

A FILOSOFÍA NO SÉCULO XX

Manuel Maceiras Fafián*
 Universidade Complutense
 Madrid

O século XX legou á historia do pensamento unha indubidable secuencia de novidades porque nel se formularon con orixinalidade non poucas intuicións implícitas en filosofías anteriores. Foi rico e fecundo, particularmente na súa primeira metade, disentindo esta opinión da que ve nel só continuísmo. A súa heteroxénea totalidade pode ser evocada simbolicamente ó lembrar que en 1900 Husserl remata as súas *Investigaciones lógicas* e Freud publica *La interpretación de los sueños*. É tamén o ano da morte de Nietzsche (a súa obra dará os seus froitos ó longo do século) e do nacemento de H.-G. Gadamer, centenario e aínda activo, cunha obra que transloce a pluralidade de tentativas que recobren a diacronía dos cen anos.

Como subsolo da heteroxeneidade, sobresaen dúas grandes secuencias de ideas. A primeira é a fenomenoloxía, de filiación kantiana, que recobre coa súa evolución e diversidade tódolos anos do século, desde 1900. A segunda, herdeira do XIX, vincúlase a Nietzsche

e Freud, presentes, con diverso signo, en case tódalas filosofías actuais. Pero elas non foron as únicas nin as súas interpretacións homoxéneas.

Advertindo o carácter inevitablemente reduccionista e fragmentario de toda síntese, a que formulamos neste 'balance' non pretende ser extensiva, citando todo e a todos. O seu propósito encamiñase a facilita-la comprensión do contexto filosófico do século a través da aproximación a figuras, asuntos ou problemas esenciais que revestiron singular orixinalidade ou foron significativos pola súa influencia, únicos criterios que guiaron a arriscada selección. A comprensión buscada parece que pode alcanzarse a partir das seguintes referencias temáticas:

- 1.- O prerracional e o inconsciente.
- 2.- A fenomenoloxía e a súa extensión.
- 3.- Presupostos e actitudes existencialistas.
- 4.- A linguaxe e a súa influencia.
- 5.- Nova mentalidade na epistemoloxía científica.
- 6.- Reflexión social e comunicativa.
- 7.- Balance dunha economía doméstica.

* Catedrático de Filosofía.

1. O PRERRACIONAL E O INCONSCIENTE

Para evitarmos ambigüidades, adiantemos que os conceptos 'prerracional' e 'inconsciente' expresan aquela realidade ou realidades ás que non poucas filosofías do século lles atribúen a capacidade de previr e determina-la orde da razón e da conciencia. Realidades heteroxéneas e diversas con formas de influencia igualmente desiguais.

O século XIX continúa a tradición que entronca co concepto de *vis viva* de Leibniz, 'principio interno' responsable dos cambios dunha 'percepción' a outra na mónada¹. O chamado 'panerxetismo' leibniziano adquire unha formulación xeneralizada en Schelling², pero é Schopenhauer quen 'naturaliza' tal principio dinámico a través do concepto de Vontade³. A Vontade enerxía, unha e universal, esencia do mundo, por un proceso de participación individualízase e constitúese en substancia de cada un dos seres da natureza, que non son senón as súas manifestacións fenoménicas: a gota de auga, o animal, a planta, cada un dos seres humanos, o propio pensamento ou a vontade individual... son determinacións singulares e visibles da esencia invisible e única que é a Vontade. En paralelo con este contexto, a segunda metade do século XIX vese percorrida pola suxestiva discusión verbo do vita-

lismo, fomentada polas novas ideas biolóxicas darwinistas. Tanto o enerxetismo naturalista como as concepcións vitalistas transmiten, de modo inmediato a Nietzsche e Freud, de modo mediato a todo o ambiente de entre séculos, a lección de que, sobre todo no ser humano, unha realidade natural, prerracional e preconsciente, debe ser recoñecida como o substrato sobre o que asentan razón e conciencia. Estas, en consecuencia, non son autónomas e independentes senón condicionadas e derivadas.

É ben sabido que Nietzsche sitúa ese fondo esencial na realidade da vida, entendida como síntese biolóxica, psíquica e espiritual, que fai xerminar e é fonte de exuberancia na natureza, impulsión e plenitude de vigor no ser humano, con capacidade para rexenerarse a si mesma. O que sintetiza no concepto simbólico de 'impulso dionisiaco', evocando a Dionisos, deus do viño e da éxtase, entendido como abandono da identidade cotiá. Para Nietzsche, a primitiva cultura grega caracterizouse polo espírito dionisiaco, situación que axiña se perverteu, se seguímo-la tese da súa primeira obra⁴ (1872) na que se propón mostrar cómo o dionisiaco/impulsivo é reprimido e posto baixo a prevención do 'espírito apolíneo' asociado ós valores do lóxico, o clásico, o moral, en fin, o racional e razoable, que pasaron a ser, seguindo

1 Leibniz, *Monadología*, 11, 17, 64, Madrid, Ed. Facultad de Filosofía, UCM, 1994.

2 Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, 1988.

3 Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Bos Aires, El Ateneo, 1950.

4 Nietzsche, *El Nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973.

os gregos, pauta de referencia para a ontoloxía e a moralidade da cultura occidental. Nela, Apolo, deus da luz e das formas, da razón e da norma, suplantou a Dionisos, espontaneidade e vigor sen medida. Esta orixinaria perversión de valores prodúcese co paso da traxedia antiga de Esquilo e Sófocles, onde o destino irracional se impón con vigor, á comedia nova de Eurípides. Pero a perversión axiolóxica refórzase por obra do racionalismo de Sócrates, asociado co espírito sacerdotal preceptista xudaico e co moralismo cristián⁵. Entre todos farán triunfar definitivamente o racional/normativo en detrimento do irracional/espontáneo. *Así habló Zaratustra*⁶ (1883-1884) quere expresar, na mentalidade de Nietzsche, o belo simbolismo da existencia que debe volver repo-la primacía dos valores dionisiacos orixinarios, transmutando os que a nosa cultura considera valores lexítimos, aqueles regulados pola lóxica e a moral.

Freud, pola súa parte, non está lonxe da herdanza de Schopenhauer, a pesar do seu profesado descoñecemento. Citamos xa *La interpretación de los sueños* (1900)⁷, pero toda a obra freudiana se configura a partir da súa analítica das instancias psíquicas, *Id*, *Ego*, *Super/ego*. O *Id* é o lugar da pulsión como pulsión, ámbito da represión (primaria e secundaria) e instancia que exerce eficacia determinante sobre as outras dúas: conciencia (*Ego*) e cultura

(*Super/ego*) non son senón epifenómenos derivados da eficiente acción do *Id* (*El Yo y el Ello*). O *Id*, chamado 'inconsciente' na primeira denominación freudiana, está constituído por pulsións ou impulsións, en forma de desexos, fantasías, idealizacións..., non sometidas ás coordenadas espacio-temporais nin ó principio de identidade, segundo a lóxica consciente. Sendo a súa condición última de orde filoxenética-mítica, é, pola súa vez, de carácter represor, en canto que, sen ser perceptible polo Eu, remite á súa propia irracionalidade inconsciente contidos da experiencia ordinaria.

A presenza e eficiencia das ideas de Nietzsche e Freud nas filosofías do século XX é unha evidencia pouco discutible. E isto porque a esencia do seu xeito de pensar se sustenta na convicción de que, non só na orde psíquica, canto se presenta á razón e á conciencia como evidente e indubidable debe ser considerado, en principio, incerto e problemático, mesmo falso, xa que a responsabilidade última do sentido e da verdade radica nunha orde oculta e disfrazada. Debido a isto, a actitude da filosofía debe ser de desconfianza e o seu método consistirá, esencialmente, en crítica ou analítica encamiñada a reduci-lo visible ou consciente ó invisible e oculto. Non en van ambos, con Marx, son recoñecidos como 'filósofos da sospeita'. Tal actitude tivo amplísimo eco nas filosofías contemporáneas

5 Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972.

6 Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972.

7 Freud, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948-1968, 3 vols.

de moi diverso signo. Poden citarse, entre moitas outras, filosofías sociais como as de Mounier, Althusser ou Habermas, o existencialismo de Sartre e Camus, a antropoloxía de Lévi-Strauss, as hermenéuticas de Gadamer e Ricoeur, e notables interpretacións da relixión e da cultura (Marcuse). O chamado ‘pensamento débil’ (Vattimo) quere, ó cabo, poñer de manifesto non tanto a debilidade do pensamento canto a falta de fortaleza do seu fundamento, asumindo os seus autores a vinculación Nietzsche/Heidegger⁸.

Pasados xa cen anos desde a primeira edición de *La interpretación de los sueños* de Freud e da morte de Nietzsche, ambos fóronse liberando das interpretacións reduccionistas; tanto das que fixeron deles clave dun vitalismo autosuficiente ou consigna dunha ontoloxía irracional, como das que só souberon entendelas como proclama do ateísmo anticristián ou síntese dun zoolóxico pansexualismo. De Nietzsche e Freud quédanos, no balance do século, a lección de que unha ‘arqueoloxía’ —segundo a expresión de Merleau-Ponty retomada por Ricoeur— tan real e eficiente como inadvertida, é subsolo sobre o que se edifica a orde da conciencia, e da razón, e da cultura en xeral, tamén a daquelas creacións que temos por máis espirituais. Arqueoloxía que debe ser primeiro coñecida para ser logo interpretada e orientada reflexivamente a favor da razón, a conciencia, a creación e a liber-

dade. Para iso cómpre comezar por un primeiro momento crítico e de negación, nihilista en relación cos valores alienados pola aceptación acrítica inconsciente, para proceder logo a reconstruí-los verdadeiros e xenuíños, a través da liberdade consciente. De aí que a forza de tales ideas alcance de cheo a nosa actual situación.

Henri Bergson (1859-1941) inscríbese na tradición do ambiente ‘vitalista’, con independencia de Nietzsche e Freud. En analoxía con Husserl, el representa a vontade de non reduci-la realidade a aquilo que os resultados da ciencia empírica alcanzan. De aí a súa reivindicación da conciencia como realidade e actividade non susceptible de ser aprehendida pola ciencia ou a psicoloxía, e a inadecuación do bioloxismo para dar conta do carácter creativo inherente á propia evolución biolóxica. A vida, a intelixencia e a conciencia caracterízanse polo seu poder de inventar e, en consecuencia, non son identificables co que xa son⁹. Aínda que menos estudada, mesmo hoxe a obra de Bergson supón a reivindicación de que os sentimentos, paixóns, sensacións, a propia liberdade e demais datos inmediatos da conciencia, non esgotan nin limitan a súa propia realidade, o que boa parte da bioloxía actual subscribiría. Con grande influencia no ambiente da filosofía europea, case ningún dos intelectuais franceses do século foi alleo ó seu

8 Vattimo e Rovatti, *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1983.

9 Bergson, *Oeuvres*, París, PUF, 1970. *La evolución creadora*, México, Aguilar, 1963.

maxisterio: entre moitos, Malraux, Sartre, Maritain, Mounier, Marcel.

2. A FENOMENOLOXÍA E A SÚA EXTENSIÓN

No balance global do século tampouco parece dubidoso afirmar que a Fenomenoloxía de Husserl, tanto pola súa propia obra como polas súas numerosas derivacións, supuxo a corrente de pensamento máis significativa, aínda con plena vixencia hogano. O seu estímulo é o novo clima intelectual de inicios de século, cando as concepcións globais do mundo do XIX (Hegel, Schopenhauer) son suplantadas polos saberes científicos e pola profusión de *teorías do coñecemento*, que nacen co propósito de esclarece-la xénese dos propios conceptos científicos. A materia, o átomo, a electricidade, a enerxía, o son, a natureza da xeometría, o concepto de número e de conxunto, etc., foron motivando o desenvolvemento de numerosas ciencias que van ser chamadas ‘ciencias da natureza’. En paralelo, Dilthey¹⁰ teima en revalidar un método para as denominadas ‘ciencias do espírito’ —Historia, Psicoloxía, Filosofía, etc.— a través do concepto de ‘conciencia histórica’, fundada na dualidade da ‘vivencia’, que é acto subxectivo pero indisoluble da experiencia obxectiva e histórica. Concepto que será retomado criticamente por Husserl, Ortega y Gasset, Heidegger e Gadamer.

A nova situación é percibida, con anterioridade a Husserl, por H. Cohen (1842-1918) que coa súa obra *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) marca o inicio e a tendencia da chamada Escola de Marburgo, completada por P. Natorp e E. Cassirer. Reinterpretando o kantismo, esta oríentase a poñer de manifesto, por unha parte, a estrutura *a priori* da razón e a súa autonomía congnostrativa; por outra, supón a novidade de advertir que o *a priori* adquire sentido obxectivo só a partir do desenvolvemento dos conceptos científicos. Husserl advirte a complexidade intelectual implícita nos novos coñecementos, de tal modo que a xustificación da ciencia e dos seus métodos fica por baixo da diversidade evolutiva da súa filosofía. Así queda en evidencia se se atende a obras incipientes como *Filosofía de la Aritmética* (1891) e *Investigaciones lógicas* (1900-1901)¹¹ e a escritos últimos, como os recollidos en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936)¹². Para Husserl non abonda recoñecer, con Kant, que a estrutura *a priori* da razón (entendemento) garante a universalidade e necesidade das leis científicas. Kant, por outra parte, deixara en evidencia a insuficiencia do empirismo e de toda pretensión de funda-lo coñecemento científico nos únicos e simples datos experimentais, se ben estes son condición necesaria de todo coñecemento científico. Husserl percibe a insuficiencia da solución kantiana

10 Dilthey, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, Madrid, Alianza, 1987.

11 Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 2ª ed, 1985.

12 Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.

porque nela non se aclara cómo sexa posible a ensamblaxe da estrutura *a priori* da razón/entendemento coa experiencia, para a constitución do coñecemento obxectivo. O seu propósito orientarase entón a describir por qué se produce tal ensamblaxe.

Non se pode describir sen datos de experiencia. Pero supón tamén: *a)* recoñecer que toda experiencia vai asociada á ‘vivencia’ pola cal recoñecemos como propio o acto mesmo de experimentar; *b)* entender que todo dato ou experiencia supón ou implica a esencia da que é manifestación. A esencia é a estrutura necesaria das cousas e, polo tanto, a condición para que estas se manifesten, é dicir, para que haxa fenómenos. Cun exemplo: a experiencia de que “*estou lendo un libro que me agrada*”, leva implícita a miña vivencia ou recoñecemento de que é un acto que eu executo, que fai parte de min; pola súa vez, tal experiencia supón a esencia ‘libro’ e a esencia ‘agradable’. A fenomenoloxía será o empeño por describir esta relación do suxeito que experimenta e do obxecto experimentado como entidades só intelixibles a partir da súa relación mutua. O que quedará máis claro a partir dos dous supostos seguintes.

2.1 Malia a insistencia na vinculación suxeito/obxecto, a fenomenoloxía parte do recoñecemento da primacía da subxectividade, tanto na súa dimensión gnoseolóxica, coma na axiolóxica,

afectiva, etc. É o suxeito, o ser humano, quen impón sentido ó mundo. Por iso, antes dos coñecementos experimentais (deste libro, dun metal que se dilata ou un electrón que se despraza) deben describirse as condicións de intelixibilidade das formas puras do pensamento, co fin de clarifica-las categorías lóxicas e gramaticais que fan posible que poidamos pensar e coñecer calquera obxecto, ‘un obxecto en xeral’.

Esclarecidas tales categorías, faise posible falar dunha comprensión *a priori* do mundo, en canto que toda experiencia del se realizará conforme e a partir de tales categorías de intelixibilidade. Tal propósito impulsa obras temperás de Husserl como as *Investigaciones lógicas* (1900), continúaase en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913)¹³ e culmina nas *Meditaciones cartesianas* (1931)¹⁴. Non se pode dicir que a fenomenoloxía, neste contexto, sexa allea a un certo racionalismo idealista coa non pequena invitación a facer da subxectividade o lugar onde toda certeza atopa o seu fundamento. Isto implica que a experiencia, o mundo, o histórico, a obxectividade en xeral, aparecen como o dubidoso e incerto, que adquire sentido só a partir da súa vivencia na conciencia.

Sen embargo Husserl é reiterativo en afirmar que a ‘intuición orixinaria’, aquela sobre a que debemos fundar nosas certezas, non pode ser un ‘eu

13 Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, México, FCE, 1985; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*, México, UNAM, 1997.

14 Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, FCE, 1985.

penso' ó estilo cartesiano, senón 'as cousas mesmas', tal como son directamente intuídas e vivenciadas pola conciencia. Pero 'as cousas mesmas', tal como aparecen nas vivencias, non se reducen ó seu sentido natural ou a simples fenómenos psíquicos, senón que teñen o valor de fenómenos ou manifestacións de esencias, como acabamos de dicir. *Fenómenos* que presupoñen un *logos* do que o fenómeno é só manifestación. Polo tanto, o fenómeno non nos manifesta algo que se agocha detrás del, senón aquilo que se abre ou se fai aparente pola súa mediación.

2.2 A primacía da subxectividade non prexulga nin o solipsismo nin a súa autosuficiencia. A fenomenoloxía, tanto a de Husserl como as posteriores derivacións, tipifican isto mesmo a través do concepto de 'intencionalidade' que expresa o carácter dinámico e activo da subxectividade en canto que, en primeiro lugar, "a conciencia é sempre conciencia de algo". Non cabe, pois, falar de conciencia sen actos que teñan por finalidade 'algo', isto é, unha realidade transcendente ó propio acto. En segundo lugar, o algo, o obxecto, o mundo e as cousas... teñen sentido na medida en que son significativas para un suxeito. Isto quere dicir que as esencias teñen existencia pola súa vivencia na conciencia a través da mediación da súa manifestación fenoménica. Esta dobre relación é constituínte do modo de darse a situación do home co mundo, de tal xeito que xa non cabe preguntarse polo sentido dun con independencia do outro. A conciencia,

pois, non 'está' no mundo, senón que este é a condición para a súa constitución e desenvolvemento. O mundo, pola súa vez, non é reducible á obxectividade que as ciencias describen, senón que el é aquilo que se dá na certeza da vivencia. Perde, polo tanto, o seu carácter de 'en si', que inxenuamente acepta a actitude natural, posto que o seu verdadeiro 'ser' é o de ser 'fenómeno', isto é, manifestación de esencias.

O concepto de 'intencionalidade' está presente xa nas primeiras obras de Husserl, que acabamos de citar, pero a súa insistencia no recurso ás 'cousas mesmas' acentúase nas da última década da súa vida (¿baixo o influxo de Heidegger?), motivadas pola correlación conciencia/mundo. Así o confirma o concepto de 'mundo da vida' (*Lebenswelt*) ó que recorre en escritos finais como é *La crisis de las Ciencias europeas*. O 'mundo da vida' é o suposto real, o fondo de experiencia configurado polas formas de vida, de cultura, de comunicación, etc., que constitúen o subsolo primordial sobre o que se alianza o coñecemento científico e a acción moral.

Os presupostos da fenomenoloxía foron fecundos en tódolos campos da reflexión filosófica que durante o século XX non abandonará xa a súa convicción fundamental, segundo a cal conciencia e mundo son indisolubles. A reinterpretación dos supostos fenomenolóxicos no ámbito ontolóxico, existencial, ético, estético, relixioso, etc., foi unha constante do século.

De modo inmediato tivo na *Gestalttheorie* ou 'teoría da forma', amplos resultados no campo da Psicoloxía contemporánea, se ben pasando dos postulados husserlianos sobre as esencias a un realismo das formas, deducido da análise experimental. Merleau Ponty¹⁵ é un expoñente significativo da vontade de fidelidade a Husserl, pero ilustrado polo naturalismo da Gestalt. Nicolás Hartmann (1882-1950) aplícaos, entre os primeiros, a unha ontoloxía realista, mesmo positivista, que considera o coñecemento como transcendente á conciencia, mantendo que as cousas e o



Nicolai Hartmann. [...as cousas e o mundo non se reducen a ser obxecto para un suxeito, porque se fundan no ser.]

mundo non se reducen a ser obxecto para un suxeito, porque se fundan no ser. As cousas e o mundo son, si, 'obxectadas', en canto se ofrecen a ser coñecidas por un suxeito, pero non 'obxectivadas', xa que ningún coñecemento alcanza por enteiro o dominio e a representación exhaustiva do obxecto. En todo coñecemento sempre queda un residuo, un 'máis alá' incognoscible ou 'transubxectivo', que vai pospoñendo o seu límite, nunha aproximación cada vez máis preto do ser, sen posibilidade de acadalo. Na medida en que o coñecemento progresa do material ó orgánico, ó espiritual e social, vaise deseñando paulatinamente o sentido do ser. Teses que se perfilan nunha extensa obra que culmina na síntese que leva o título suxestivo de *El nuevo camino de la ontología* (1941).

Non menos significativa foi a aplicación axiolóxica da Fenomenoloxía por obra de Max Scheler (1874-1928); a súa obra principal, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913-1916), aínda é invocada nos nosos días como modelo de 'ética material dos valores', contraposta ó (mal) chamado 'formalismo kantiano'. Scheler toma moi poucas suxestións de Husserl, pero parte da analoxía entre coñecemento e sentimento. Se Husserl fai unha fenomenoloxía aplicable ó primeiro tomando a vivencia como punto de partida para a intuición de esencias (lóxicas), do mesmo modo se dan experiencias e vivencias de obxectos que o

15 Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975.

entendemento non capta, pero cunha vivencia polo sentimento que revela que existen con independencia do suxeito. Estes obxectos ou esenciais reais son os valores, indisociables das nosas experiencias das cousas, nas que radican, como as súas calidades materiais. Eles son apprehendidos por unha intuición sentimental, acto específico ou modo concreto de sentir, distinto do sentimento. A partir de aquí Scheller tipifica unha *ordo amoris* ou escala de valores, que regula a orde paralela da obriga moral e de conducta, e serve de suposto para unha metafísica da persoa e da comunidade de persoas que influirá notablemente nas filosofías existencialistas e personalistas (Mounier, Sartre, Marcel, Lévinas, Ricoeur). A súa presenza encóntrase tamén en Heidegger e é asunto obrigado, de modo xeneralizado, nos tratados de ética ata a actualidade.

Dentro do amplo contexto configurado pola Fenomenoloxía, sobresaí a filosofía de M. Heidegger (1889-1976), se ben el será, en gran medida, máis a súa contrapartida cá súa continuidade. Non é Heidegger alleo ás 'filosofías da vida' e ó neokantismo que, como xa recordamos, recobren os intereses entre os séculos XIX e XX. Aristóteles está igualmente presente na súa obra, pola súa formación clásica. Sen embargo, as teses husserlianas sobre a vinculación conciencia/mundo e a intencionalidade son perceptibles como substrato subxacente á súa filoso-

fía que, ó cabo, suporá a subversión da propia Fenomenoloxía. Así é porque para Heidegger o ser humano, antes que suxeito de coñecemento enfrontado a un mundo de obxectos e antes que conciencia intencional, é 'ser-no-mundo', 'ser aí' (*Dasein*), ente que, con tódolos demais entes 'intramundos', constitúe o mundo. Isto quere dicir que a Fenomenoloxía debe deixar de ser ciencia descritiva da conciencia e das vivencias, para se converter en interpretación da vida fáctica, da situación mundana deste ente, o humano, que ten como modo de existir o de formar parte do mundo. De aí que a Fenomenoloxía deba transmutarse en 'hermenéutica da facticidade'. A súa obra principal, *Ser y Tiempo* (1927)¹⁶, quere ser unha analítica 'fenomenolóxica' do 'ser aí', na vontade de ser fiel á divisa 'ás cousas mesmas'. E 'a cousa' por excelencia é, para Heidegger, o ser, fundamento do ente que é o *Dasein* ou 'ser aí', e de tódolos demais entes, que se abre ou manifesta só a través do 'ser aí'. Por iso a pregunta polo sentido do ser non pode formularse senón por mediación do 'ser aí', que é o ente polo que se manifesta. *Ser y Tiempo* convértese así nunha descrición do 'ser aí' como ser-no-mundo, coa temporalidade como estrutura.

Heidegger continúa este proxecto tamén despois do chamado 'xiro' (*Kehre*) da súa filosofía, se ben agora a súa hermenéutica do 'ser aí' se continúa por mediación da atención ó

16 Heidegger, *El ser y el tiempo*, México/Madrid, FCE, 1980.

sentido da linguaxe dos 'pensadores fundamentais' (os presocráticos, pensadores do fundamento) e dos poetas (*Holzwege, Unterwegs zur Sprache*)¹⁷. Son igualmente notables os seus escritos sobre a técnica, entendida como produción que se encamiña a descubrir ou revela-lo oculto e, polo tanto, sitúase no proceso cara á verdade. Isto converte a técnica na metafísica do noso tempo, en canto que a súa esencia consiste nesa tafera de desocultamento.

A filosofía de Heidegger converterase axiña na referencia unánime para tódalas filosofías do século, tanto en Europa como en América. Inspiradora para os existencialismos, ela ábrelle-lo paso ás correntes hermenéuticas de Gadamer e Ricoeur, que retoman as teses husserlianas da intencionalidade a través da concepción heideggeriana do ser-no-mundo. Para Gadamer¹⁸, a abstracta temporalidade de Heidegger adquire concreción ó entender que a conciencia se configura e comprende a través dunha tripla experiencia ligada á tradición na que se reconece pertencente: estética, histórica e lingüística. A filosofía, en consecuencia, debe ser hermenéutica ou interpretación das vivencias estéticas, dos efectos que a historia exerce sobre a conciencia e, en fin, dos textos e das lin-

guaxes, que son o ámbito privilexiado para a comprensión que un suxeito pode acadar de si mesmo, da súa situación no ser e das súas relacións comunicativas. Ricoeur, pola súa parte, cun propósito inicial inspirado na Fenomenoloxía encamiñado á comprensión das estruturas da subxectividade (*Le volontaire et l'involontaire*), evoluciona cara a unha hermenéutica na cal a comprensión do ser humano, en tódolos ámbitos da súa experiencia, vaise facendo posible só a través da interpretación das linguaxes, sobre todo das simbólicas. Tal comprensión será sempre parcial e continxente, e a ontoloxía non pasará de ser sempre 'militante', en canto dependente das linguaxes que se interpreten¹⁹.

As teses husserlianas, reinterpretadas a través da ontoloxía do 'ser aí', inspiran igualmente obras como a de E. Lévinas que, apartándose do principio husserliano da reciprocidade, entende que a relación intersubxectiva debe asentarse no principio (¿máis heideggeriano?) da alteridade²⁰. Isto supón que o acto ético primordial non é 'eu podo' ou 'eu debo', senón 'velaquí estou', xa que a obriga se orixina no outro que me interpela e obriga polo feito mesmo de ser diferente. De aí a obriga moral de respecta-la alteridade, pero coa salvagarda da diferenza.

17 Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998; *De camino al habla*, Barcelona, Ed. del Serbal, 1992.

18 Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977.

19 Ricoeur, *Tiempo y narración*, México, 1998, 3 vols.

20 Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987.

3. PRESUPOSTOS E ACTITUDES EXISTENCIALISTAS

Boa parte do século estivo marcada pola forma de pensar 'existencialista', con notables representantes (Jaspers, Sartre, Marcel, Camus), pero a súa extensión supera a filosofía e alcanza a novela, o teatro, a poesía, a pintura e a música... Un balance non pode deixar de valoralo xeneralizado clima intelectual existencialista, se ben con formas e en grao moi diferenciados. Por iso falamos de 'presupostos' e 'actitudes' existencialistas, xa que o seu significado non se reduce ás filosofías que se acubillan baixo a súa denominación.

O existencialismo tampouco non se localiza unicamente no ambiente intelectual de entreguerras nin no da última posguerra. Se xermolou e se fixo moda, para algúns, neses momentos, os seus problemas pasan definitivamente á filosofía actual e convértense en referencia para a segunda metade do século porque, con novidade e radicalismo, trae ó primeiro plano un dos problemas fundamentais da ontoloxía clásica: o da continxencia existencial do ser humano.

É Kierkegaard (1813-1855) quen, impulsado por un inqueda romanticismo, presenta a existencia como un proceso de superación incesante e asemade problemático, pois que o tránsito entre os estadios existenciais —estético, ético e relixioso— se realiza por mediación da angustia e da desesperación²¹.

Nietzsche, pola súa parte, pon en dúbida, con decidido antiintelectualismo, toda fundamentación ontolóxica da existencia a par que trae a primeiro plano o seu carácter creativo. Non é pequena a influencia das correntes estéticas expresionistas que, como mostra a obra de Kandinsky (*De lo espiritual en el arte*, 1912), se motivan por categorías dinámicas, pola potencialidade emotiva das cousas, pola súa espiritualidade e forza irracional, e non polo realismo ou o racionalismo das formas. Non menos significativa é a música, especialmente a de Mahler, na que de modo case xeneralizado se intúen o tremor, a angustia, a desolación, como se aprecia en *Canto de la tierra*. É igualmente significativa a obra de Dostoiévski pola súa constante presentación da liberdade asociada á responsabilidade da elección persoal, sempre problemática e incerta (*Los hermanos Karamazof*). Significación singular tivo a obra de Kafka (1883-1924), quen en 1917 coñece a Kierkegaard e escribe, inspirado nel, os seus *Aforismos*. Xa en *La metamorfosis* (1912) simbolizara a posibilidade da perda da propia identidade, e en *El castillo* o ser humano é aguillado pola expectativa de certezas e seguridades, incesantemente ansiadas, pero nunca alcanzadas. Toda unha rede de inquietudes nas que se atopa inmersa a condición humana, refeitas en forma de expectativas (¿esperanzadas?) pola obra de A. Camus (1913-1960), desde *El extranjero*

21 Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Madrid, Guadarrama, 1965.

ó seu testamento filosófico, *El hombre rebelde*, motivo do seu desacordo con Sartre.

Miguel de Unamuno non é alleo a tales actitudes, ben perceptibles en toda a súa obra, e agudizadas no noso filósofo pola problemática explícita suscitada polo conflito entre fe e razón (*La agonía de cristianismo*). Unamuno inscríbese na tradición, que el remite a Espinosa fronte Descartes, da precedencia do 'ser sobre o pensar' (*Del sentimiento trágico de la vida*), que entronca a súa filosofía con Schopenhauer, Nietzsche e Freud. Kierkegaard é a súa referencia inmediata, tanto na concepción da existencia como na súa interpretación da fe cristiá: para un coma para outro, 'ser cristián' é tarefa, loita cotiá contra a dificultade de crer, contra unha razón que di non e un corazón que di si.

Atendendo as filosofías máis significativas, os problemas que o existencialismo legou ó século poderían recapitularse arredor dos seguintes.

3.1 A DISTINCIÓN 'SER-EU-MESMO' / 'SER-EN-SÍ'

O existencialismo ten como fondo a diferenza entre 'ser-obxectivo', 'ser-eu-mesmo' e 'ser-en-sí'. Filosofías como as de Jaspers, Sartre e Marcel, establecen unha explícita distinción entre o puramente obxectivo, natural e impersoal, susceptible dunha ontoloxía igualmente obxectiva, e a esfera do humano e libre, onde a persoa individual é a referencia ontolóxica básica

(ser-eu-mesmo). Vinculado á liberdade, o ser-eu-mesmo está ante a expectativa, ante o que pode ser e non é, ante o 'ser-en-sí', que representa plenitude, idealidade transcendente ó 'eu mesmo'. A existencia, pois, precede e revela a esencia, o 'ser-en-sí', que para realizarse necesita do existente. Jaspers dirá que o 'ser-en-sí' é un concepto límite ó que tende o existente, pero que nunca alcanzará.

A mediación entre o 'ser-eu-mesmo' e o 'ser-en-sí' é a liberdade. Esencial ó 'eu mesmo', a liberdade é o movemento necesario do eu cara á realización do 'ser-en-sí'. Dito doutro xeito: a liberdade é o movemento do eu por se-lo que aínda non é. Situación que Sartre radicaliza ó dicir que a nada habita o seo do ser; ela é equivalente a un burato no ser, como o dun verme nunha mazá. O eu está por forza impedido a encher ese burato, a realizar 'esa nada que é'. Por iso somos necesariamente libres²².

3.2 A RECUPERACIÓN DO SINGULAR

O subxectivismo que Kierkegaard enarbora fronte a Hegel réalzase ó entende-la existencia como proxecto que se vive subxectivamente: o ser humano é un facerse persoal e non un feito (*faciendum* e non *factum*, dirá Ortega). Isto trae a primeiro plano a categoría da 'posibilidade', en gran medida tomada de Kierkegaard, na súa dobre dimensión: negativa, en canto que o existente pode non ser, alienarse

22 Sartre, *El ser y la nada*, Bos Aires, Losada, 1976.

e perderse no mundo da banalidade; positiva, en canto que o existente pode 'ser máis', 'ser doutro modo', 'ser mellor'. Xa que logo, a vida é drama persoal por dobre motivo. En primeiro lugar, porque é nela onde a liberdade debe realizarse, pero sen que no empeño a asista máis tutela que a da súa propia responsabilidade. O ser humano está na vida sen proxecto nin modelo definido, pendente dos camiños da súa liberdade, 'xecto no mundo', dirá Heidegger. E, en segundo lugar, porque se non hai esencias previas, o que o existente singular escolle e se impón persoalmente, elévase a modelo para toda a 'humanidade'. Co cal a elección singular compromete a humanidade como totalidade, reiterando a Kierkegaard.

3.3 O CORPO COMO SÍNTESE E COMO SÍMBOLO

As filosofías existencialistas trouxeron ó primeiro plano, con orixinalidade respecto á tradición filosófica, a consideración do corpo como 'símbolo' da 'continxencia necesaria' do ser humano. O corpo é, pola súa vez, 'síntese' que involucra a existencia coa herdanza, o temperamento, a involuntariedade e inconsciencia coa carga de sentimentos, da dor á alegría, que todo iso leva implícito. Sartre (*El ser y la nada*) describe cómo o corpo introduce elementos que rebordan a conciencia e o 'eu penso': paixóns, apetitos, enfermidades, a morte..., de tal modo que o 'eu son' non se dá comprendido senón a partir de tal recoñecemento. En Marcel o corpo é 'misterio' e non 'problema',

xa que o seu coñecemento non pode ser cousificado, como o de calquera outro obxecto; só accedemos a el como misterio, isto é, participando nos seus propios actos.

3.4 OS OUTROS E A COMUNICACIÓN

A comunicación entre existentes é asunto no que converxen os existencialismos, pero tamén problema sobre o que se fan diverxentes as súas opinións. Certo que o existente debe realizarse singularmente, pero iso non evita que a existencia fáctica sexa un *mit sein*, un 'ser con', en canto que os outros son —como a liberdade— necesidade na continxencia da existencia. Sartre fará da comunicación un dos asuntos esenciais da súa reflexión. Para el a existencia é 'existencia diante doutro', o que fai dela unha especie de aparecer diante do outro, por iso debo recoñecer que 'eu son como o outro me ve' e necesito del para a miña propia realización. En consecuencia, a comunicación despersonaliza, obxectiva e cousifica, en canto que o outro non me ve como un eu subxectivo, senón como un obxecto que contempla. A comunicación, máis que achegar entre si os dous Eu, convérteos en obxectos de mutua despersonalización e, polo tanto, equivale a unha negativización ou negación alienante da subxectividade. A comunicación entre subxectividade é a dos escravos atados ó banco común da galera.

G. Marcel, en contradicción con Sartre, ve na comunicación a esencia da ontoloxía existencial. O 'ser con' é só

propio da persoa. Polo 'con' compénsase dialecticamente a vida como compromiso persoal e risco sen tutela. Agora ben, a comunicación de persoas require a participación de cada cal no 'misterio' que o outro é, o que impide consideralo obxecto e esixe respectalo co rango de *alter ego*²³ do que necesito para completa-lo meu *ego*. De aí que "la única desventura es ser sola", confesa Rosa, personaxe do seu drama *El corazón de los otros*.

Pola súa banda, K. Jaspers fai da comunicación unha categoría esencial da existencia, do coñecemento e da filosofía mesma. A existencia auténtica é só concibible como comunicación interexistencial, en canto que o 'si mesmo' auténtico non se alcanza senón a través doutro 'si mesmo', de tal modo que 'o amor combativo' define a existencia non alienada. Pola súa vez, a verdade é un itinerario só alcanzable a partir de puntos de vista diversos, incluso diverxentes, coa súa comunicación constituída na estrutura de todo coñecemento verdadeiro e de toda filosofía non dogmática²⁴.

4. A LINGUAXE E A SÚA INFLUENCIA

Os problemas da linguaxe non son novos en Filosofía. Poderíase lembrar a Platón e Aristóteles e as polémicas medievais arredor da significación, que G. de Ockham culminará con mentalidade de innegable actualidade. A

relación clásica entre filosofía e linguaxe vén marcada por unha preponderancia de problemas especificamente filosóficos e polas teorías do coñecemento, que foron influíndo sobre as concepcións lingüísticas. No século XX, pola contra, as teorías sobre a linguaxe e moi en especial a nova lingüística, van determinar moi profundamente as formas de pensar, provocando un notable xiro no clima filosófico do século.

Desde dúas perspectivas pode establecerse un balance significativo que dea conta da novidade que significou este que chamaremos 'xiro lingüístico da filosofía'.

4.1 A FILOSOFÍA ANALÍTICA

Con amplísima repercusión durante boa parte do século, a chamada 'filosofía analítica' vén motivada pola inspiración de B. Russell e de L. Wittgenstein, se ben o seu núcleo fundamental se encontra no chamado Círculo de Viena, a partir do cal se consolida unha metodoloxía inspirada na das ciencias experimentais. Un amplísimo panorama de figuras e tentativas logra que as correntes analíticas sexan as máis universalmente divulgadas no noso século, tanto en Europa como en América do Norte. En 1910, Russell edita a súa versión definitiva de *Principia Mathematica*, en 1921 Wittgenstein publica o *Tractatus Logico-Philosophicus* e contra os anos vinte fúndase o Círculo de Viena, no que par-

23 Marcel, *El misterio del ser*, Edhasa, Barcelona, 1971.

24 Jaspers, *Filosofía de la Existencia*, Aguilar, Madrid, 1965.



Ludwing Wittgenstein é un dos creadores da chamada 'Filosofía analítica' que máis amplamente repercute, durante boa parte do século, sobre o pensamento filosófico.

ticipan Schlick, Neurath, Carnap, Waismann, ó que se adhiren as simpatías do Círculo de Berlín onde están Reichenbah, Dubislav, Köhler, entre outros. En 1930 fundan a revista *Erkenntnis*, dirixida por Carnap e Reichenbach, que se converte no órgano oficial do movemento analítico. O nazismo provoca o traslado ós Estados Unidos de moitos destes investigadores. En 1938 iníciase en Chicago, pola súa inspiración, a publicación da *International Encyclopedia of Unified Science*, e

en 1949, dirixido por Ph. Frank, fúndase en Boston o Institute of the Unity of Science. Como é perceptible xa polos títulos, o seu obxectivo é traballar para a configuración dun concepto de ciencia unificado por unha única metodoloxía.

Na complexidade dos seus presupostos e influencias poden distinguirse tres grandes liñas na filosofía analítica, todas con grande influencia tanto na filosofía coma na metodoloxía científica.

A primeira está representada polo chamado 'empirismo lóxico' (Russel, Carnap, Schlick) e móvese en torno á idea fundamental de establece-los sistemas conceptuais da ciencia. Para iso propónse construír unha linguaxe simbólica unívoca na que se elimine todo signo que non teña unha referencia na realidade (cousa, feito, elemento demostrable). Deste modo a significación vén determinada por criterios empíricos, isto é, polo 'principio de verificabilidade'. Carnap, nun escrito sintomático, proporá que a metafísica prescindida de toda a súa terminoloxía non referendada pola experiencia empírica, o que equivalería a elimina-la propia metafísica²⁵. Aínda que revisado, a aplicación do principio de verificabilidade supuxo unha crítica moi severa para os saberes non propiamente experimentais, que a mentalidade analítica relega ó ámbito de linguaxes emotivas e sen valor de verdade. Só o experimentable (ou matematizable) debería ser

25 Cf. Ayer, *El Positivismo lógico*, México, FCE, 1965. Art. cit., páxs. 66-87: "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje".

atendido como coñecemento lexítimo, coa conseguente redución do ámbito tanto do saber como do real. O empirismo lóxico continuou tamén a discusión, herdada do século XIX, sobre o fundamento da matemática coa crítica ó apriorismo sintético kantiano, resaltando os aspectos analíticos da linguaxe matemática. Pola súa vez, supuxo unha grande achega á renovación da lóxica, asociándoa a formulacións simbólicas.

A segunda serie de ideas procede, de modo moi singularizado, do propio Wittgenstein, con influencia en toda a filosofía posterior. Na súa primeira grande obra, o *Tractatus*²⁶, a linguaxe é tomada como patrón de realidade, de tal xeito que “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (Prop. 5.6). Por iso “de lo que no se puede hablar, sobre eso debemos callar” (Prop. 7). A linguaxe, pois, é imaxe do mundo, figura ou figuración da realidade e o sentido dun enunciado estriba na súa capacidade descritiva da realidade, en proximidade ó ‘empirismo lóxico’. Na súa segunda grande obra, *Investigaciones filosóficas* (1953), Wittgenstein opta por un cambio de rumbo facendo da linguaxe usual o filtro a través do cal considerámo-la realidade. Pero na nosa linguaxe usual ou ordinaria hai formas variadas e diversificadas nas que o significado dos termos vén determinado polo uso. Cada forma ten as súas regras de uso, como sucede nos xogos. Non é, pois,

posible unha visión única e homoxénea do mundo e das cousas, xa que a linguaxe non é uniforme. Máis que de linguaxe, deberíamos falar con máis propiedade de ‘xogos de linguaxe’. A filosofía debe ser unha loita contra a confusión mental a través da análise da diversidade de formas lingüísticas.

A terceira liña da filosofía vén representada, ata os nosos días, pola chamada ‘filosofía da linguaxe usual’. Motivada polas ideas do segundo Wittgenstein, quedou asociada á Universidade de Oxford e á filosofía do ‘sentido común’ de Moore. Aínda que comparte co empirismo lóxico a tese do non sentido das proposicións metafísicas, mantén como medio de análise a linguaxe usual ou ordinaria, considerándoa ámbito privilexiado polo seu máximo poder descritivo da experiencia humana. A verdadeira linguaxe non é, pois, a unívoca construída polos lóxicos, senón a común, coas súas ambigüidades e imprecisións. Debe terse en conta que os propios enunciados da linguaxe usual encerran, ademais da dimensión lingüística ou locucionaria, a dimensión intencional do falante ou ilocución, e a súa vontade pragmática ou perlocución, pola que este tende a producir efectos reais. A análise do acto lingüístico na súa totalidade é para Austin o medio máis adecuado para esclarecer, non só os procesos subxectivos, senón, e sobre todo, os procesos comunicativos²⁷. Searle (*Actos de habla*), continúa esta tradición que

²⁶ Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973; *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, UNAM/Crítica, 1988.

²⁷ Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Madrid, Alianza, 1982.

nos nosos días segue tendo amplísima presenza por dous camiños: primeiro pola súa vinculación coas teses lingüísticas da hermenéutica fenomenolóxica, como no caso de Ricoeur; segundo, pola súa amplísima presenza na teoría da acción comunicativa de Habermas.

Ademais da súa específica contribución á metodoloxía lóxica e científica, a filosofía analítica supuxo unha reiterada e severa advertencia para que a filosofía e, en xeral, os saberes non experimentais, se impoñan métodos e linguaxes que, se non son reducibles á experimentalidade ou á matematización, non por iso poden eludi-lo imperativo do rigor lóxico, da precisión analítica e a obriga de aducir boas razóns e argumentos razoables compartibles. E isto porque todo discurso que reclame o rango de saber, se non o de ciencia, debe poder someterse a procesos de validación, de discusión e de confrontación. A filosofía e outros saberes análogos, se queren ter presenza no campo do coñecemento lexítimo, están obrigados a evita-lo verbalismo e desbotar toda linguaxe arbitraria ou incompreensible, que non estea xustificada por algún tipo de razón lóxica ou experiencia, aínda que esta non sexa de orde empírica.

4.2 O ESTRUCTURALISMO E A SÚA INFLUENCIA

A lingüística contemporánea ten a súa referencia máis significativa no *Curso de Lingüística general* de De Saussure, publicado en 1916, que introduce as teses estruturalistas, amplamente aceptadas pola lingüística con-

temporánea, entre outros polo Círculo lingüístico de Praga (Jakobson, Troubetzkoy) e pola Escola de Copenhague (Hjelmslev, E. Alarcos). As teses estruturalistas encontrarán ampla aceptación en diversos campos das chamadas 'ciencias humanas' e tamén no contexto específico da filosofía. Do *Curso...* e das súas interpretacións máis formalistas, dedúcense en filosofía os seguintes presupostos, que afectarán de cheo o clima filosófico do século: *a)* a lingua (distinguíndoa da fala) é un sistema de diferencias no cal non hai termos absolutos: diferenza entre fonema e fonema no morfema, entre significante e significado no signo, entre signo e signo nos enunciados; *b)* a negatividade, polo tanto, constitúese en principio de significación, en canto que cada elemento (fonema, signo) significa máis polos outros, polo que non é, ca por si mesmo; *c)* a significación ten orixe inmanente e inconsciente, xa que procede da propia estrutura diferencial/negativa, sen recurso ó suxeito falante (antisubxectivismo) e prescindindo da cousa dita ou referencia (antiobxectivismo). Coma calquera outro sistema semiótico ou formal (matemático), a lingua significa con independencia do que fala e daquilo sobre o que se fala.

Estes supostos van cruza-la fronteira da metodoloxía (lingüística) para pasar á ontoloxía, provocando a xeneralización dun modelo estruturalista de pensamento, aplicable tanto ó suxeito individual coma ás realidades colectivas. Tal modelo podería resumirse

como segue: A) A realidade debe ser interpretada como un sistema de signos, significativos e operativos a partir da súa propia combinatoria, con independencia dos suxeitos que operan neles. O suxeito é só operador dunha lóxica que o precede, a da estrutura na que está inscrito. A orde social, económica, consumo, usos familiares, costumes..., son sistemas de comunicación significativos a partir das regras da súa propia combinatoria estrutural. B) A precedencia da estrutura fai que o suxeito sexa máis produto ou resultado ca produtor responsable. A intervención subxectiva é só un efecto supraestructural, pois o sistema impón a súa lóxica antisubxectivista e antipsicoloxista. O antisubxectivismo amplíase como antihistoricismo en canto que o sincrónico estrutural adquire primacía sobre o diacrónico. C) A negatividade, o que 'cada un non é', o outro, éríxese en principio do que cada un pode ser. A orixe do sentido desprázase, polo tanto, cara á relación, as relacións (de forza), no seo do sistema ou estrutura. D) A consecuencia, para unha ontoloxía do suxeito, é a interpretación funcional da subxectividade, en canto que cada un (signo, suxeito) significa en virtude do lugar que ocupa ou papel que desempeña no sistema no que está inscrito (social, económico, produción, consumo, etc.).

A xeneralización do estruturalismo faise explícita na inmensa obra de Lévi-Strauss aplicándoo á interpretación do parentesco, do pensamento mítico, da historia e do pensamento en

xeral (*Antropología estructural, I, El pensamiento salvaje*). Lacan aplícao á interpretación do Inconsciente (*Escritos*) e Althusser á análise económico social a partir da función das ideas marxistas (*Leer el Capital*). M. Foucault, nunha obra extensa, retoma os presupostos anteriores en relación a diversos ámbitos de prácticas e saberes (loucura, exclusión carceraria, sexualidade) cunha conclusión xeneralizada: o ser humano, en tódalas súas ordes existenciais, da moral á psicolóxica, da estética á de consumo, é "máis un suxeitado ca un suxeito". A súa condición é ser un sometido á secuencia de epistemes ou conxunto de saberes e prácticas que configuran cada época. A consistencia da súa identidade subxectiva é similar á dun rostro na area da beiramar, que se esvae coa primeira onda (*Las palabras y las cosas*).

Como derivación do formalismo estruturalista, poden entenderse as ideas de J. Derrida, aínda que con Nietzsche e Heidegger ó fondo. Para el todo texto, a linguaxe como tal, non é máis que un xogo de signos que se ofrece ó lector exento de referencia a un logos ou significado, posto que a significación deriva da tensión entre a estrutura do texto e o acto de ler. Certo que a tradición occidental foi logocéntrica, sometendo o significante á orde do significado, pero tal modo de pensar debe dar paso ó pensar gramatolóxico que ve na linguaxe un conxunto de *grammata* ou sinais, sen horizonte hermenéutico determinado, aberto á expectativa xerada polas súas

renovadas lecturas. Trátase, pois, de deconstruí-lo significado para abrir paso ás expectativas que cada lector achega desde a súa singular situación²⁸.

As teses estruturalistas penetraron profundamente no ámbito científico, no biolóxico especialmente. Máis alá da moda que supuxo nos anos sesenta, segue a ser hoxe a seria advertencia sobre a insuficiencia do atómico, do individual, do subxectivo, ou do simplemente persoal ou singular, e suxíre interpreta-la realidade, o mundo e a sociedade, como realidades vertebradas por relacións. Por este camiño, o realismo científico e o social asócianse co formalismo estruturalista para definir ou describi-lo suxeito actual como un ser 'de relacións' que se constitúe pola confrontación coas estruturas de poder, políticas e de consumo, cada vez máis determinantes²⁹.

5. NOVA MENTALIDADE NA EPISTEMOLOXÍA CIENTÍFICA

O século XX supuxo un notable cambio de mentalidade en relación co alcance e a significación das ciencias. O século XIX seguira confiando no carácter universal e necesario das verdades e as leis científicas, continuando unha epistemoloxía que se configurara de Galileo a Kant. Non é que se rexeite no noso século o valor das leis científicas, pero, ó tempo que se cuestiona o valor

absoluto da propia razón (Freud, Nietzsche), a ciencia vai sendo entendida como empeño revisable, cuestionable nos seus propios resultados. A esta nova mentalidade contribúen, coas conclusións das xeometrías non euclidianas (Riemann, Lobachevsky), a teoría da relatividade de Einstein e a teoría cuántica de M. Planck, que poñen en evidencia a non identidade entre o microcosmos, o meso e o macrocosmos, e revelan a falta de analogía entre os seus fenómenos. Debido a isto, o noso século é percorrido por unha nova mentalidade que ve en cada ciencia un sistema de signos, adecuado para a descrición e comprensión dos fenómenos, tecnicamente operativo, pero sen desbotar que poidan darse outros igualmente válidos.

Neste novo contexto, a epistemoloxía máis próxima á reflexión filosófica introduce algunhas notables novidades, tanto polo que se refire á verdade e ó significado das teorías científicas, como polo papel que se outorga ós elementos ateoréticos (psicolóxicos, sociolóxicos) na formulación de enunciados científicos.

5.1 Polo que se refire á *significación das teorías e verdades científicas*, no noso século foise abrindo paso a idea segundo a cal a obxectividade da verdade científica debe socializarse, e a comunicación entre investigadores, a discusión e a transferencia de resultados... deberá ser práctica asociada á

28 Derrida, *De la Gramatología*, Bos Aires, Siglo XXI, 1971.

29 Touraine, *Crítica de la Modernidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1993; Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1997.

afirmación de que ‘algo’ é ‘cientificamente verdadeiro’. De aí a esixencia de somete-las teorías, non só á proba dos feitos, senón á confrontación con outras teorías, evitando toda verificación illada (Duhem-Quine). Pola súa vez, non é incongruente aceptar que dúas teorías, en aparencia non concordantes, poden dar conta dos mesmos fenómenos. E isto porque dunha teoría científica podemos mostra-la súa falsidade, pero non a súa verdade³⁰. Isto supón que a teoría ha poder ser posta a proba (testada) e dispoñer de elementos para que outra teoría poida contradicila. Unha teoría científica instaura ou configura un campo experimental, pero, na medida en que evoluciona a investigación, vaise impondo a súa revisión. A teoría, polo tanto, instaura unha certa racionalización dunha parcela de realidade, pero non é garantía da plenitude do seu coñecemento. Por iso a ciencia contemporánea se desenvolve a partir de hipóteses, modelos e previsións que será necesario logo ir corroborando ou rectificando.

5.2 Verbo da incidencia de *factores ateoréticos*, o século foi prolixo na advertencia sobre a influencia das condicións sociolóxicas en todo proceso de coñecemento. O asunto xa o adianta D. Mannheim en *Ideología y Utopía*³¹ (1ª ed., 1929), obra de gran significación no contexto das ideas do século —se ben hoxe menos atendida— que suxire o concepto de ‘socioloxía do coñecemen-

to’. Hoxe falamos máis de ‘socioloxía da ciencia’ para advertir sobre a serie de factores que interveñen no seu desenvolvemento e, incluso, nas súas conclusións. Th. Kuhn (*La estructura de las revoluciones científicas*) insistiu en que a ciencia non se desenvolve en virtude dun progreso promovido pola lóxica da súa propia racionalidade, senón a través de momentos excepcionais ou feitos significativamente revolucionarios, que provocan o salto dun *paradigma* ou outro novo, entendendo por paradigma o conxunto de conceptos e métodos comúns nun determinado momento ou época. Pola súa parte, Habermas analiza os factores non intelectivos que determinan as condicións da propia racionalidade. Segundo el, a razón mobilízase estruturalmente por categorías non teóricas que chama ‘intereses’ —práctico, técnico, autorreflexión—, inherentes ó exercicio mesmo do entendemento, que determinan a esfera da racionalidade científica³².

Durante a segunda metade do século foi significativa a preocupación pola teorización sobre a metodoloxía científica, vinculando linguaxe, lóxica e filosofía da ciencia. Sen embargo, malia a súa fecundidade bibliográfica, os avances neste terreo parece que quedaron no desenvolvemento da lóxica e dos procedementos formais, con notables achegas en relación coas linguaxes das ciencias e da teoría de sistemas,

30 Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962.

31 Mannheim, *Ideología y Utopía*, Madrid, Aguilar, 1973.

32 Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.

pero sen grandes consecuencias para o progreso da ciencia como tal.

É igualmente notable a reflexión sobre o sentido antropolóxico da tecnociencia e as súas consecuencias para a liberdade. Desde Max Weber³³, unha reflexión ampla foi chamando a atención sobre a nova situación do noso século. Por unha parte, a tecnociencia levou o ser humano á súa propia exaltación en canto que todo semella alcanzable; por outra, a imaxe que nos facemos do mundo é a que nos procura a tecnociencia. En fin, a tecnociencia desenvólvese en virtude do seu propio determinismo, en gran medida alleo ó control moral, só sometido á lóxica do proceso investigador, sen fins éticos previos. Heidegger (*Escritos sobre la técnica*) advirte de tal situación; H. Jonas suxire repensa-lo futuro da humanidade a partir dos poderes da tecnociencia actual, sobre todo no ámbito biolóxico, reformulando bioloxicamente o imperativo kantiano: obra de tal modo que a vida da humanidade futura poida ser coma a de hoxe³⁴. A chamada Escola de Frankfurt (Marcuse, Adorno, Horkheimer) supuxo unha ampla chamada de atención sobre as capacidades alienantes que pode supoñer a tecnociencia, por outra parte necesaria, en relación coa perda de identidade e de liberdade.

Nos nosos días, o chamado 'pensamento posmoderno', nun dificilmen-

te tipificable manierismo en virtude da profusión bibliográfica, é a advertencia ou, se se prefire, o diagnóstico da situación de diseminación das identidades, da vixencia do pluralismo ou da pluralidade, en tódolos ámbitos e en tódolos sistemas de valores, na profesión do continxentismo radical que caracteriza a nosa actualidade. É o froito dunha fin de século que se desprende do contexto intelectual dos seus primeiros dous tercios³⁵.

6. REFLEXIÓN SOCIAL E COMUNICATIVA

Aínda que a bibliografía sobre sociedade e comunicación foi heteroxénea en asuntos e calidade e inabarcable en cantidade, ela estivo esencialmente orientada á exposición e divulgación. O resultado foi a aparición de magníficos manuais de Socioloxía e sobre os máis diversos problemas sociais, pero coa ausencia de filosofías ou teorías sociais orixinais e innovadoras. Isto non impide que aparezan obras de notable orixinalidade.

Jacques Maritain (1882-1973) é unha das figuras do século, hoxe pouco valorada mesmo nos medios tomistas nos que se incribe o seu pensamento. Con independencia de acordos ou desacordos co seu xeito de pensar, non ter en conta a Maritain pode obedecer a dúas razóns: descoñecemento da súa influencia e ignorancia dos seus

33 Weber, *La ciencia como vocación*, Madrid, Alianza, 1967.

34 Jonas, *El principio de responsabilidad*, Madrid, Círculo de Lectores, 1995.

35 Cf., como síntese última deste ambiente, J. L. Pinillos, *El corazón del laberinto*, Madrid, Espasa, 1997.

escritos³⁶. A súa figura e obra, sen embargo, representaron unha referencia de innegable modernidade, non só para o tomismo e o neoescolasticismo, senón tamén para a filosofía universitaria en xeral e non menos para medios intelectuais socialistas e marxistas, que se debatían nos paradoxos dun socialismo chamado humanista e opresor de media Europa baixo o totalitarismo máis radical. O personalismo de Mounier³⁷ nace tamén con inspiración en Maritain, quen afronta as contradicións do seu tempo a partir da riqueza do tomismo máis orixinal, o vinculado á defensa da persoa como realidade espiritual, libre e comunitaria, con ideais non reducibles á pura materialidade. Na súa amplísima reflexión, o cristianismo é para Maritain a síntese humanista de valores morais, sociais, políticos, etc. Os seus puntos de vista foron de grande influencia, tamén para a difusión da doutrina social da Igrexa, cunha presenza de alcance nos medios intelectuais (e políticos) cristiáns dos Estados Unidos, Hispanoamérica, Italia, Francia e, en menor medida, tamén de España. O seu *Humanismo integral*, editado por primeira vez en 1936, recolle as conferencias pronunciadas en agosto de 1934 (!) na Universidade Internacional Menéndez Pelayo de Santander. A súa influencia contribuíu tamén a un novo clima nos medios da filosofía escolástica, que no século experimentou unha notable renova-

ción, empezando por Francia e Alemaña, coa incorporación dos problemas propios da ciencia e do ambiente do século. Unha amplísima e sólida bibliografía así o demostra.

Ó longo do século, as referencias de fondo seguen sendo o marxismo, por unha parte, e a reflexión sobre a sociedade liberal e democrática, por outra. O marxismo sintetiza a tradición da chamada 'sociolóxica do conflito' que retoma as contradicións entre individuo e sociedade; as teorizacións liberais remítense xenericamente a Kant, insistindo en que a liberdade individual é orixe e principio da orde social intersubxectiva, sen contradición, polo tanto, entre ambos.

As ideas marxistas serán obxecto de interpretacións e lecturas diversas, mesmo contradictorias, pero que amosan a súa vixencia intelectual ó longo do século. No ámbito estritamente soviético, a Academia de Ciencias continúa a difusión do pensamento de Marx, Engels e Lenin, fieis a un escolasticismo nada crítico, esencialmente sectario e obediente á dictadura política. O Instituto Marx-Engels de Moscova propiciará a edición MEGA das obras de Marx. Pero o marxismo foi obxecto de atención amplísima fóra dos ambientes comunistas. E. Mounier ve no marxismo a crítica previa e necesaria para facer posible un humanismo personalista (*Manifiesto al servicio del*

36 J. Maritain, *Oeuvres complètes*, París, Ed. Univ. Fribourg Suisse/Saint Paul, desde 1984, 15 vols. Descoñécese xeralmente a súa densa e enorme obra: 15 volumes con máis de mil páxinas cada un.

37 *Esprit*, fundada en 1932 e os seus demais proxectos iniciais, fráguaos Mounier en contacto con Maritain, do que se afasta amigablemente debido á esixencia de maior 'ortodoxia' católica que lle solicitaba.

personalismo); Althusser faino obxecto dunha interpretación estruturalista das forzas sociais (*Leer El Capital*); E. Boch teoriza sobre a simbiose entre escatoloxía da esperanza e expectativa dunha sociedade socialista (*El Principio Esperanza*); Garaudy vincula marxismo e realización histórica do cristianismo (*Marxismo del siglo XX*), nunha liña que será seguida polos movementos Cristiáns polo Socialismo; H. Lefebvre asócia a un humanismo non alienado por medio da restitución do sentido da praxe e pola crítica ó Estado (*El materialismo dialéctico*); M. Henry introdúcese na obra de Marx a partir da seriedade analítica da fenomenoloxía (*Marx I: une philosophie de la réalité, Marx II: une philosophie de l'économie*); G. Lukács, a partir de teses marxistas, é autor dunha notable e amplísima interpretación da literatura, da arte, da filosofía, etc. (*Estética, El Alma y sus formas, La novela histórica*, etc.). Por último, o marxismo é amplamente atendido en ámbitos e institucións non marxistas, incluso explicitamente antimarxistas, como demostran obras de tan notable rigor como a de J.-Y. Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx*. Por programas e publicacións pode apreciarse que é ensinado regularmente en universidades católicas (Comillas, Lovaina, Gregoriana, Instituto Católico de París).

O pensamento sociolóxico non derivado das ideoloxías do conflito ten no noso século continuidade na sólida tradición dun amplo liberalismo xurídico e político que, con múltiples formulacións, fai pivotar sobre o indi-

viduo libre e responsable a orde social e colectiva. Coas secuelas neokantianas de principios de século, en tan heteroxénea tradición sobresaen dúas figuras senlleiras: Max Weber e Hans Kelsen. Max Weber (1864-1920), sintetizando idealismo e neokantismo, é un dos fundadores da filosofía social contemporánea. Apartándose de todo transcendentalismo ou totalitarismo social, entende que a sociedade non é comprensible con independencia da acción (*Handeln*) dos individuos. Deste modo, o obxecto da filosofía social ou socioloxía é “a acción social significativa”. Toda acción, en efecto, non se pode reducir ó subxectivo porque ninguén obra sen ter en conta a resposta (intersubxectividade) que vai recibir. Por iso será necesario distinguir entre os fins subxectivos dun axente e o sentido social, histórico e cultural que deriva da súa acción ó procurar tales fins. A ciencia social non pode reducirse ó psicoloxismo que se dirixe a intencións senón que debe ser comprensiva dos procesos reais que deles emerxen. Weber distingue catro tipos de acción: tradicional, afectiva, racional por relación a valores e racional por relación a un fin. Se a primeira e a segunda teñen menor significación social, a terceira vincúlase á ‘ética da convicción’ que afecta as concepcións morais e o uso da liberdade por cadaquén; a cuarta asóciase á ‘ética da responsabilidade’ que compromete a propia liberdade de acción cando se quere ou se debe obter un fin. O home político non é alleo á tensión entre ambas, sometido á contradicción entre conviccións asociadas e valores, con

independencia das consecuencias e responsabilidades derivadas de obrigas e fins socialmente esixibles³⁸. A obra de Weber e a súa teoría da acción estará xa moi presente na filosofía social posterior, tamén pola súa previsión sobre a insuficiencia do capitalismo e da súa burocracia para satisfacer os ideais morais dos cidadáns. Prevé así a crise do propio sistema capitalista e a chegada dun 'poscapitalismo', do que hoxe falamos.

Hans Kelsen (1881-1973) é a outra gran figura máis estrictamente xurídica, que se relaciona intelectualmente con personaxes do Círculo de Viena, Carnap entre outros, tamén con Freud e coa Sociedade Psicanalítica, na Viena das dúas primeiras décadas do século. Kantiano no esencial, tanto na teoría do coñecemento como na diferenciación entre ser/deber ser, apártase de Kant pola non aceptación do dereito natural. Kelsen entende que o dereito é constitutivo ou esencial, en canto que os individuos non forman Estado ata que unha norma regula as súas conductas mutuas. O Estado, pois, non é de orixe natural ou social, posto que a orde normativa é o que o constitúe. Así pois, o concepto sociolóxico de Estado presúpon o concepto xurídico e non viceversa. O poder non pode ser exercido senón a partir de tal orde xurídica, e a norma ten significación obxectiva só se se conforma a unha norma obxectiva superior. De aí a esixencia da lexitimación constitucional do modo máis autó-

nomo posible por parte dos individuos, para reducir ó mínimo as contradicións da democracia representativa. Esta está sempre en risco de caer na autocracia porque a representación se reduce a ficción formal e o sistema somete os individuos a normas elaboradas sen o seu coñecemento e participación (*La teoría pura del derecho*).

Non é allea a ámbalas tradicións, a marxista e a liberal, a que se coñece ata os nosos días como Teoría crítica, motivada inicialmente polo marxismo e polas crises da cultura liberal, e que de feito tomou o rumbo dun liberalismo que orientou o seu propósito final cara á autonomía do individuo e a súa liberación fronte ás instancias de dominación: inconsciente, estado totalitario, ideoloxías, sociedade de consumo. No seu propósito primeiro, a teoría crítica entende que os ideais do liberalismo burgués só poderían ser alcanzados a través do socialismo inspirado no ideal marxista, que implica un momento revolucionario. A tal suposto engadíase a expectativa da superación inminente do sistema capitalista, segundo a convicción de Lukács, para quen o proletariado é suxeito e obxecto da historia e, polo tanto, o materialismo dialéctico é a única forma adecuada para interpreta-la realidade (*Historia y conciencia de clase*, 1923).

Con tales supostos, un grupo de intelectuais, xudeus e burgueses, fundan en Frankfurt, en 1923, o Instituto para as Investigacións Sociolóxicas. Co

38 Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969.

seu primeiro director, Grünberg, de conviccións marxistas, nel están Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse, Fromm. O triunfo do nacionalsocialismo provoca o escepticismo sobre os seus propósitos, e en 1934 moitos dos seus fundadores se ven obrigados a emigrar ós Estados Unidos. De regreso a Alemaña despois da guerra, Adorno e Horkheimer recoñecen o fracaso do seu ideal ó constatar que as masas proletarias foron gañadas polos ideais capitalistas, a par que deben recoñecerlo fracaso do socialismo real nos países comunistas. De aí que os seus propósitos se orienten agora cara á salvagarda da particularidade, da autonomía e da capacidade crítica do individuo. A isto se debe a súa crítica a Hegel, a Husserl e as disputas con Heidegger. Pero tamén a crítica a Marx e Engels (Adorno).

Na heteroxeneidade das súas obras, a crítica diríxese agora á nova alienación que se xera a partir da situación social derivada dun capitalismo que sustenta e é sustentado pola organización e a xestión burocrática, cada vez máis complexas, e pola utilización da ciencia e da técnica ó servizo do consumo. É un estado de cousas novo, ó que responde o concepto de 'razón instrumental' polo que se quere sinalar que o coñecemento é medio e instrumento ó servizo da técnica que, pola súa vez, somete o propio individuo á

súa lóxica³⁹. Sen embargo, a esencia do individuo non é redimible senón a través da 'dialéctica negativa', isto é, pola conciencia da contradicción entre o real —o que é— e os seus ideais —o que poder ser—⁴⁰. Marcuse, desde os Estados Unidos, será reiterativo na denuncia da decepción do individuo particular ante o fracaso da civilización, no noso tempo só dominada polo consumo⁴¹ (*El hombre unidimensional*). Fromm, compaxinando crítica con sistemas establecidos, con clara tendencia moralizadora, dedica as súas obras a mostrar que é posible a felicidade e a vida auténtica, individual e persoal, no seo da sociedade actual (*El arte de amar*, *El miedo a la libertad*).



Herbert Marcuse insiste moito sobre a decepción do individuo particular fronte ó fracaso da civilización.

39 Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Bos Aires, Sur, 1969.

40 Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.

41 Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1968, e *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta, 1985.

Jurgen Habermas, discípulo de Horkheimer, é quen na actualidade reinterpretar non poucas teses de Weber e da Teoría crítica. Menos motivado pola crise dos valores do individuo liberal, diríxese máis explicitamente á situación real do suxeito/cidadán no contexto da sociedade capitalista e tecnocientífica. Para Habermas, á razón son inherentes o 'interese técnico', que orienta cara ó dominio da natureza, e o 'interese práctico' que orienta cara á comunicación. Pero é igualmente necesario o desenvolvemento do 'interese crítico' ou autorreflexión, para que nin técnica nin ideoloxía desvirtúen o sentido da intencionalidade moral e da racionalidade. O positivismo actual elevou como única racionalidade a inherente ás ciencias positivas, asociadas ó interese técnico e lexitimadas como único saber a través dun discurso ideolóxico que, invocando a primacía da racionalidade científica, posterga o ámbito das ciencias morais e da liberdade. Esta nova ideoloxía tende a xustificar que moralidade e racionalidade sexan postergadas ou supeditadas á eficacia organizativa. A crítica ten que se dirixir a esta ideoloxía xeneralizada como condición para que o home das sociedades capitalistas avanzadas poida vivir motivado por ideais de liberdade, solidariedade, xustiza e igualdade, na expectativa dunha vida 'máis moral'. Debe ser esta unha racionalidade moral, sen límites positivistas nin coaccións ideolóxicas, que ben pode ser

chamada 'postindustrial' ou 'poscapitalista', en canto que xa non se satisfai cos logros do consumo e da organización das sociedades tecnificadas.

Na mesma intención de lexitimarl-a vida moral e política, Habermas suporá unha notable revitalización dos problemas fundamentais da ética a través da coñecida como 'ética comunicativa', baseada na pragmática universal da linguaxe. A linguaxe, pola súa propia natureza, encamiñase a producir efectos (pragmática). Entre eles o de entenderse e chegar a acordos facendo compatible individuo e comunidade. A partir da confianza nesta función pragmática, a 'discusión entre interlocutores' semella se-lo medio máis eficaz para establecer criterios comúns de acción que, por seren acordados, estarán exentos de coacción e serán útiles para unha comunicación universal sen límites. A discusión debe esixir veracidade de todos, ter en conta as formas de vida concreta e concluír co sometemento dos diversos dialogantes ó principio do 'mellor argumento', aquel que sexa aceptado por todos como mellor fundado. Deste modo será factible unha ética 'democrática', pero non positivista, en canto que apunta a un ideal de comunicación cada vez máis universalizable e, xa que logo, non sometida ó que imponen os feitos ou a conxuntura⁴². Apel advirte que, para facer posibles os acordos, débese recorrer a unha instancia 'transcendental' ou *a priori* comunicativa, retomando a

⁴² Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, I e II, Madrid, Taurus, 1987, e *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.

Kant, que na razón sirva de fundamento á pragmática universal⁴³. Pola súa parte, Rorty opta pola renuncia á argumentación, convertendo o diálogo en simple concorrencia de puntos de vista, sen preferencia para a racionalidade de ningunha das partes e sen horizonte desexable de sentido compartible. Intencionalmente neutro, o diálogo aproxímase máis á conversa intranscendente ca á transferencia de razóns (dia/logos) para poder establecer unha racionalidade moral aceptable comunitariamente⁴⁴.

7. BALANCE DUNHA ECONOMÍA DOMÉSTICA

No balance do século non sería equitativo deixar fóra a filosofía española, desigual pero con notable significación. Sen entrar na discusión sobre xéneros, Unamuno reitera que a filosofía se desenvolveu no ámbito español máis a través de formas literarias ca por medio de sistemas conceptuais: ela está, sobre todo, na poesía dos místicos ou no *Quixote*. Tal convicción parece hoxe tan certa coma cando el a escribía en 1905 (*Vida de Don Quijote y Sancho*). De aí que, avaliando filosoficamente o século, non poida ser pasada por alto a propia Xeración do 98. Obras poéticas

como a de Antonio Machado ou Ramón del Valle-Inclán son o testemuño dunha reflexión, non lexicalizada conceptualmente, pero que implica unha fonda interpretación de realidades antropolóxicas, psíquicas, sociais, históricas, etc., de innegable fondura. O que Unamuno enriquece coa variedade de xéneros e asuntos de evidente actualidade se se ten en conta o papel que concede ó ámbito sentimental. María Zambrano, pola súa parte, será igualmente exemplo sobresaliente de cómo a intuición poética franquea o paso á reflexión, practicando a solicitude de Heidegger. E, con máis proximidade ó noso contexto, obras como a de Rosalía de Castro, Otero Pedrayo e a do propio Valle-Inclán, foron fitos simbolizadores na historia da espiritualidade, en sentido hegeliano, de tan notable significación como as filosofías conceptuais⁴⁵.

Ortega y Gasset é unha das personalidades máis suxestivas no panorama intelectual internacional do século XX. Por riba de acordos ou desacordos, Ortega representa unha forma orixinal do exercicio reflexivo motivado e impulsado pola experiencia cotiá. Da ontoloxía á socioloxía, da estética á ética, a reflexión de Ortega nace do ámbito mesmo do vivido, conducido á

43 Apel, *La transformación de la Filosofía*, I e II, Madrid, Taurus, 1985.

44 Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1980.

45 Do poeta, a metáfora e dos símbolos..., orixinase a "vehemencia ontolóxica" (Ricoeur) pero o filósofo está obrigado a repensar conceptualmente o que neles é só intuición emotiva. Neste empeño parécenme exemplares non poucos traballos. Citarei algúns máis próximos: C. Balañas, *Rosalía de Castro, entre a poesía e a Política*, Vigo, Ed. Patronato, 1987; *Descubriendo a Otero Pedrayo*, Santiago de Compostela, Fund. Univ. de Cultura, 1991; X. L. Barreiro Barreiro (coord.), *O Pensamento Galego na Historia*, Santiago de Compostela, 1990. Barreiro é igualmente autor dun notable estudio sobre *Mundo, hombre y conocimiento en Amor Ruibal* (1978). Desde unha metodoloxía máis antropolóxica, son significativas para a relación simbolismo/concepto, as obras de M. Gondar

comprensión pola expresión conceptual e lingüística en extremo suxestivo. Nel repercute todo o contemporáneo e vivo: a filosofía, a arte, a política, a sociedade..., pero tamén a vida cotiá, dos touros á sexualidade ou o deporte. A súa forma de filosofar a partir do máis inmediato é exemplo sen parangón nas filosofías europeas. Máis alá dos seus asuntos e opinións, Ortega segue sendo hoxe mestre para o exercicio do pensamento activo e comprometido, pola súa perspicacia e a súa forma singular de exercer-la capacidade analítica e crítica, dotado de extrema agudeza para elevarse do anecdótico e accidental ó categorial e substancial. Non son mérito menor as súas interesantes previsións en relación coa cultura europea e española. Se todo isto é evidente nas súas obras maiores, éo moito máis en escritos tan heteroxéneos como os recollidos en *El espectador* ou en *El hombre y la gente*. A vida intelectual española deste século resulta incomprendible sen Ortega. Sen establecer parangóns, a figura de Eugenio D'Ors é igualmente prototípica dun pensamento elaborado a partir da experiencia social e cultural cunha concepción non intelectualista da vida humana.

A pesar do desenvolvemento do krausismo no século XIX e a súa influencia na vida intelectual española —da Xeración do 98 e a Institución Libre de Enseñanza— é tópica a afirmación segundo a cal o escolasticismo foi a filosofía máis oficial e socialmente

dominante no ambiente intelectual español do século XX, paulatinamente cambiante a partir da década dos anos sesenta. Isto non impediu que, especialmente por influencia da fenomenoloxía, se produciran obras tan significativas como as de X. Zubiri e Amor Ruibal. A prolixa obra de Zubiri é bo exemplo de cómo os grandes conceptos metafísicos seguen a ser operativos na actualidade. Atento á fenomenoloxía de Husserl, Zubiri soubo trae-lo fondo esencial do seu aristotelismo á comprensión dos grandes problemas da antropoloxía fundamental.

Non cabe dúbida sobre a significación da obra de Amor Ruibal no contexto dunha filosofía ilustrada pola tradición que, sen embargo, el retoma e interpreta con notable orixinalidade, fronte ó uso que dela fixera a escolástica, da que é perceptible a súa distancia. Con personalidade propia, a súa reflexión entra de cheo na modernidade do século, por triple motivo: pola advertencia sobre o respecto 'ás cousas mesmas', con independencia da fenomenoloxía, fiel a un realismo que sabe inscribi-la individualidade no transcendente; por traer a primeiro plano e tira-las consecuencias do carácter determinante da relación e do relacional, o que será xa unha constante do século; pola importancia que na súa obra se concede á linguaxe como ámbito privilexiado a partir do cal pode avanzar a reflexión.

BIBLIOGRAFÍA

O recomendable é a aproximación ás grandes obras que marcan a filosofía deste século e que fomos citando en notas ó pé de páxina. Delas recapitulámo-las seguintes:

- Ayer, A. J., *El positivismo lógico*, México, FCE, 1965.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1970.
- Freud, S., *La interpretación de los sueños*, Madrid, Alianza, 1985.
- Gadamer, H. G., *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- _____*El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1995.
- Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México/Madrid, FCE, 1980.
- _____*Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995.
- Husserl, E., *La idea de fenomenología*, Madrid, FCE, 1982.
- _____*Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza, 1994.
- Jaspers, K., *Filosofía de la existencia*, Madrid, Aguilar, 1965.
- Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987.
- Marcel, G., *El misterio del ser*, Barcelona, Edhasa, 1981.
- Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*, en *Obras*, III, Salamanca, Sígueme, 1990.
- Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973.
- _____*Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972.
- Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras*, III, Madrid, Alianza, 1983, páxs. 141-203.
- _____*El hombre y la gente*, en *Obras*, VII, páxs. 69-272.
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.
- _____*La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980.
- Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Bos Aires, Losada, 1976.
- _____*El Existencialismo es un humanismo*, Bos Aires, Ediciones del 80, 1982.
- Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa, 1990.
- Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973.
- _____*Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, UNAM/Crítica, 1988.
- Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1986.
- Zubiri, X., *Sobre el Hombre*, Madrid, Alianza, 1986.