
Integración sin entusiasmo

La filosofía alemana entre la asimilación y el rechazo de la tradición

Manfred Frank

El sentido común cree que la filosofía es ajena al mundo, que vive apartada de él. A los filósofos, que (de vez en cuando) también tienen sentido común, les duele esa acusación. Desde hace tiempo tratan de justificar esa ocupación extraordinariamente desviada de la realidad que en vez de llevarnos a enunciados positivos sobre ésta, como hacen las ciencias naturales, se pregunta por su «esencia». La arrogancia de querer tratar con la «esencia» de las «cosas últimas» se ve irónicamente desmentida por el cuidado que ponen en alejarse del terreno de los hechos. La filosofía no puede tener ninguna pretensión de «saber» en el sentido del de las ciencias naturales. Pero las tornas cambian con facilidad: «Lo que no

La Fundación Goethe y el Goethe-Institut Instituto Alemán organizan la Semana del Pensamiento Alemán que se celebrará este mes de noviembre en el Círculo de Bellas Artes de Madrid. *Revista de Occidente* desea contribuir a dicho acontecimiento cultural con este número, que incluye también algunos ensayos conmemorativos del bicentenario de la muerte de Kant.

se puede demostrar», dice Musil, «tiene un valor altísimo.» ¡Qué a gusto abandonarían los bromistas todo aquello que se puede aprender y demostrar con hechos si pudieran justificarse y orientarse «ante las cosas últimas»! Si esto es así (¿y quién querrá ponerlo en duda?), habría que preguntarse si no se trata sólo de la perspectiva miope de un pragmatismo pegado al suelo por la fuerza de la gravedad y al que le resulta increíble mirar a la esencia. En situaciones críticas, cuando los modelos de explicación científicos o los sistemas de valores socialmente atenuados se vienen abajo, la vista se abre de repente a ese vacío al que se arroja a la filosofía. Nuestro propio vacío. Las dudas evidentes que preocupan en filosofía quedan simplemente ocultas en nuestra certeza infundada del mundo; el no-saber filosófico sólo expresa con voz clara e insistente aquello que en nuestras cómodas relaciones con la inteligencia sigue siendo, en el fondo, incomprensible. Hasta el «alegre positivismo», que ignora esto con los músculos de la risa muy trabajados, cree que ésta no es una actitud científica sino filosófica, bien que descabellada.

Los tiempos de crisis son tiempos para la filosofía. En las épocas revolucionarias se oye su voz en primera fila; y se la vuelve a oír cuando hay que curar las heridas que ha causado la desesperación ante la ausencia del estado ideal del mundo. Por eso la filosofía tiene aquí dos tareas complementarias: abrir la puerta a la esperanza y gestionar la resignación. Y sólo mientras las cosas funcionen como deben (o cuando no puedan hacerlo de otra manera) desaparecerá de la vista la idea de la problematicidad de todo lo que sucede, y con ella la filosofía.

La de Mayo del 68 fue en Alemania Occidental la época de la filosofía, aunque no la única; los años 80 volvieron a serlo porque las ciencias descriptivas no lograron superar la «crisis del sentido» y la «nueva falta de claridad». Con anterioridad, la caída del Tercer Reich había provocado una crisis de dimensiones mucho ma-

yores; ahora bien, la filosofía germanooccidental se encontraba entonces en peores condiciones para hacerle frente. Los que permanecieron «en su sitio» bajo el paraguas de los maestros del pensamiento, no sólo lo estuvieron, por desgracia, a partir de 1945 sino que ya habían ofrecido sus consejos filosóficos en épocas pasadas más sombrías. De ahí hay que excluir la figura impresionante de Karl Jaspers, que no se caracteriza precisamente por ello. En cambio, los pensadores de la teoría crítica estaban en el exilio, en compañía nada fraterna –dicho sea de paso– de los envidiados representantes de lo que constituía entonces la filosofía analítica de lengua alemana, a quienes más tarde se denominó, no sin cierta hipocresía, «filósofos de los países anglosajones», enviándolos por segunda vez al exilio. Así pues, la filosofía alemana de nuestra época está marcada por una compleja herencia. La única filosofía que estaba disponible dentro de la inquebrantable tradición era la entonces genéricamente denominada filosofía existencial, y en primer lugar la desnazificada ontología fundamental de Martin Heidegger, cuya aversión tanto hacia el «racionalismo occidental» de los analíticos del lenguaje como hacia el neomarxismo de la Escuela de Francfort supuso un pesado lastre para el despegue de la filosofía de la posguerra en Alemania. Esa orientación sólo pudo ser contrarrestada gracias a que la filosofía académica –y esto no ocurrió hasta la década de 1960– reincorporó las otras tradiciones, la analítica y la teórico-crítica, que hasta la época del nazismo habían estado resonando en el concierto de la filosofía alemana.

No es casualidad, desde luego, que los intentos de restablecer la teoría crítica y el análisis del lenguaje coincidieran prácticamente en el tiempo con la primera revisión filosófica eficaz de la tradición nacionalsocialista: la revuelta estudiantil de 1968. Esta reapropiación de lo escindido sintetiza todo un capítulo en el que tiene lugar un trabajo de duelo muy fructífero. Tampoco es una coincidencia que el intento más significativo de contacto y de continuación que

ha experimentado la ontología heideggeriana en Alemania, la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, sólo tuviera verdadero efecto cuando, tras un período de latencia, fue acogida y promovida por la filosofía analítica del lenguaje y por ese *patbos* «analizador» que caracteriza a la Escuela de Francfort. Había que «comprender» lo que estaba pasando; y también el análisis del lenguaje, sobre todo bajo la forma de aquel gran intento mediador que yo personificaría en la figura de Ernst Tugendhat, comulgaba con el programa de la hermenéutica entendida como «semántica formal» (el mínimo comprensible es lo que se enuncia en una frase, de modo que la filosofía se convierte así en análisis de las condiciones formales del enunciado).

En este contexto, la filosofía alemana consumó la unión con su propia (correcta) filosofía del mundo acomodándose de nuevo a ella; así es como se ha enseñado y practicado durante la última década en las universidades germanooccidentales. Humilde frente a cualquier osada pretensión de universalidad, dispuesta a volver a contar con lo que había desatendido durante décadas, y con una inusual predisposición a consolidar los débiles cimientos de su propia tradición ética y racionalista, la filosofía ya no estaba tan segura de la función que Hegel y, de algún modo, Schleiermacher le habían adjudicado: ser el centro de discusión de toda pretensión de validez no restringida por la estúpida especialización, ser «ciencia primera» en el sentido de que, con anterioridad a ella, no debería emprenderse ningún estudio especializado. (La institución filosófica, que enseguida se había habituado a las labores edificantes, a la comodidad del conservadurismo, o a presentar a examen toda clase de triquiñuelas, se mostró favorable durante algún tiempo a esta reivindicación, hasta que más tarde fue abatida por los golpes de una tecnología reformista de formas aerodinámicas.) La filosofía ya no era la portavoz de lo universal (como seguía creyendo el optimista de Sartre en la década de 1970), sino que, en palabras de

Jürgen Habermas, era la que suplía ahora su ausencia ante una concepción del mundo y de la vida reducida a la racionalidad de los fines y a la utilidad práctica, cuya insensatez –en opinión de Habermas– seguía siendo también evidente y que inconscientemente, si no cínicamente, está buscando nuestra ruina.

Esta mirada retrospectiva puede resultar clarificadora o cuando menos aduladora. No es de extrañar, sin embargo, que la filosofía siguiese navegando con el viento de la ruptura, que, pese a ir amainando, aún estaba lejos de la calma reinante en la actualidad. Nadie negará que en aquella época la filosofía estuvo inmersa en el debate público, en el debate político y cultural. Los filósofos opinaban sobre los asuntos cotidianos y sobre lo que ocurría en el mundo, y eran escuchados (aunque mucho menos de lo que sería deseable, desde luego). Además, al distanciarse de la antigua y magna facultad de filosofía se había convertido en centro invisible, por lo menos para las denominadas ciencias sociales y ciencias del espíritu. La lingüística, que se estaba abriendo paso con firmeza, se vio muy revalorizada gracias al «giro filosófico-lingüístico» de la nueva filosofía, ocupando el centro de los intereses filológicos e incluso etnológicos. La notable falta de productividad teórica, en particular en las ciencias de la literatura, hizo que se tomaran prestados de la filosofía los presupuestos especulativos (los «paradigmas») sin los cuales nunca habría tenido lugar la explosión de sistemas teóricos de corte hermenéutico, analítico-textual, empírico-argumentativo y sociológico. Si se las compara con el desnudo positivismo o con el repliegue inmanentista a la esfera de lo privado (*Biedermeiertum*) de la década de 1950 y primera mitad de los 60, queda claro que en las ciencias del espíritu alemanas habían cambiado muchas cosas: y ello se debió básicamente a la influencia de la filosofía.

Pero también las ciencias de la naturaleza y la medicina reaccionaron a los estímulos de la filosofía. La teoría de la ciencia, que

había surgido con entidad propia (y que dejaba ya de ser neopositivista) a partir del conflicto con la teoría crítica y la hermenéutica, provocó en la autoevidencia científicista y en la creencia en los *hechos brutos* avalados científicamente heridas del todo comparables a las de la famosa «crisis de los fundamentos» de los años veinte. La investigación científica también se basa en presupuestos hermenéuticos y axiológicos que, como tales, en modo alguno pueden ser justificados científicamente; pero mediante ellos es posible entender el mundo y su inteligibilidad o marco de aceptabilidad permite que la investigación científica alcance sus resultados, o que la ciencia terapéutica humana tenga efectos curativos. (Sólo en un mundo ya significativo desde el punto de vista semántico puedo conocer algo como tal; sólo dentro de una concepción de la investigación donde tengan cabida las normas morales puedo valorar o reprobar algo.)

A la esperanza le sigue la desilusión; también en este caso la filosofía marchaba en cabeza, esta vez enarbolando la bandera negra. Cuando la pregunta por el sentido fue impregnando con su reivindicación urgente nuevas esferas de la vida pública y ámbitos enteros de algunas disciplinas científicas, se extendió el sin sentido: previsible, sí, pero de todas maneras decepcionante. Se hacían evidentes las limitaciones de una visión técnica y racional del mundo; el mecanismo de las sociedades de masas altamente industrializadas se mostraba complejo e incomprensible, hasta el punto de que el objetivo último («que los subsistemas de la acción ordenada según fines racionales queden supeditados a los fines conductores de la razón comunicativa») parecía una auténtica ironía; las ciencias literarias descubrían, a su vez, la imposibilidad de interpretar los textos, su «diseminalidad» semántica, y se burlaban de la ingenuidad de la hermenéutica. La «falta de claridad» pasó a ser el nuevo lema, reflejo de la situación intelectual de la época. Las reservas de significado de la modernidad (siempre optimista con respecto al

progreso) parecían agotadas; llamaba a la puerta el sombrío huésped del «postmodernismo». Las ideas armónicas sobre el consenso social estaban siendo desafiadas por otras nuevas de corte «agonístico». Estas nuevas ideas afirmaban que el conflicto entre juegos de lenguaje y formas de vida era insuperable desde el punto de vista teórico y que en la práctica sólo se podía solucionar mediante alguna autoridad ciega ante los fines. El «cableado de Baja Sajonia» y la explosión informática son aplaudidos como el principio del fin de la pregunta por el sentido, que ha sido ya superada y que ocultaba (o disimulaba) sólo en teoría los verdaderos raíles de nuestro sistema de comunicación; el medio (es decir: «la materialidad del significante») celebra su victoria sobre el mensaje. La «teoría de sistemas» –que a principios de los años setenta Habermas tildaba enérgicamente de antihumanista y neoconservadora– hace su entrada triunfal y frena la confianza en la posibilidad de que cambie la situación en el mundo mediante la praxis individual; el «antihumanismo» neoestructuralista domina la escena de la filosofía (al menos en la medida en que no sigue trabajando con anteojeras en sus ocupaciones académicas como si no pasara nada).

En su enorme esfuerzo de integración la filosofía alemana había eludido claramente algo que ahora penetra en sus instituciones con la violencia de lo reprimido y causa daños (molesta) en sus escuelas: la sospechosa metafísica (crítica) alemana, calumniada y desacreditada por irracional, invadió la filosofía de nuestros vecinos franceses tras la caída del existencialismo marxista y en ese país se mostró resistente frente a la ética del análisis y de la búsqueda de sentido hermenéutico, y frente a la ética en general. De allí vuelve hasta nosotros como la cara oculta (y rechazada) de nuestra propia cultura filosófica. Y, como tal, supone adquisición de conocimiento y ofrece la oportunidad de una introspección renovada. En una ocasión, durante los *Rencontres franco-germaniques* (París, 1986), Derrida habló de un quiasmo que, según él, había circulado por la

tradición alemana y francesa. La *clarté* francesa y el racionalismo francés, en una muestra tardía de indisciplina, han emigrado a Alemania; en cambio, la crítica al «logocentrismo» y a la tendencia subjetivista y despótica de la metafísica y del cientificismo ha encontrado cobijo en Francia.

De ahí se deriva una pérdida notable de confianza que no acaba de superarse. En Francia se ignora, en buena medida, lo que ocurre en la filosofía alemana contemporánea (están tremendamente ocupados con la filosofía alemana antigua); y en Alemania hay dos tendencias predominantes, ambas igual de estériles. Una es la imitación puramente mecánica e incondicional, un sometimiento al nuevo pensamiento francés que raya el altruismo místico. La otra es la polémica, por lo general más subida de tono cuanto menos informada está, sobre las tesis del enemigo de la fantasía. Ambas reacciones permiten considerar el trauma como una motivación. Mientras *allí* se busca la adhesión incondicional a la deteriorada tradición, *aquí* en cambio prefieren desprenderse de ella a toda costa. Pero en los dos casos se silencia que dentro de lo aparentemente novedoso, y denominado sin motivo alguno «postmoderno», vuelve otra vez a la palestra un tema bien antiguo que hace ya décadas había documentado la tesis de la «decadencia de Occidente» con un material diagnóstico similar. También en la filosofía se han elevado voces hostiles (primero en tono aristocrático y luego apocalíptico) a lo espiritual, y no sólo en épocas recientes.

Esto sólo puede presentarse como subordinación a quien deja que esta prehistoria de la crítica a la modernidad y al logocentrismo se evapore de sus estudios en lugar de verificarla en las fuentes. En un artículo titulado «La venganza de Spengler», Jacques Bouveresse ha mostrado de modo muy perspicaz que la ignorancia de ciertas fuentes oscuras no impide volver a trasladarlas a borbotones a la propia obra. No quiere eso decir que dichas fuentes carezcan de toda capacidad de diagnóstico sobre las constantes que

permanecen inalteradas en nuestro panorama espiritual o han sufrido un reajuste debido al giro racionalista de la filosofía alemana más reciente. Desde luego, no sólo es improbable sino también imposible que una postura filosófica se base en enunciados simplemente falsos. Hay sabemos mejor que unos años atrás hasta qué punto Adorno y Horkheimer, además de Benjamin, se han inspirado para su crítica de la época en las lecturas de Klages y Spengler, Theodor Lessing o Carl Schmitt. Pero en esas lecturas se aprecia un criterio selectivo que limita la capacidad diagnóstica de este tipo de posturas de aceptación sustancial (y de las de corte postmoderno ligadas estructuralmente a ellas): es la línea de demarcación que separa la descripción del estado del mundo y la afirmación de su deber ser. Esta frontera no siempre es visible en las reelaboraciones postmodernas del antimodernismo prefascista y por eso su análisis pierde la capacidad crítica. La descripción de aquello que es amenaza con transformarse en un «positivismo alegre», en una afirmación enérgica de las relaciones existentes. El suspiro de desahogo moral se camufla bajo la forma de nueva alegría de vivir, de voluptuosidad y sensualidad, cuando en realidad se trata sólo de un culto abstracto y anodino del «deseo».

Por eso a los círculos de los nuevos renegados de la razón, del espíritu y del sujeto les gusta subrayar que el sentido se encuentra confinado en el medio (el lema es la materialidad del significante; por ejemplo, el cableado de Baja Sajonia, la máquina de escribir de Nietzsche); que el mundo puede pasarse muy bien sin sujetos (las intervenciones morales perturban el curso de la naturaleza); que las ciencias textuales deben abandonar definitivamente la búsqueda del sentido porque, de lo contrario, se estaría violentando a las pobres letras (que para ellos carecen de sentido); que las relaciones sociales se han convertido en algo tan complejo que esperar ayuda de la iniciativa individual roza, por así decirlo, la locura (la divisa que se quiere hacer pasar por «auténticamente» revolucio-

naria es: dejar todo tal como está), etc. Además, las maniobras exculpatorias que surgen en torno al nazismo de Heidegger dan la impresión de que su amoralismo y antihumanismo fueran las señas de identidad de su auténtica grandeza, mientras que los demás memos nos conformamos con tópicos del estilo «¡Auschwitz, nunca más!» y así, gracias a un ardid de la metafísica, nos situamos en estrecha proximidad con los asesinos que, ya se sabe, tienen un gran aprecio por el «espíritu» y el «humanismo», como se oía no hace mucho (es difícil evitar escribir sin ironía...). De todos modos, el hecho de admitir la vertiente descriptiva de estos puntos de vista no implica que haya que amoldarse –con una neutralidad propia de eunucos– a los fenómenos descritos: y esto es lo que pretende el talante postmoderno de la filosofía cuando cree poder desmontar con hechos la visión crítica del mundo basada en conceptos tales como libertad y subjetividad. En nombre de una deconstrucción del espíritu está teniendo lugar una cobarde represión de la responsabilidad moral y cognitiva similar al menos a la que, en nombre de la razón y la libertad, se ejerce en el oscuro (por no decir absurdo) fundamento de la racionalidad. Da la impresión de que la filosofía alemana no se liberará de esta alternativa tan poco dialéctica hasta que reconozca en la provocación postmoderna –francesa, sobre todo– la oportunidad de reencontrarse con su verdadera y renegada tradición. Deberá, desde luego, trabajar sin descanso en un nuevo lenguaje más luminoso que el galimatías que han introducido los amigos del absurdo.

M. F.

Traducción: *Icár Alonso Araguás.*