

Christian Delacampagne

Historia
de la filosofía
en el siglo XX

P E N Í N S U L A

CHRISTIAN DELACAMPAGNE

*HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
EN EL SIGLO XX*

TRADUCCIÓN DE GONÇAL MAYOS

Ediciones Península

Barcelona

La edición original de esta obra fue publicada en 1995
por Éditions du Seuil (París), con el título
Histoire de la philosophie au XX^e siècle.

© Éditions du Seuil, 1995.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita
de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas
en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por
cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía
y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares
de ella mediante alquiler o préstamo públicos, así como
la exportación e importación de esos ejemplares para su
distribución en venta fuera del ámbito de la Unión Europea.

Diseño de la cubierta: Albert i Jordi Romero.

Primera edición: mayo de 1999.

© de la traducción: Gonçal Mayos Solsona, 1999.

© de esta edición: Ediciones Península s.a.,

Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.

E-MAIL: correu@grup62.com

INTERNET: <http://www.peninsulaedi.com>

Fotocompuesto en Víctor Igual s.l., Còrsega 237, baixos, 08036-Barcelona.

Impreso en Romanyà/Valls s.a., Plaça Verdaguer 1, Capellades.

DEPÓSITO LEGAL: B. 19.104-1999.

ISBN: 84-8307-208-4.

EN MEMORIA DE MI PADRE
Y DE NUESTRA CONVERSACIÓN INTERRUMPIDA
EL 24 DE OCTUBRE DE 1991.

CONTENIDO

<i>Prefacio a la edición española</i>	9
<i>Prefacio</i>	13
<i>Introducción. Nacimiento de la modernidad</i>	17
I. LA VÍA SEGURA DE LA CIENCIA	29
1. Progreso de la lógica	29
2. De la lógica a la fenomenología	36
3. De la lógica a la política	49
4. La disidencia de Wittgenstein	64
2. LAS FILOSOFÍAS DEL FINAL	87
1. El final de Europa	87
2. El final de la opresión	104
3. El final de la metafísica	127
4. Después del final	148
3. PENSAR AUSCHWITZ	168
1. Los caminos del exilio	168
2. La decisión de Heidegger	178
3. Primeras investigaciones	204
4. La instrucción del proceso	218
4. EN LA GUERRA FRÍA	231
1. Los partidarios del liberalismo	231
2. El defensor de la libertad	242
3. ¿Hacia una tercera vía?	262
4. Destinos del marxismo	270

CONTENIDO

5. LA RAZÓN EN TELA DE JUICIO	287
1. «Estructura» frente a «sujeto»	287
2. Una historia de la verdad	305
3. De la desconstrucción al neopragmatismo	322
4. ¿Comunicación o investigación?	338
<i>Epílogo. La catedral inacabada</i>	351
<i>Glosario</i>	357
<i>Índice de nombres</i>	363

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Al leer la traducción española de mi libro, no puedo evitar sorprenderme de que, en esta investigación que pretende abarcar el conjunto de la filosofía occidental desde hace cien años, no figure ningún filósofo contemporáneo de origen español o latinoamericano.

Esta extraña «laguna», sin embargo, no revela ignorancia u olvido. Hace un cuarto de siglo que España se ha convertido, en cierta medida, en mi segunda patria. He vivido y trabajado en ella durante numerosos años, y una parte de mi vida le está fielmente vinculada. Deseo pues decir claramente que no pertenezco a aquellos que subestiman la importancia, la riqueza o la originalidad de la cultura española.

No desconozco tampoco la vitalidad de las culturas latinoamericanas del siglo xx, ni la amplitud de su contribución a la investigación en filosofía, en psicoanálisis y en las distintas ciencias sociales.

La «laguna» en cuestión se explica, de hecho, por otra razón: una razón que apunta al proyecto mismo que ha dirigido mi trabajo, así como a la estructura de conjunto que ese proyecto me obligaba a adoptar para componer mi libro.

Mi proyecto no era escribir un diccionario, una enciclopedia, una especie de «catálogo» de los filósofos o de las grandes filosofías de nuestro siglo. Otros lo han hecho o lo harán. Mi proyecto—que me atrevo a creer, en un cierto sentido, más original—era hacer aparecer, por una parte, las principales mutaciones que han afectado en profundidad al campo de la filosofía contemporánea y, por otra parte, mostrar que para comprender bien las mencionadas mutaciones era necesario situarlas en relación con el horizonte de la historia real—económica, social, política y cultural—del siglo xx.

En definitiva, lejos de aproximarse a un «inventario», mi trabajo debía basarse en elecciones, en la fijación de prioridades, en la selección de algunos de los «campos teóricos» más particularmen-

te significativos—con el riesgo, evidentemente, de tener que dejar en la sombra gran cantidad de autores que, por notables que hubieran sido, no habían aportado ninguna contribución notable a la transformación de esos «campos teóricos».

La única pregunta que se plantea entonces es saber por qué, a fin de cuentas, la mayor parte de los grandes filósofos de lengua española de estos últimos años, de Miguel de Unamuno a María Zambrano, o de José Ortega y Gasset a Xavier Zubiri, parecen encontrarse en esta última categoría—la categoría de los que han permanecido en cierta medida «en los márgenes» de los grandes debates filosóficos internacionales.

Por supuesto, es inútil buscar una respuesta «metafísica» a esa pregunta. La respuesta surge, simplemente, de la historia política y de la sociología de las instituciones filosóficas. Y, sin estar especialmente atraído por un trabajo sobre este tema, no me sorprendería que un estudio de ese tipo llegara a las siguientes conclusiones.

Por una parte, la dictadura que gobernó España de 1939 a 1975, dictadura a la vez política e ideológica, ahogó, si no toda forma de pensamiento, al menos toda posibilidad, para un pensamiento *crítico* (y ¿qué es la filosofía, sino una forma de pensamiento eminentemente *crítico*?), de establecer conexiones con pensamientos extranjeros y de participar en los debates internacionales. Ha sido necesario que se produjera la «transición» democrática para que esta situación cambie finalmente y puedan acceder a la escena internacional filósofos tan originales como Félix de Azúa, Josep Ramoneda, Xavier Rubert de Ventós, Fernando Savater o Eugenio Trías.

Por otra parte, el eurocentrismo característico de las instituciones culturales europeas, hasta fecha reciente, no ha permitido en absoluto a los filósofos de América Latina, sobre todo si publicaban en una lengua diferente del inglés, hacerse aceptar por las instituciones en cuestión. Aunque anglófonos, los filósofos norteamericanos han tenido, por su parte, cierta dificultad en darse a conocer a sus colegas europeos como auténticos interlocutores. Han terminado por lograrlo hace un cuarto de siglo. No me sorprendería que sus émulos sudamericanos a su vez terminen por conseguirlo finalmente en las próximas décadas. Hay que esperar que la llamada «mundialización» (término sobre el que habría mucho que decir por otra parte) tenga también efectos positivos.

Mientras tanto, deseo que la presente obra, que no tiene nada de definitiva, constituya al menos la investigación preliminar de un «panorama» de la filosofía en el siglo xx. Deseo también que abra camino a otros trabajos análogos, que, en la medida en que estarían redactados desde perspectivas diferentes, permitirían dar a conocer, ya sea una nueva aproximación a los mismos problemas, ya sea a problemas o a problemáticas nuevas.

En fin, no quisiera terminar sin agradecer a Gonçal Mayos, mi traductor en lengua castellana, el excelente trabajo aquí realizado.

CHRISTIAN DELACAMPAGNE.

PREFACIO

Los filósofos ¿deben interesarse por la historia de su propia disciplina?

Algunos de ellos responden negativamente. Ya sea porque piensan que la filosofía no tiene historia, que es eterna profundización de una misma pregunta a la que no se puede dar ninguna respuesta definitiva: cada filósofo debería pues volver a tomarlo todo por su cuenta a partir de cero. Ya sea porque creen que el estatuto de la filosofía es el de una ciencia en sentido pleno, a la que se le asegura un progreso lento pero cierto: el estudio de sus errores pasados sería entonces mucho menos útil que la búsqueda de nuevas verdades.

Otros estiman, al contrario, que la filosofía no existe fuera de su propia historia. Que se confunde con el corpus de los textos en que se expresa. Y que filosofar consiste en primer lugar en explicarse con esos textos: dicho de otra manera, en afrontar—para reconsiderarlos o para desmarcarse de ellos—los problemas que plantean y las tesis que formulan. Ningún filósofo podría ahorrarse tal confrontación, ya sea con el corpus entero, ya sea con una de sus partes más significativas; la historia de la filosofía—entendida como trabajo de relectura crítica de las grandes obras del pasado—se convertiría, en este caso, en un momento estratégico esencial de la actividad filosófica propiamente dicha.

Esta última perspectiva es la que he escogido, sin ocultarme que tal elección provocaba inmediatamente una doble dificultad.

La primera en lo tocante a la delimitación del sector estudiado. Si bien no hay nada de sorprendente, parece, en que un filósofo se interese por su tiempo, en el caso del siglo xx, ¿por qué tendría que poseer este «siglo»—unidad de medida perfectamente arbitraria—una coherencia interna que autorizara a aislarlo? La respuesta, sin duda, no puede venir sino de la investigación misma—incluso en el caso, como espero mostrar, de que desde el inicio de ésta, que el úl-

timo cuarto del siglo XIX constituye claramente, para la historia de la filosofía, el inicio de una «ruptura» de cuyas consecuencias somos todavía prisioneros en la actualidad.

Segunda dificultad: a partir del momento en que se quiere crítica, una relectura de los últimos cien años de la filosofía occidental no puede pretender hacerse pasar por «neutra» o por «no comprometida». Esforzándose por ser tan «objetiva» como lo permite el asunto, la historia—o la reconstrucción—que propongo aquí, expresando *una* forma de leer los textos y por tanto de ver el mundo, no podría ser sino *una* historia entre otras posibles. Incluso si tengo la debilidad de no creerla errónea del todo, no me oculto que presenta lagunas, que da muestras de ciertas injusticias, que muestran, por decirlo todo, mis opciones filosóficas: «defectos» inherentes a toda empresa de este género, pero que tienen sus razones de ser, sobre las cuales quisiera explicarme brevemente.

Comencemos por las lagunas y las injusticias, o al menos por las más visibles de entre ellas.

A fin de conservar, tanto como se pueda, una coherencia en esa lectura, he limitado el campo de mi estudio a la filosofía *stricto sensu*. No se encontrarán aquí—salvo cuando una referencia se muestra necesaria—informaciones relativas a las ciencias llamadas «humanas» o «sociales»: lingüística, ciencias cognitivas, etología, psicología, psicoanálisis, sociología, ciencia política, historia, etnología o antropología.

He tenido que renunciar, por otra parte, a explorar un buen número de debates suscitados por la intervención de la filosofía en otras regiones del saber: debates sobre el determinismo de los fenómenos microfísicos, sobre la naturaleza y el funcionamiento del derecho, sobre la interpretación de las obras literarias y artísticas, por no citar más que algunos ejemplos. Condenado a ser selectivo—pues nadie puede decirlo todo—, me he obligado a permanecer en el interior de un «espacio» de problemas históricamente determinado, que se podría considerar «común», si no a todos, al menos a la mayor parte de los filósofos del siglo XX.

Obligado, por las mismas razones, a limitarme a los filósofos más «importantes», he decidido no conservar sino aquellos cuyos escritos habían modificado sustancialmente la configuración de ese

«espacio común». Si otras obras, destacables en sí mismas, no son en absoluto—o no suficientemente—recordadas en este libro, no son por mi parte ni el efecto de un «olvido» ni el de la «indiferencia». Ello proviene simplemente de que sólo habría podido incluirlas artificialmente dentro de los límites de mi propósito. En resumen, se debe a lo que—a pesar de su interés intrínseco—en ellas ha permanecido marginal hasta ahora o privado de posteridad.

Mis opciones, sin embargo, no resultan simplemente de la elección que he hecho de los filósofos que estimo importantes. Se manifiestan también en la manera de presentar sus tesis, al estudiarlas.

Si fuera necesario resumirlo en una frase, diría que mi método de lectura se basa en la convicción de que las ideas no caen del cielo, ni tampoco nacen por generación espontánea. Su historia no es nunca «pura». Toda idea comporta consecuencias de orden científico, político o religioso. Cada vez que he podido, me he esforzado por aclararlas. Por arrancar a los discursos de los filósofos sus propuestas implícitas. Por comprender con quién dialogaban, o contra quién se batían, cuando proponían tal concepto nuevo, tal problema inédito.

La lógica de esta posición me ha obligado—en algunos casos—a evocar la biografía con cierta amplitud. En efecto, me parece difícil leer correctamente a ciertos pensadores sin conocer el trasfondo, existencial o sociológico, que ha visto nacer a sus obras. Más en general, no creo que los grandes debates filosóficos puedan ser completamente separados del contexto histórico en que se han desarrollado. Las dos guerras mundiales, la revolución de 1917, el nazismo y el comunismo, Auschwitz e Hiroshima, la guerra fría, el final de los imperios coloniales, la lucha de los pueblos oprimidos del Tercer Mundo y otros: tantos fenómenos demasiado cargados de consecuencias, en todos los dominios, para que una gran parte de la filosofía contemporánea no se haya visto afectada por ellos, de una forma u otra.

Última elección, también discutible: que haya recurrido en esta investigación a instrumentos que son los que usa habitualmente el historiador de las ideas—ideas, por ejemplo, de escuela y de movimiento, de influencia y de filiación. Indiscutiblemente cómodas,

esas nociones que utilizo aquí sin tematizarlas no dejan de ser problemáticas. Y sin duda deberían ser objeto, a su vez, de una reflexión crítica—reflexión que, por sí sola, exigiría un libro nuevo.

Sería vano ocultar que el presente trabajo se ha alimentado no solamente de asiduas lecturas sino también, hasta un punto del que yo mismo no soy consciente, de toda mi experiencia personal desde que emprendí, hará muy pronto treinta años, el aprendizaje de la filosofía. Y, en particular, de un gran número de encuentros y conversaciones que, de una manera u otra, han contribuido a la formación de mis ideas.

Baste decir, aquí, que algunos de esos encuentros me han marcado indeleblemente. El más determinante ha sido el primero, con Édouard Barnoin, mi profesor de filosofía en los últimos cursos de bachillerato en el instituto Louis-le-Grand (1966). Quisiera igualmente recordar a algunos grandes filósofos desaparecidos cuya palabra me ha sido siempre cercana: Jacques Lacan, Louis Althusser, Roman Jakobson, Herbert Marcuse, Vladimir Jankélévitch, Michel Foucault y Thomas Kuhn.

Gracias a ellos, pero también a muchos otros que están todavía vivos—y entre los que debo nombrar, como mínimo, a Jacques Derrida, Jacques Bouveresse y Stanley Cavell—, he tenido la excepcional suerte de poder descubrir, fuera de los libros, algunas de las múltiples formas en que se conjuga el verbo «pensar». Un poco de esa suerte, igualmente, he querido hacer partícipes a mis lectores. Y en primer lugar a los más jóvenes, a los que—como mi hijo—parecen abocados a crecer en un mundo donde la voz de la filosofía, amenazada por toda suerte de violencias, tendrá cada vez más dificultades en hacerse escuchar.

Permítaseme, finalmente, agradecer a las dos personas gracias a las cuales existe este libro: Thierry Marchaisse, quien lo ha suscitado y cuya amistad vigilante me ha ayudado considerablemente a mejorar el texto, y Rose-Marie, cuyo apoyo moral me ha sido esencial para llegar al término de esta loca empresa a la que he estado a punto de renunciar muchas veces.

C. D.

NACIMIENTO DE LA MODERNIDAD

Algunos años más de atrocidades varias en Bosnia, en Ruanda o en otras zonas, y se acabará nuestro siglo.

No tendrá que hacer trampas para llevarse, dentro del palmarés de la historia, el gran premio del horror. Sería inútil buscar: ninguna época ha visto perpetrar tantos crímenes a escala planetaria. Crímenes en masa, organizados racionalmente y a sangre fría. Crímenes salidos de una insondable perversión del pensamiento—una perversión que quedará simbolizada para siempre en el nombre de Auschwitz.

No obstante había comenzado bien, este siglo que tan mal finaliza. Había tenido unos comienzos prometedores. Incluso había dado, entre 1880 y 1914, serios motivos de optimismo, especialmente a una Europa que estaba entonces en la cima de su poder.

¿Acaso no atravesó, durante los treinta años que preceden a la Primera Guerra mundial, una verdadera edad de oro? Militar y económicamente, domina al resto del mundo. Gracias a los progresos de la tecnología, de la medicina y de la educación, cree ver triunfar las Luces. En fin, precedida por la vanguardia de sus pensadores radicales y de sus artistas innovadores, entra en ese mismo momento en una nueva era, la «modernidad», anunciando profundos cambios en el orden de la cultura.

Para apreciar la importancia de esos cambios, es necesario recordar que, del Renacimiento hasta el final del siglo XIX, las producciones del arte y del saber son consideradas, no como simples construcciones mentales, sino como *representaciones* fieles de una realidad preexistente. Sin duda el mecanismo según el cual se engendran tales representaciones fue objeto de muy diversos análisis, que en ocasiones criticaban su carácter «natural». No obstante, tales denuncias escépticas quedan aisladas. Para la mayoría de aquellos que así se interrogan, nuestros signos son fiables, nuestros lenguajes verídicos y nuestra mente está en pleno acuerdo con el mundo.

Por mucho tiempo dominantes, esas convicciones cesan progresivamente de serlo a partir de 1880. Ligadas a una imagen del universo que no ha evolucionado demasiado en tres siglos, se ven cuestionadas junto con ésta. Cuestiones hasta ahora rechazadas resurgen con fuerza. ¿Tienen nuestros signos un fundamento fuera de nuestra mente? Las leyes que presiden su funcionamiento ¿son verdaderamente las únicas posibles? ¿Seguro que reflejan algo más que opciones subjetivas o normas culturales? Por múltiples razones, artistas, científicos y filósofos empiezan a dudar de ello. Pero si bien muchos rechazan como ilusoria la pretensión de nuestros lenguajes de decir la verdad, por contra se apasionan por los signos mismos, los cuales, al perder su transparencia, ganan en misterio. Análogamente se apasionan por el mecanismo de la representación, que se convierte, en pocos años, en el objeto de las reflexiones más subversivas.

Se trata, si se quiere, de una «crisis». Pero de una crisis percibida como un enriquecimiento y, en gran medida, como una liberación. Pues si la lógica de la representación, en el sentido clásico del término, no es más que una construcción de la mente, y no la expresión de una estructura «natural» e inmutable, deben ser posibles otros tipos de construcción. Otros usos de los signos pueden ser imaginados, otras reglas del juego elaboradas. Reglas que a su vez deberían permitir la exploración de territorios nuevos, en la medida de la sed de expansión que, en todos los campos, domina Europa por entonces.

Tales son algunas de las preocupaciones que, en todas partes donde se las ve aflorar, permiten ver, entre 1880 y 1914, el surgir de una cultura decididamente «moderna».

Preocupaciones manifiestas, por ejemplo, en los poetas de esos años. Rilke, Apollinaire, Saba, Trakl, Cendrars, Pessoa, Ungaretti o Maiakovski no deben su afinidad sólo a la edad. Tienen en común tratar el lenguaje con una libertad hasta entonces impensable. Las palabras, ciertamente, se resisten. No se puede jugar con ellas sin poner en peligro su significación. Con todo, algunos, como los «futuristas» rusos, aceptan asumir tal riesgo. Sus tentativas desembocarán muy pronto en la invención, por Khlebnikov, de una lengua sin precedentes, la «transmental» (*zaoum*).

En el universo de los sonidos, sometidos a códigos menos rígidos que los de las palabras, las experimentaciones abundan desde el fin del siglo XIX. Wagner, Moussorgski, Mahler y Debussy consiguen sacudir el yugo de la armonía que, desde Bach, gobierna la música occidental. Arnold Schönberg termina por hacerla explotar. Su *Pierrot lunaire* (1912), primera obra rigurosamente atonal, constituye el punto de partida de toda la música llamada serial o dodecafónica.

Pero es sobre todo el lenguaje pictórico el que se ve subvertido por los cambios más espectaculares. Estos tienen como causa inmediata la expansión de la fotografía. ¿Para qué, en efecto, limitarse a la reproducción de las apariencias, ahora que esta tarea puede ser llevada a cabo por medios puramente mecánicos? Conscientes del hecho de que un tal «progreso» les plantea el desafío de forjarse una nueva legitimidad, los pintores deciden entonces buscar en ellos mismos las leyes que en adelante regirán su trabajo, en lugar de dejárselas dictar al ojo.

Verdadera aventura filosófica, la historia de la pintura moderna comienza, por una parte, con la triple reacción de Cézanne, Van Gogh y Gauguin contra el realismo óptico predicado por los impresionistas y, de otra parte, con el movimiento simbolista. Los primeros abren la vía a una reconstrucción mental de lo real que sistematizarán fauvistas (1905) y cubistas (1908). En cuanto a los adeptos del simbolismo, apelando a Moreau, a Redon o a Klimt, deciden dar la espalda al mundo sensible para fijarse como objetivo la representación de su propio universo mental, atravesado por inquietudes religiosas. De esta ruptura espiritualista surge, bajo la influencia de Kandinsky y de Kupka, muy pronto seguidos por Malevitch y Mondrian, la pintura llamada abstracta o no figurativa (1910).

Pero todavía queda por dar un paso más. Si el *Cuadrado negro sobre fondo blanco* (1915) de Malevitch es, en sus propios términos, una pintura «no objetiva», no por ello deja de poseer valor representativo. Simplemente, en lugar de remitirse a un objeto visible, se refiere a un absoluto espiritual. Tres años más tarde, el *Cuadrado blanco sobre fondo blanco* (1918) marca el resultado de esta travesía iniciática. Atendiendo a su fin supremo, la pintura cree encontrar su fin. Malevitch deja sus pinceles.

El hecho de que los vuelva a tomar, algunos años más tarde,

para componer extraños lienzos figurativos al estilo «primitivo» prueba, no obstante, que no se puede decidir por decreto la muerte de la pintura. No más, por otra parte, que la de la filosofía.

Para los sabios, el advenimiento de la modernidad no se traduce solamente en una mutación radical de su imagen del mundo, sino también en una nueva interrogación sobre el fundamento de las ciencias, así como en la constitución de disciplinas centradas en el análisis de la representación.

Las matemáticas son las primeras en ser alcanzadas por ese proceso de refundición. Éste se inició en los años 1870, cuando Dedekind y Cantor, entre otros, constatando que carecen de rigor sus conceptos de base—los de la aritmética, en particular—, emprendieron una audaz reflexión sobre su propio lenguaje—reflexión vinculada a un desarrollo sin precedentes de la lógica, que por entonces tiende a convertirse en la ciencia más «fundamental» de todas.

Las ciencias físico-químicas entran a su vez en plena efervescencia durante los últimos años del siglo pasado. Los descubrimientos capitales se encadenan. Planck establece el concepto de «quantum» de acción. La antigua hipótesis de la estructura atómica de la materia se ve definitivamente confirmada. Einstein formula la teoría de la relatividad (1905). Puesto que rompe en pedazos la idea—heredada de Newton—de un espacio y de un tiempo absolutos, esta teoría se muestra revolucionaria también para la representación científica del mundo, como puede serlo la invención concomitante de la abstracción para la representación pictórica de éste.

Resultado de las investigaciones sobre la estructura del átomo, la mecánica «cuántica» conoció, en los años siguientes, un rápido desarrollo. En su interpretación dominante, defendida por Bohr y fortalecida por las relaciones de incertidumbre de Heisenberg (1927), conducirá al cuestionamiento del determinismo clásico—cuestionamiento a su vez contestado por Einstein, Schrödinger y de Broglie, cuyas objeciones permanecen todavía hoy en el corazón de un debate crucial para el futuro de la física.

En el dominio biológico, la renovación no es menos impresionante. Por una parte, la teoría darwiniana de la evolución ha hecho

entrar la naturaleza en la historia. Por otra parte, la vieja disputa del mecanicismo y del vitalismo ha terminado por apagarse, dejando el campo a una aproximación funcional a lo vivo. Fisiología y neurología hacen importantes progresos, en favor del cambio de perspectiva, en la medida en que los trabajos de Pasteur abren la vía a la medicina moderna y los de Mendel a la genética o teoría de la herencia.

Las ciencias sociales, finalmente, largo tiempo centradas en el estudio del espacio y del tiempo humanos (historia, geografía, economía, sociología), se enriquecen a partir de 1880 con tres nuevas disciplinas que, desde distintos ángulos, abordan el fenómeno de la representación.

A gran distancia de la filología clásica, más preocupada por la evolución histórica de las lenguas que por su funcionamiento interno, los principios de una ciencia del lenguaje son establecidos por el lingüista suizo Ferdinand de Saussure (1857-1913), cuyas ideas no tendrán todo su efecto hasta medio siglo más tarde.

La etnología, por su parte, se desarrolla siguiendo los pasos de las conquistas coloniales, contribuyendo a socavar la ideología etnocéntrica que las inspira. En tanto que descubre las riquezas de las costumbres y de las representaciones «prelógicas» (Lévy-Bruhl), la etnología no puede más que criticar la pretendida «superioridad» de la civilización europea y reconocer, detrás de la «diversidad» de las sociedades sin escritura, la unidad profunda del hecho simbólico. Dicho de otro modo, del género humano.

Por lo que respecta al psicoanálisis—término acuñado en 1896 por el médico vienés Sigmund Freud (1856-1939)—, si bien no constituye una ciencia en el sentido usual del término, como subrayará muy pronto Karl Popper, tampoco se reduce a una nueva metafísica ni a una rama de la psicología o de la psiquiatría. Lejos de ser una noción romántica o una categoría nosográfica, el inconsciente freudiano es el nombre de una «instancia» universal cuya aparición parece concomitante a la del lenguaje, de lo simbólico en general. Su exploración revela una práctica de desciframiento, ya sea a través del síntoma neurótico (*Estudios sobre la histeria*, en colaboración con Josef Breuer, 1895), o—en el sujeto «normal»—a través del triple canal del sueño, del acto fallido y del chiste (*Witz*). En todo caso es lo que Freud—quien no parece haber tenido conocimiento de las investigaciones de su casi contemporáneo Saussure—

se esfuerza por mostrar en la trilogía constituida por *La interpretación de los sueños* (1900), *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) y *El chiste y sus relaciones con el inconsciente* (1905). Tres obras marcadas por una misma concepción de la escena psíquica como lugar de una «representación» cuyo autor secreto sería el inconsciente.

Frente a tales revoluciones en el orden del arte y de la ciencia, el ritmo al que evolucionan paralelamente las ideas filosóficas puede parecer muy tranquilo. Sin embargo, si éstas son menos espectaculares que las precedentes, las transformaciones de la filosofía no son menos profundas entre 1880 y 1914.

Su origen está ligado a la aparición, entre los matemáticos, de una preocupación relativa a los fundamentos de su propia disciplina, cuya solidez compromete la del conjunto del saber humano. Para que éste pueda desarrollarse con toda seguridad, es necesario que los principios matemáticos de base sean formulados en un lenguaje preciso y riguroso, exento de toda presuposición intuitiva, empírica o metafísica. Pues bien, en 1880, no es este el caso.

En ese momento, efectivamente, la manera de concebir este lenguaje queda prisionera de una doctrina que no satisface suficientemente a la mayoría de los matemáticos. Defendida, entre otros, por la escuela de Marburgo, cuyo cabeza de fila es el filósofo neokantiano Hermann Cohen (1842-1918), esta doctrina se remonta por lo esencial al sistema expuesto cien años antes por Kant en su *Crítica de la razón pura* (1781).

¿Qué entendía Kant por «criticismo»? Una teoría relativa al fundamento y a los límites de nuestra «facultad de conocimiento», que se apoya, en su base, en una descripción y una clasificación —discutibles— de los juicios.

Todo juicio, según Kant, es un acto de la mente que pone en relación un predicado con un sujeto. Se enuncia por una frase de la forma «S es P». Puede ser analítico o sintético. En el juicio analítico, el predicado está contenido en la definición del sujeto. Ejemplo: «Todos los cuerpos son extensos». Constituyendo la extensión la esencia del cuerpo, un juicio semejante permite dilucidar el conocimiento, pero no acrecentarlo. No hay, en consecuencia, verdadero progreso del saber sino gracias a los juicios sintéticos.

Estos son, a su vez, de dos clases: *a priori* y *a posteriori*. En el juicio sintético *a posteriori*, la prueba de la unión entre el predicado y el sujeto tiene que venir de fuera. No puede ser aprehendida más que en una intuición empírica. Ejemplo: «Todos los cuerpos son pesados», puesto que el peso, a diferencia de la extensión, no pertenece a la esencia de los cuerpos. En el juicio sintético *a priori*, por el contrario, la unión entre el predicado y el sujeto presenta un carácter necesario y eterno. Se apoya sobre una «experiencia del pensamiento» independiente de toda realidad, en resumen, sobre una intuición pura, no empírica. Ejemplo: « $7+5=12$ », o bien: «La línea recta es el camino más corto de un punto a otro».

Todas las proposiciones matemáticas, explica Kant en la «Estética trascendental», primera parte de la *Crítica*, son juicios sintéticos *a priori*. En geometría, la intuición pura es de orden espacial: mi mente aprehende la existencia de correspondencias entre puntos, líneas y superficies situados en un espacio mental. En aritmética, es de orden temporal: mi mente asimila una adición cualquiera a una sucesión de números que se desarrolla, como el pensamiento, en el tiempo.

Todas las proposiciones de la física, en cambio, así como las de las ciencias de la naturaleza en general, constituyen juicios sintéticos *a posteriori*. En calidad de tales, resultan indefinidamente revivibles.

Sin embargo, proposiciones matemáticas y físicas comparten una propiedad común: suponen que una experiencia puede ser dada en una intuición. Sea la intuición pura o empírica, no puede haber conocimiento sin la ayuda de la experiencia, sin el encuentro de un concepto con una intuición. «Los pensamientos sin contenido—precisa Kant—serían vacíos; las intuiciones sin concepto, ciegas».¹

La razón no debe pues, en ningún caso, sobrepasar el campo de la experiencia. No hay conocimiento posible sino del que se ofrece en este campo; dicho de otro modo, de los «fenómenos». Lo que las cosas son «en sí», independientemente de la forma en que se nos aparecen, nadie lo puede saber: tal es la primera tesis de Kant.

1. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. fr., París, PUF, 1968, «Introducción a la lógica trascendental», p. 77. [Trad. cast. de Pedro Ribas: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978.]

Sin embargo la experiencia no tendrá la última palabra, puesto que sus condiciones de posibilidad no son ellas mismas empíricas. Se ha visto que nuestras intuiciones se inscriben en las formas *a priori*—espacio y tiempo—que pertenecen a la estructura de nuestra sensibilidad. Asimismo, todos nuestros conceptos derivan de una docena de «categorías» generales, que pertenecen a la de nuestro entendimiento. En suma, el sujeto de conocimiento es un sujeto «trascendental» anterior a toda experiencia posible, de suerte que la objetividad de la ciencia resulta independiente de las condiciones en las que ésta se produce: tal es la segunda tesis de Kant.

Estas dos tesis son complementarias. La primera nos salva del dogmatismo, en el cual no podría sino caer una razón librada a sí misma (Leibniz). La segunda, del escepticismo, en el cual nos precipitaría un empirismo generalizado (Hume). Así, habiendo puesto el conocimiento al abrigo de los dos peligros que lo acechaban, Kant puede considerarse satisfecho. Ha conseguido arrancar la filosofía del «campo de batalla» (*Kampffplatz*) donde la retenían las metafísicas antagonistas, para hacerla ingresar en «la vía segura de la ciencia». ² En lo sucesivo, la misión del filósofo ya no consistirá en construir teorías especulativas, tan estériles como arbitrarias, sino en acompañar el trabajo de la ciencia ocupándose en clarificar sus conceptos. Dicho de otro modo, en verificar que ese trabajo se inscriba adecuadamente en el marco propuesto por la *Crítica*.

Filosofía de la ciencia, filosofía prudente, el sistema de Kant constituye en cierto sentido el apogeo de la Ilustración. Sin duda su teoría del conocimiento presenta bastantes dificultades cuando se la analiza con detalle. Pero, a pesar de éstas, el racionalismo kantiano no deja de constituir un modelo, al que continuarán refiriéndose, durante cien años o más, todos aquellos que piensen, como Kant, que la tarea de la filosofía es fundar la ciencia. Y que esta tarea en sí misma puede ser cumplida de manera científica.

Hoy en día, sabemos que estas dos últimas creencias son en parte ilusorias. Pero ningún filósofo lo afirmará claramente antes de que Wittgenstein y Heidegger lo hicieran en la década de 1920. Pues el movimiento antikantiano que eclosiona a partir de 1880 está dirigido menos contra estas grandes ideas que contra la mane-

2. Ibid., Prefacio de la segunda edición (1787), p. 20.

ra como Kant las aplicó. Dicho de otro modo, contra el papel que su teoría confiere a la intuición.

Entre 1880 y 1914, los dos críticos más importantes son Frege y Husserl. El primero rechaza globalmente la intuición. El segundo la conserva dándole un sentido y un papel diferentes. Pero el uno y el otro, de hecho, tuvieron un precursor común. Pues la crítica comenzó—de manera muy discreta—en 1810, apenas seis años después de la muerte de Kant. Su cuna: el Imperio austrohúngaro, vasto ámbito cultural donde el pensamiento kantiano, de origen «prusiano», ha tenido siempre más dificultades para implantarse que en otras zonas.

El primer crítico de Kant—y por tanto, en cierto sentido, el primer precursor de la «modernidad» filosófica—se llama Bernhard Bolzano (1781-1848). Nacido en Praga, Bolzano es un sacerdote católico que enseña la «ciencia de la religión» en la universidad Carlos. Espíritu enciclopédico, reivindica el pensamiento leibniziano. En primer lugar porque, excelente matemático, es autor de teoremas fundamentales para el análisis, esa rama de las matemáticas que se desarrolló a partir de la invención del cálculo infinitesimal por parte de Leibniz. En segundo lugar, porque se interesa por la lógica, disciplina que emerge en la Antigüedad gracias a Aristóteles y la escuela estoica, pero a la cual Ramon Llull y después Leibniz han abierto nuevas perspectivas, poco comprendidas en su época.

Deseoso de convertir a los judíos y musulmanes a la «verdadera» fe por la sola fuerza de un razonamiento bien conducido, el catalán Ramon Llull (1233-1316) había imaginado un «gran arte» (*ars combinatoria*) capaz de resolver no importa qué problema teórico, un poco como la alquimia debía dar a los hombres una suerte de omnipotencia sobre la materia. Sembradas de naufragios y de encarcelamientos, sus cruzadas lógico-teológicas no fueron excesivamente exitosas. Descartes, cuatro siglos más tarde, ironiza aún a propósito de las especulaciones lulianas, a las cuales no concede ningún crédito.

Más precavido, Leibniz se esfuerza por mejorar el «arte» de Llull. Avezado diplomático, cristiano ecuménico, intenta contribuir también a la unificación del género humano al facilitar la unificación de los conocimientos. Pero ¿cómo conectar entre sí las separadas ramas del saber? Traduciéndolas a una lengua universal accesi-

ble a todos: la de las matemáticas. Leibniz se esfuerza pues en concebir una escritura formal (*lingua characteristică*), compuesta de un pequeño número de signos primitivos capaces de expresar, según reglas combinatorias, todos los conceptos pensables. A este simbolismo convencional le bastaría con aplicar mecánicamente ciertas operaciones para obtener, por simple cálculo, la respuesta a no importa cuál cuestión (*calculus ratiocinator*). Los contemporáneos de Leibniz no veían, en sus investigaciones largo tiempo menospreciadas, nada más que el efecto de una extraña propensión a soñar. Kant las ignora, así como la lógica en general—disciplina inútil y que no había hecho ningún progreso, cree, desde Aristóteles.³ Ésta es la primera razón por la que el leibniziano Bolzano rechaza a Kant.

Hay una segunda razón. Confiando en las virtudes de la lógica, Bolzano piensa que un buen uso de ésta podría aportar al problema del fundamento de las matemáticas una solución más satisfactoria que la de Kant. Tal es la tesis que desarrolla en sus *Contribuciones a una exposición de las matemáticas sobre mejores fundamentos* (1810). Esa obra que pasa desapercibida en su época es, sin embargo, la primera en criticar a la vez la noción de juicio sintético *a priori* y la de intuición pura, que Bolzano considera «escabrosa» y contradictoria. Sea espacial o temporal, la intuición es, en efecto, siempre empírica. Puede—como el recurso a la figura en las demostraciones geométricas—tener un papel accesorio, de tipo pedagógico. Pero no se podría obtener de ella ningún teorema digno de tal nombre. Si se quiere asentar—como lo deseaba Kant—las matemáticas sobre fundamentos sólidos, es necesario que éstos, purificados de todo elemento intuitivo, sean concebidos de manera exclusivamente lógica.

Es, en suma, en el deseo de triunfar donde Kant—según él—había fracasado, por lo que Bolzano rechaza la doctrina de la «Estética trascendental». A pesar de la situación marginal a la que le condena esta decisión, prosigue no obstante sus trabajos y publica—bajo una relativa indiferencia—una monumental *Teoría de la ciencia* (1837), seguida de una obra póstuma, *Paradojas sobre el infinito* (1851).

Esta última prefigura las investigaciones ulteriores del matemático Richard Dedekind (1831-1916) sobre la naturaleza de los nú-

3. Ibid., Prefacio de la segunda edición, p. 15.

meros irracionales, así como la invención de la teoría de conjuntos (1872) por otro científico alemán—que se declarará, también, vigorosamente antikantiano—, Georg Cantor (1845-1916).

Por lo que respecta a la *Teoría de la ciencia*, enlaza con la ambición leibniziana de una *mathesis universalis*, dicho de otro modo, con el proyecto de una unificación del saber por medio de reglas puramente lógicas. Introduce además una noción inédita, la de «representación en sí», a fin de subrayar la necesidad de una distinción entre, por una parte, el contenido conceptual de una representación y, por otra parte, las imágenes mentales capaces de expresarlo. Más en general, desarrolla la tesis—de inspiración platónica—según la cual las leyes lógicas, dotadas de una «verdad en sí» independiente de nuestra subjetividad, no podrían reducirse a los procesos que acompañan su formulación en nuestra mente.

Bolzano aparecía así, retrospectivamente, como el pionero de un «logicismo»—es decir de un realismo de las entidades lógicas—que reaparecerá al final del siglo XIX, en Frege y Husserl. Excepcional a todos los efectos, la obra de Bolzano no comenzará a brillar sin embargo hasta mucho después de su muerte. Entonces afectará a filósofos que, como él, no ahorrarán sus críticas a Kant, pero que a pesar de todo no harán—cada uno a su manera—más que recuperar por su cuenta la consigna kantiana: conducir la filosofía hacia la «vía segura de la ciencia».

Sobre todo perceptible en Austria y en Polonia, su influencia se manifiesta por ejemplo en el dominico Franz Brentano (1838-1917), nacido en Alemania pero docente en Viena, o en Alexius von Meinong (1853-1920), quien, después de haber sido alumno de Brentano, lleva a cabo lo esencial de su carrera en Graz. Brentano y Meinong profundizan la reflexión de Bolzano sobre la estructura del pensamiento, más particularmente sobre la relación que une el acto mental con el objeto al que se dirige. Los dos insisten en la necesidad de preservar de toda interpretación subjetiva el contenido lógico de nuestros conceptos. Sus trabajos, a su vez, inspiraron a Frege y Husserl.

Otro alumno de Brentano difunde en su país las tesis de Bolzano, el polaco Kasimir Twardowski (1866-1938), autor de un libro titulado *Del contenido y del objeto de las representaciones* (1894). En el curso de sus años de enseñanza en la universidad de Lwow, de 1895 a 1930, forma a una generación de lógicos preocupados por preser-

var la teoría de la ciencia de toda reducción de tipo psicológico o empirista. Esos lógicos—Lukasiewicz, Lesniewski, Tarski, Kotarbinski—, después de la Primera Guerra mundial, constituyeron la escuela de Varsovia, cuyas investigaciones alimentaron las de Carnap, Popper y Quine.

Mientras tanto, la lógica propiamente dicha, que no había avanzado demasiado después de Leibniz, experimenta progresos considerables gracias a otros tres sabios: el irlandés George Boole, el norteamericano Charles S. Peirce y el alemán Gottlob Frege. Sus obras—y sobre todo la de Frege, verdadero punto de partida de la filosofía moderna—provocaron respuestas inéditas al enigma del fundamento de las matemáticas. Suscitaron también—paralelamente a la obra de Nietzsche—una renovada atención al problema del lenguaje.

La «crisis» de la representación no estará concluida por ello. Pero al menos habrá permitido a la filosofía liberarse del kantismo y descubrir, prosiguiendo por otras vías, el proyecto mismo de Kant, que éste la conducía a un callejón sin salida. Descubrimiento que, entre otros factores, obligará a los pensadores del siglo xx a cuestionar la concepción clásica de la razón, heredada de Descartes y de la Ilustración.