivas (bajo la guisa del rechazo de su autoconcepción positivista) en el programa fenomenológico-existencial (pues el existencialismo es, a pesar de sus rebeliones, parte de ese mismo programa) y un simétrico repudio de la filosofía (de la metafísica) en quienes siguieron el proyecto analítico (primero atomista lógico, luego positivista lógico, etc.). Si los análisis de la razón filosófica de los primeros quedaron segregados de la racionalidad científica, los de los segundos produjeron una ceguera también simétrica: la ética fue, para aquella filosofía analítica sólo metaética (del tipo de ¿qué hacemos cuando enunciamos «esto es bueno»? , etc.). La ética normativa (el proponer normas y el juzgar conductas) quedaba en el reino de lo inexpresable o indecible filosóficamente: un nuevo reino del silencio. Esa doble ceguera –la de la racionalidad científica y la del silencio ético– configura gran parte del gran pensamiento filosófico hasta la segunda Gran Guerra y ese hecho merecería la pena de ser resaltado, tanto más porque de él han dependido los respectivos avatares de las dos corrientes. Y no sólo eso: la reflexión ética del final del siglo no parece encontrar antecedentes en su comienzo y tal vez haya de plantearse contra gran parte de aquellos orígenes. Pero ¿por qué la ausencia de la ética en aquel momento?

Los daños y los males repudiables, que configuran la ética y la requieren, se hicieron presentes, se estaban haciendo presentes, con tal brutalidad que no cabía retirar la mirada: primero, la Gran Guerra que destruyó todos los mundos de vida europeos; después, la inmensa conciencia de la barbarie absoluta del Holocausto. La primera de esas crisis fuerza a lo que Delacampagne llama las filosofías del final, pensamientos que declaran concluido un mundo (el de la roma comprensión científica del mundo para unos, el de la infatuada comprensión metafísica del mundo para otros) y exploran la condición desasistida de la existencia humana. En tal desgarramiento (el del primer existencialismo alemán y el del último existencialismo francés, por ejemplo) la condición humana tiene impulso ético, pero carece de teoría o sistema moral: no hay racionalidad práctica y normativa. Tal vez Delacampagne pudiera haber acentuado que parece haber un inmenso error de perspectiva en esos diagnósticos del final: todos conciben los daños acaecidos como producto de una enfermedad filosófica (respectivamente la ciencia o la metafísica) que habría que curar también filosóficamente. Todas las filosofías del momento tienen un cierto aire terapéutico (algunas siguen insistiendo aún en

tal papel de médicos o sanadores, cuando no de curanderos) contra los males que, se diagnosticaba, producían los otros filósofos. Por ello mismo, podemos sospechar un cierto narcisismo filosófico en los diagnósticos que, hasta el medio siglo, realizaban las corrientes hegemónicas: los males del mundo son los males del mal pensamiento. Hasta ahora hemos hablado de los «continentales» y los «analíticos» (una mala clasificación, muy usamericana y británica, porque los analíticos eran también continentales: Frege, Wittgenstein, Carnap y Popper, por ejemplo). Pensemos ahora que el mismo narcisismo filosófico ataca a los herederos del marxismo que se aglutinaron en la Escuela de Frankfurt: también ellos pensaban que los males acontecidos (incorporados ya el nazismo y las nuevas sociedades administradas y dominadas) eran resultado del mal filosófico de la razón instrumental, un mal que sólo tendría remedio, a su vez, filosófico. La *Dialéctica de la Ilustración* (de 1947) proclama una condena de la que no existe escapatoria y configura, probablemente, el diagnóstico más pesimista del siglo sobre nuestra condición; tan pesimista que sólo en la religión (¡qué sorprendente cercanía la de los últimos Horkheimer y Heidegger!) o en la absoluta negatividad estética radicaría la lucidez. Aunque unos y otros –fenomenólogos, existencialistas, analíticos, teóricos críticos– estuvieran en lados distintos de los frentes bélicos (casi todos, es mejor precisar, estuvieron contra el nazismo y sufrieron sus heridas y sus exilios; Heidegger es casi excepción), no es demasiado errado incluirlos a todos en ese mismo malestar filosófico que hemos comentado.

Un síntoma de ese engolamiento narcisista de los diagnósticos del final o de las filosofías del malestar es la ceguera, sobre la que Klibansky insiste de manera especial, en la reflexión sobre la democracia, el pluralismo o la tolerancia. Intentemos hacer –creo que inútiles– esfuerzos de memoria: ¿dónde están las aportaciones de la filosofía sobre la democracia, las libertades o el pluralismo antes de 1950? La ceguera de los intelectuales europeos ante tales cuestiones entre las dos guerras es asombrosa. Véanse los testimonios de Klibansky (y recuérdense los de Karl Löwith<sup>2</sup>, por ejemplo) que, como todos los relatos de los que cayeron en el bando de los asediados por la barbarie nazi, son especialmente sensibles a la pasividad intelectual contra la intolerancia. Tuvieron que aparecer el abismo de Auschwitz y la sospecha, primero, y la certeza, después, del Gulag para que la reflexión política y moral sobre el siglo alcanzase algunos vuelos (las desgarradas denuncias de Jaspers, el republicanismo de Arendt, el liberalismo de Popper, por ejemplo). Es decir, tendrá que entrar a chorreones la historia para que concluya el narcisismo filosófico.

Podría pensarse que este diagnóstico, que intentaba inquirir sobre la ceguera ética de parte del siglo, es en exceso externo y que con él hemos evitado el relato pormenorizado de las discusiones filosóficas y que *con la grande polvareda perdimos a don Beltrán*. No cabe (ni en relato general, como el de Delacampagne, ni en memorias personales) entrar en análisis que pormenoricen posiciones y detalles y que, aunque iluminan los perfiles, corren el peligro de comprender la historia de la filosofía como la exposición de los sistemas de los filósofos; no cabe tal cosa, pero sí pueden arriesgarse algunas hipótesis –internas a la filosofía y a sus avatares– que caminan, creo, en el mismo sentido.

Indicábamos que Delacampagne y Klibansky concluyen sus respectivos relatos con la demanda de una argumentación ética y política que proponga formas de la convivencia de los distintos en un mismo espacio global; tales son sus rúbricas respectivas del relativismo/universalismo y de la tolerancia. ¿Cómo se han presentado esos temas, o lo que a ellos les subyace, en el siglo filosófico? Aunque no han estado, hasta el final, presentes como preguntas éticas, cabe sugerir que anidaban

como un problema epistemológico y ontológico desde el comienzo. Sugiramos que estaban presentes por medio de una concepción sobre el lenguaje y sobre sus relaciones con el mundo. El «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea tiene raíces en el diecinueve<sup>3</sup>, pero se configura en el veinte con algunas tesis de fondo que recorren todo el pensamiento del siglo a lo largo y ancho y que están presentes en muchas de sus corrientes con una asombrosa similitud a la que no se ha prestado suficiente atención. Tres de esas tesis serían las siguientes: que el análisis del pensamiento ha de hacerse como análisis del/de los lenguajes en los que se formula (ésta es, por antonomasia, la rúbrica del giro lingüístico como lugar común de casi todos); que el significado de nuestras palabras y enunciados tiene un carácter holista; y que el lenguaje configura, así, el mundo que vivimos y que conocemos o, dicho de otra manera, que el lenguaje abre y crea mundos de tal manera que no existe acceso a la realidad si no es por medio del lenguaje. Estas tres tesis van desarrollándose, diversa pero sistemáticamente, en distintas posiciones y corrientes, más allá de sus aparentes diferencias y distancias (más allá de sus odios y desprecios mutuos). Veamos un par de ejemplos. Un lugar canónico de la tercera tesis –que el mundo está configurado en el lenguaje– serían el atomismo lógico de Russell y el primer Wittgenstein (donde la segunda tesis está, no obstante, desdibujada) y esa misma tercera tesis (incorporada ya la segunda) es el eje del segundo Wittgenstein. Pues bien, también esas tres tesis aparecen absolutamente presentes en el Heidegger posterior a su *Kehre*, a su cambio, al hilo de los años treinta y, tras él, en la hermenéutica de Gadamer, por ejemplo. Pero también en las generaciones siguientes se repite el paralelismo: el holismo y la «realidad sólo en el lenguaje» se hacen presentes en la larga, y a veces no reconocida, herencia del segundo Wittgenstein tras del rechazo de su primer atomismo lógico, o, como otra forma de rechazo del positivismo, en el paradigma de la gran filosofía analítica de la segunda mitad del siglo, en Quine. Es decir, encontramos sorprendentes similitudes en la manera de concebir las relaciones entre el pensamiento y el mundo en corrientes tan aparentemente antagónicas como la filosofía analítica de Quine y la hermenéutica de Gadamer: hemos de analizar globalmente, holistamente, el pensamiento que se expresa en las teorías científicas (dirá Quine) y las culturas (dirá Gadamer) y cada una de ellas configura su propio mundo (dirá este último), su propia ontología (dirá el primero). Un problema inmediatamente derivable de ello es cómo traducir unos lenguajes a otros, unas culturas a otras, unas teorías a otras. Si acentuamos en exceso su distancia, su inconmensurabilidad, habremos de acabar suscribiendo una concepción relativista: cada verdad en su teoría, cada significado en su lenguaje, cada mundo en su nicho conceptual y lingüístico. La imposibilidad (o, en tono menor, la dificultad) de la traducción es un tema que atraviesa el siglo: Walter Benjamin, Quine o Gadamer –¡y notemos cuántas distancias intelectuales les separan!– generan potentes teorías al respecto y Davidson, tras Quine, o el mismo Gadamer se esfuerzan en encontrar una salida: el principio de caridad (presuponerle masivamente la verdad al otro) en el coherentismo de Davidson o la fusión de horizontes de la hermenéutica, con la idea no menos coherentista de la comprensión del otro o de lo otro. La historia podría seguir, pero no es cuestión de excesivo detalle ahora, porque lo que interesa es indicar que la sombra del giro lingüístico se expande por el siglo no sólo en el lugar epistemológico en que se planteó, sino también en multitud de caminos lingüísticos, científicos, científico-sociales, hasta los morales y políticos con los que Delacampagne y Klibansky concluyen. Porque cabe sugerir ahora que la pregunta final que los dos presentan es, también, estructuralmente similar: ¿cómo buscar lenguajes normativos que, reconociendo la diversidad de sus significados y sentidos, puedan servir de puente para que nos entendamos? ¿Cómo ser universalistas si reconocemos las diferencias de las culturas, los lenguajes y las prácticas?

Con el título «La razón en tela de juicio», de la última sección del libro, Delacampagne establece un mapa –tal vez más apresurado o más deslavazado que el resto de sus exposiciones– de las coyunturas contemporáneas. (Es más difícil alzar cartografías de lo inmediato que de aquello con lo que podemos poner distancias; es casi imposible ejercitar la tensión de la autodistancia.) De ese mapa quisiera escoger dos planteamientos teóricos (uno postanalítico, otro post-continental) que, de nuevo, presentan estructuralmente el parecido de intentar responder a la posibilidad del universalismo y que intentan desanudar la madeja epistémica y normativa del relativismo: las nuevas filosofías políticas que, en forma de teorías de la justicia, podemos ejemplificar en Rawls y los intentos reconstructivos del pensamiento post-metafísico de Habermas. Con estrategias distintas –pero paralelas en puntos cruciales–, ambas teorías intentan responder a las preguntas anteriores: Rawls nos sugerirá que el consenso público sobre supuestos básicos permite una teoría (tolerante, dirá) que articula la existencia de los distintos en un mismo espacio público, y Habermas insistirá en que son las formas de configuración de lo público, de nuevo, lo que permite entender que presupongamos formas discursivas de acuerdo racional. Ciertamente, en este caso, como en tantos otros, las diferencias percibibles de cerca, microscópicamente, entre las teorías son lo que hace el debate interesante; y, ciertamente, también, otras muchas alternativas presentes en el debate (desde Levinas a Derrida, desde Dworkin a Rorty) son las que le prestan color. No obstante, insistir, como aquí hemos hecho, en los paralelismos estructurales puede tener la virtud de ayudarnos a pensar mejor las diferencias; porque en un mundo de totales diferencias no hay manera, ni siquiera, de pensar las particularidades.

Los dos ejemplos mencionados, el de Rawls y el de Habermas, pudieran ser índices de un cambio de rumbo de la filosofía del siglo en su último tercio o en sus últimas dos décadas. Desde luego, hay claras diferencias con las teorías que, hasta el medio siglo, incurrieran en el embarramiento de pensar que los males del mundo eran males de la filosofía. Tanto el constructivismo de Rawls (intentando reconstruir nuestras intuiciones básicas respecto a la justicia) como el reconstructivismo de Habermas (que busca construir los supuestos básicos del entendimiento racional postmetafísico) se consideran, como en un tono menor, reflexiones filosóficas sobre algo que acontece también al margen de la filosofía. El de Rawls se llama un intento «político» (su liberalismo no es un liberalismo *tout court* filosófico) y el de Habermas se llama un intento «postmetafísico»; ambos son intentos que caminan al hilo de la experiencia –la frágil experiencia– democrática, con interés de iluminar su trasfondo racional para corregir sus déficits, ampliarla y arrojar luz –como por medio de un gran contraejemplo colectivamente construido– sobre las zonas de absoluta oscuridad que siguen, machaconamente, disipando las ilusiones de que la humanidad vive en el mejor de los mundos o en el mejor de sus momentos. La sobria responsabilidad del concepto se hace más sobria y más responsable cuando opera –y creo que eso está presente en estos dos autores– sobre el trasfondo de sus negaciones. No se trata tanto de aprender a partir de los desastres del siglo –aunque también– sino de no reincidir en sus errores. Reflexionar sobre el siglo es, entonces, otra manera de pensar el presente que, bien está recordarlo, aunque todavía carece de historia, no está ayuno de (¿malas?) raíces.

1. Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University.
2. Karl Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid, Visor, 1992.
3. Véase Cristina Lafont, *La razón comolenguaje*, Madrid, Visor, 1997, para estas ideas.