

## «Filosofía y poder»

### XV Congreso de Filósofos Jóvenes - Burgos 1978

En los días 26 al 29 de marzo de este año, tuvo lugar en Burgos el XV Congreso de Filósofos Jóvenes presidido por LUIS MARTIN SANTOS. Los temas referentes a "Filosofía y Poder" fueron expuestos ante más de trescientos asistentes. Debido a su gran número y a la organización hubo más preguntas y respuestas que auténtico diálogo. Un Congreso, esto vale para todos, no puede quedar reducido a una colección de conferencias sobre un tema monográfico. Si no existen equipos de discusión y trabajo con una programación previa queda todo reducido a mero espectáculo cultural. Esta ha sido la mayor deficiencia de este Congreso.

#### I

Aunque se hizo notar la ausencia de Foucault, expresamente invitado, dominó en general la reflexión antimarxista, destacando en este sentido la presencia de C. LEFORT y C. CASTORIADIS, desmitificadores del marxismo. Se reconoció que ambos, por sus planteamientos teórico-críticos y por su práctica científica, nada tienen que ver con los denostados NUEVOS FILÓSOFOS franceses. Sin embargo sus conferencias fueron incomprendidas por el desconocimiento del horizonte intelectual que les daba sentido. Por ello intentaremos exponer brevemente sus ideas esenciales, dada la relevancia que están adquiriendo estos filósofos, y en esta perspectiva resumiremos a continuación sus conferencias.

Tal vez el máximo punto de unión entre ambos pensadores a la vez que uno de sus rasgos más esenciales es la consideración primordial del componente *simbólico-imaginario* de lo social y de lo político. Para ellos el elemento fundamental a la hora de inten-

tar entender o definir la Sociedad, o bien una determinada estructura política como el Estado, no son las funciones o las leyes pues no sería más que expresión de tales leyes a las que se remite. Lo que la define esencialmente es el elemento simbólico-imaginario entendido como conjunto o núcleo significativo de representaciones que los hombres se hacen de sí mismos y de su entorno. Esta representación es *imaginaria* en cuanto posición instituyente o dadora de sentido y que, por lo tanto, no remite a ninguna otra instancia más que a sí misma; y es *simbólica* en el sentido de que los diversos elementos que componen lo social y lo político están, ante todo, revestidos del valor simbólico que se les atribuye y que les hace ser.

Según LEFORT y CASTORIADIS no se puede comprender nada de lo social y lo político remitiéndolo exclusivamente a su connotación o a las funciones económico-sociales que, sin duda, desempeñan. Denuncian la concepción marxista del Estado y del poder como caduca e inválida. Marx entiende el Estado exclusivamente como superestructura resultante de un determinado tipo de producción, como aparato represivo en manos de la clase dominante. Ciertamente el poder es eso; pero esta simplificación no explica el proceso de burocratización ocurrida después de la revolución rusa o china, donde surge una clase dominante que no es producto de, sino que instauro un régimen de economía capitalista. Los tipos de Estado no surgen de las relaciones de producción, sino que, por el contrario, éstas son modificadas por la clase dominante.

Si no se toma en consideración la inmensa carga simbólica de que está revestido el Estado, no se puede dar respuesta a la cuestión de la "servidumbre voluntaria" ya que es inimaginable la existencia o, al menos, la perduración de un poder que no contase con el consentimiento de sus súbditos, aunque éste no fue sino parcial e implícito o pasivo. Ningún poder puede existir por el mero efecto de las armas. Si existe y perdura es por el papel simbólico que desempeña.

Para LEFORT el rol simbólico del Estado es el de remitir o dar figura al principio fundador y ordenador de la sociedad. Este principio es radicalmente trascendente cuando se halla configurado por el ámbito de lo sagrado y es más próximo al ámbito de lo inmanente (sin dejar por ello de estar situado en la exterioridad respecto a lo social) cuando él mismo es la Ley, tal como ocurre en el Estado libertal democrático. En toda sociedad se ha dado siem-

pre un espacio externo a ella misma donde sitúa el origen y fundamento que le da sentido o identidad. Esto le induce a LEFORT a hablar de la división ontológica de lo social, de tal forma que es imposible alcanzar la sociedad transparente a sí misma, aquella en la que habría perfecta coincidencia o identificación entre el espacio de lo social y su fundamento.

CASTORIADIS, en cambio, no remite el fundamento a una instancia exterior a la sociedad, sino a la autoinstitución *explicita* de la misma. Toda sociedad se autoinstituye por sí misma, pues para CASTORIADIS no hay nada fuera del crear colectivo de los hombres. De lo que se trata es que ello devenga explícito, afirmado como tal en la conciencia colectiva de una sociedad.

La postura de CASTORIADIS es esencialmente revolucionaria ya que ningún valor o principio estaría dado de antemano, sino que todos ellos estarían constantemente puestos en juego y en cuestión. Sin embargo rompe radicalmente con el marxismo en el sentido de que la *posibilidad* de tal sociedad plenamente autónoma no tiene *ninguna necesidad*, no responde a ninguna ley histórica, económica o espiritual. La sociedad tiene radical y ontológicamente el carácter indeterminado de lo imaginario social.

Desde esta perspectiva iniciaron sus respectivas conferencias. C. CASTORIADIS comenzó criticando, en el sentido antedicho, la concepción marxista del poder.

La institución política es la que crea las nuevas clases dominantes. Desde su participación en el poder realiza la conciencia de clase, su unidad y el dominio económico que ejerce sobre toda la sociedad. El origen del poder se halla en un proceso psíquico del individuo. La condición de apertura al mundo de la individualidad es lo que permite que el mundo ejerza una violencia sobre ese núcleo, cuya consecuencia es la interiorización de la vida social por el individuo. El poder es instituido a través de este proceso. Esto implica por una parte el que no se puede contestar radicalmente el dominio que el individuo (o la sociedad) ha instituido sobre sí mismo, y como contrapartida el hecho de que el individuo o la sociedad conteste continuamente el dominio concreto que padece. La historia es ruptura y creación, una reproducción constante de instituciones de dominio.

CASTORIADIS dedujo dos conclusiones concretas: Una sociedad perfecta sería aquella que se niega y se destruye continuamente a sí misma para evitar la institucionalización permanente de un tipo de sociedad. Toda revolución es conservadora, porque, si produce

la ruptura y libera al hombre, lo vuelve a esclavizar al crear nuevas instituciones de dominio.

C. LEFORT inició su conferencia "La filosofía política en Francia" atacando vigorosamente el abandono de la reflexión política en manos de las ciencias sociales, como si hubiera dejado de ser un tema esencialmente filosófico. Denunció la ausencia de una filosofía política en nuestra época debido a la división que se ha establecido entre ciencias humanas y filosofía y al hecho de concebir la filosofía como suma de compartimentos estancos. La Universidad, convertida en escuela de habilitación técnica y especializada por exigencias pragmáticas, se ha cerrado al camino del conocimiento. Para los clásicos como Espinoza o Hegel la política no era un departamento de la filosofía sino la filosofía misma. El marxismo ha sido y es para LEFORT el principio y la causa de la esterilidad del interrogar político y, en definitiva, de la desaparición de la filosofía política. La razón es que el marxismo considera la política como mera ilusión aparente o proyección de la economía y olvida la reflexión directa sobre la función del Estado, del poder, etc. El marxismo ha completado la ciencia política de la burguesía al desdeñar la reflexión sobre el poder político.

Hizo especial hincapié en señalar la dimensión simbólico-imaginaria de lo social y lo político y utilizó esta hipótesis para analizar el mecanismo del sufragio en los sistemas democráticos modernos en cuanto destinado a impedir que el poder, al menos teóricamente, se aglutine en un reducto determinado, deviniendo despótico o esclerótico. Para LEFORT la función más importante de las elecciones es la de figurar o representar simbólicamente el *vacío de poder*, mostrar simbólicamente que el poder por derecho no pertenece a nadie, sino a la sociedad misma que, como tal, lo instituye imaginaria o creativamente. Se pone en juego periódicamente como si en cada elección se diera de algún modo el momento instituyente del poder como tal. Se presenta una especie de grado cero o vacío de poder a partir del cual éste se recrea de continuo, sin poder llegar nunca a cerrarse del todo. Es el mito o símbolo de la creación del poder por la sociedad como algo distinto de ella, estableciéndose así una distancia constante entre sociedad y poder, de tal modo que éste no puede identificarse con aquélla y sojuzgarla.

LEFORT, desde luego, no vaciló en precisar que al definir de tal modo el sistema liberal-democrático se estaba refiriendo a lo que es teóricamente la democracia más que a lo que de hecho es en los

regímenes democráticos donde el vacío de poder es un símbolo instituyente mítico, ya que tal vacío de poder en su expresión efectiva es una ficción simbólica, no real. Su conferencia sobre la democracia fue una reafirmación de su tesis: La representación simbólica de cada sociedad no es sólo un orden autónomo en la realidad social sino la instancia generadora por excelencia de los comportamientos y las estructuras colectivas.

Próximo a esta línea se desarrolló el pensamiento de XAVIER RUIZ PORTELLA, equivocadamente considerado como epígono de los NUEVOS FILOSOFOS. Su formación ideológica estuvo vinculada al grupo que formaron C. LEFORT, C. CASTORIADIS y M. RICHIR, continuando como colaborador de este último en la Universidad Libre de Bruselas cuando se separó de aquéllos.

RUIZ PORTELLA habló de "*La fundación imaginaria del Estado a la luz del poder socialista*" intentando descubrir la lógica de la respuesta excluyente de aquellos marxistas que consideran que el poder despótico no tiene nada que ver con las teorías marxistas.

Si el poder despótico comunista no tiene nada que ver con la teoría marxista, la causa del despotismo sería el interés de la clase burocrática que se recubre con la coartada de la ideología socialista. El fenómeno sería una variante del poder autárquico en general.

Para RUIZ PORTELLA lo que diferencia al príncipe déspota del totalitario es que el primero utiliza la *represión* sobre sus enemigos reales, mientras que el príncipe o poder totalitario se caracteriza por el *terror* que se ejerce sobre todo el conjunto social y por la *insoportabilidad de la indiferencia* de los ciudadanos para con el régimen. Las personas sobre las que se abate el terror no son los enemigos reales sino los imaginarios, por eso todo el conjunto social está sometido al terror de la posible represión arbitraria, que puede recaer sobre cualquiera. El motivo es el siguiente: La ideología marxista señala que desaparecerá el Estado, identificándose éste con la sociedad. La praxis desmiente la idea, pero ésta se mantiene a todo trance, y sucede como si, ante la imposibilidad de realizar en lo real los fines de la teoría, éstos se realizaran en el espacio de lo imaginario o fantasmagórico. Para ello debe recurrir a otro proceso imaginario pero que tenga incidencia y consistencia real. El problema no es el de la persistencia de la ideología como tal, sino el comprender la naturaleza y las razones de este otro proceso al que ella debe recurrir. Como la ideología no se puede alimentar de sus propios enunciados, tiene que recurrir a

algo ajeno a sí misma. Sólo se justifica frente al enemigo. Por eso necesita crear enemigos imaginarios en su interior para fines simbólicos. No persigue enemigos reales del sistema, sino enemigos imaginarios. De ahí que terror e ideología vayan siempre a la par. Donde el terror se reduce la ideología se debilita. En los países del Este en los tiempos del terror la ideología era el elemento primario y fundamento del poder, pero hoy la ideología está en trance de convertirse en una palabra vacía, sin impacto. En ellas el terror ha desaparecido.

En los regímenes totalitarios la creación de enemigos imaginarios es lo que permite al poder reafirmarse. Los enemigos son creados para ser aniquilados. Encarnan simbólicamente la figura de la alteridad radical, de tumores o virus del cuerpo social que es necesario extirpar. La ideología se automantiene describiendo a la sociedad como acosada por los enemigos, como ciudad sitiada e incluso se describe al enemigo no sólo como dentro ya de la ciudad sino incluso como posiblemente dentro de uno mismo. Así gobernantes y gobernados se aglutinan en el miedo y en el terror. Bajo la creación simbólica imaginaria del enemigo y su represión real el poder y la ideología se perpetúan confirmados en el ámbito del terror, más allá del despotismo represivo, pues al menos éste, por carecer de ideología, no busca enemigos imaginarios sino únicamente reales para su represión.

RUIZ PORTELLA concluye en la línea de LEFORT, en el cual se inspira, que no puede identificarse poder-Estado y Sociedad pues su resultado es el totalitarismo descrito. La sociedad exige un espacio distinto del suyo en el que necesita fundamentarse el poder. La oposición entre la sociedad y aquello que hace que se instituya es una dualidad que remite a la trascendencia de la misma sociedad. Al igual que LEFORT, indicó la necesidad de salir en la reflexión política de la pura dimensión social y alcanzar la metafísica. Si los hombres tienen necesidad de recurrir o referirse a un espacio exterior para fundar o instituirse como sociedad es que en ellos mismos no existe plenitud autoinstituyente sino finitud. El que las formas exteriores tomen la representación concreta de Ley, Religión, etc., puede ser una falacia, pero lo que no es una falacia o antropomorfismo es el espacio trascendente u ontológico como tal.

Estas fueron las aportaciones más originales y renovadoras del Congreso, a mi modo de ver, y, sin duda, las que suscitaron más controversia, pero que desgraciadamente fueron malentendidas o malinterpretadas.

## II

Dentro de la filosofía no marxista sobre el poder podemos destacar por parte española las aportaciones del COLEGIO DE BARCELONA y la U.N.E.D. DE MADRID.

EUGENIO TRIAS y XAVIER RUBERT DE VENTOS hablaron de lo ontológico y lo cotidiano en una filosofía asistemática o ensayo sugerente y de tonos cálidos, alcanzando momentos de reflexión meditativa y vuelta a la interioridad. TRIAS habló sobre *La acción y pasión en relación con el poder* entrelazando los tres grandes temas o enigmas de la filosofía: Amor, muerte y poder. Para Hegel el señor es señor porque ha arriesgado su vida, la ha puesto a prueba en la batalla. Así se funda el dominio del amo sobre el esclavo. La muerte es, pues, lo que instituye al señor como señor, lo que hace verdaderamente un amo. La constitución del yo se realiza en la agresión y la lucha. El morir a sí mismo y el haber dado muerte a otros es el origen del poder. La muerte es por lo tanto el único señor, el señor mismo, que funda el señorío y la servidumbre.

Sin embargo en el *Cantar de los Cantares* se dice: "El amor es más fuerte que la muerte". ¿Cuál es el verdadero señor? ¿El amor o la muerte? La relación del amor y la muerte, dijo TRIAS, es una constancia en la novela, en la poesía, en la música, pero no en la filosofía. En la filosofía, salvo en el joven Hegel, no hay sensibilidad para estos temas. El mismo Hegel maduro, cuando construye su sistema se burla del amor como un fenómeno no relevante dentro de la gran tonalidad histórica. Espinoza habla del enamorado como un demente que por su fijación en lo amado no puede fijarse en la multiplicidad de las cosas del mundo. Ortega y Gasset también desprecia el amor al definirlo como una enfermedad de la atención que impide al enamorado llegar al conocimiento de su objeto. En suma, el amor ha sido y es una pasión filosóficamente infravalorada. TRIAS intenta rehabilitarlo en su dimensión filosófica.

La pasión, como el amor, no es algo meramente contrapuesto a la acción, no puede ser reducido a mero sufrir o padecer. La pasión tiene entidad por sí misma tal como lo revela el lenguaje de las expresiones "tengo pasión por la música", etc. La pasión vehemente es una sustantividad.

Reflexionando sobre *Tristán e Isolda* se descubre la dialéctica y unidad de amor-pasión y muerte. La huída del mundo descubre la razón de amor. Tristán e Isolda aman el amor; el objeto de la pa-

sión es la pasión misma. El amor está unido a la muerte y por eso es a la vez felicidad y sufrimiento, es decir, pasión. Tristán e Isolda sufren de felicidad y gozan de desdicha. Esta es la vida de su amor: Pasión sustantiva, que no quieren satisfacer ni calmar.

En la misma línea de pensamiento RUBERT DE VENTOS intentó esbozar una *Crítica de la pasión pura* hablando de *El reaccionario y el enamorado como filósofos críticos*. Pretendió revalorizar al reaccionario frente al revolucionario y al enamorado frente al deseante, ávido de poder, presentándolos como posturas diferenciales. De Ventós no pretendió hablar desde un sistema, ni desde la Naturaleza, ni desde un yo fichteano sino desde sí mismo, desde su yo frágil y vulnerable que cuenta en primera persona lo que a él le pasa. Su charla adquirió el cálido tono de la biografía espiritual o meditación en voz alta que invita a la interioridad, frágil pero auténtica. Su actitud fue la del más puro Séneca, Marco Aurelio o S. Agustín; un chorro de agua fresca donde las críticas al Estado y al poder aburrían cada vez más.

La reflexión de su intimidad endeble es que todos somos indígenas de nuestra propia cultura. "Tengo la impresión de que mi inconsciente me habla igual que el exterior: estov sintonizado, no me pertenezco sino que pertenezco a mi ambiente".

Una filosofía crítica es la que provoca una fractura entre los mensajes del entorno y el subconsciente. A eso se le llama pecado, marginalidad, disidencia. ¿Quiénes son los pecadores que en vez de vivir sintonizados tienden a irritarse? Los disidentes del entorno, los hombres lúcidos, no son los revolucionarios progresistas sino los melancólicos enamorados. Platón es lúcido porque es reaccionario. Otro reaccionario es Rousseau, el único ilustrado que no es cínico sino ingenuo, "naïf"; el único que se toma lo de la igualdad y fraternidad al pie de la letra. Lo mismo ocurre con Kant. Todos ellos son lúcidos porque se sienten incómodos en su época, y son reaccionarios porque no se enamoran de sus ideales sino que idealizan sus experiencias. La incomodidad les hace críticos.

Pero el tema de su reflexión es el del amor contra el deseo. El deseo, que caracteriza al revolucionario, es la afirmación de la individualidad frente a los límites tales como el Estado. Para Deleuze no hay más que deseo y sociedad; para Foucault la burguesía no se dedicó a reprimir el deseo sino a consolidarlo. En Sade el deseo es reivindicado como la radiografía del poder. Adorno ha estudiado cómo Sade era coherente con su época. Si se decía que el conocimiento era neutral ¿por qué no iba a serlo el deseo? El

deseo no deja de ser dependiente de la filosofía de la Naturaleza. Todo argumento de la época se reducía a estar de acuerdo con la Naturaleza. Para DE VENTOS el deseo, aunque sea salvaje, está sintonizado con la Naturaleza. En cambio el amor es concebido como la cosa en sí del deseo, como el noúmeno del mismo. El idealismo tiene que luchar por el amor no reductible al deseo. Mientras que el deseo nos “entraña” el amor nos “extraña”. El deseo nos “sutura” al entorno, pero el amor nos “ruptura” del mismo.

Hegel indica que el deseo y el conocimiento se parecen mucho. La actitud cognoscitiva, así como la deseante, es extractiva, pretende asimilar el objeto, no contemplarlo. Cuando habla de la astucia de la Razón dice que el deseo, que parece nuestro, nos engaña, nos asimila engañosamente al sistema, a la Naturaleza, al entorno. Aunque creamos sustraernos de la Naturaleza con el deseo, ésta nos está utilizando en su favor, nos integra. El deseo, alma del revolucionario, es, paradójicamente, la asimilación para la entropía, para la sintonía con el entorno. El revolucionario, paradójicamente, es conservador.

Esto lo decían ya los clásicos. En el diálogo platónico del Euidemo, éste dice que el deseo es función del mantenimiento del orden cósmico; Aristófanes añade que también lo es del orden biológico. Pausiades a su vez, indica que es la vaselina de la penetración pedagógica. Sócrates añade además que es el viático y método de las ideas, dejando de ser para convertirse en conocimiento.

Concluyó DE VENTOS reflexionando sobre el amor siguiendo el mito de Eros y Agape relatado por Apuleyo. Psique viola el orden cósmico *robando* el amor (Eros) a la diosa del deseo (Afrodita). Pero cuando ha *conquistado* ya su amor vende su heroísmo y volviendo al deseo (ante Afrodita) muere su amor (Eros).

La conclusión de RUBERT DE VENTOS es que sólo el reaccionario, que ha invertido sus afectos en el pasado, o el enamorado son los únicos lúcidos y críticos que ven el mundo como contingente. De ahí su invitación a separarnos como ellos del entorno y volvernos a la intimidad frágil. Sólo desde ahí, mirando al pasado o enamorándonos, se puede hacer filosofía crítica.

## III

El grupo de la U.N.E.D. presentó un seminario, en realidad cuatro breves ponencias monográficas presentadas como *Discurso ético y antropológico sobre el poder*. También destacaron sobre el todo la primacía de la peculiaridad individual, pero con una reflexión menos mística, en algunos más frívola, en otros más científica.

FERNANDO SABATER expuso algunos aspectos de su trabajo más amplio *Panfleto contra el todo*. Describió el proceso histórico de interiorización del todo cuyo caso más relevante es Rousseau, que hace del individuo un todo constituido por lo genérico y no lo peculiar (¡Pobre Rousseau! ¿El verdadero es el de Rubert de Ventós o el de Sabater?), y *La ideología alemana* de Marx, que identifica al todo con los intereses de la clase dominante. Cada movimiento revolucionario no hace más que subrayar el proceso de interiorización del todo. Las falacias de la justicia, igualdad, bien común, etc., no hacen más que reforzar este proceso: nadie se rebela contra el *despotismo* sino contra la *debilidad* del todo.

Otro aspecto de su ensayo es la distinción que es necesario establecer entre *dominio*, exteriorización de la propia fuerza o virtud del individuo y el *poder* que, como definía Covarrubias en el siglo XVI, es delegación de las facultades propias o del propio dominio para que otro lo administre. Desear que desaparezca el dominio, la fuerza personal, no es sólo un sueño sino que fortalece el poder pues el propio dominio no desaparece, se delega, pasando el poder del individuo a ser poder de la institución. El jefe va no será el mejor, el que posee más poder-dominio personal sino el que ocupa el hueco de mando, será el reflejo necesario de la abstracción que es el todo.

La revolución contra el todo es inimaginable. La revolución, término tomado de prestado a la astronomía, significa realmente repetición, reinstauración del dominio del todo. Cada nueva revolución crea u organiza totalidades más totales y absolutas. Son revoluciones contra la debilidad del todo. Cada revolución libera de un poder para crear otro que refuerce el dominio de la totalidad. Es, pues, necesario rechazar toda revolución social contra el todo ya que favorece la realidad agobiante y gregaria de la totalidad, favorecer la lucha personal y cultural contra el dominio del todo y potenciar el poder de la persona, de los grupos, de la peculiaridad.

TOMAS POLLAN insistió en las mismas ideas, pero desde una perspectiva antropológica, tan sugerente como discutible, al menos en parte.

En las sociedades recolectoras no existe ninguna sociedad constituyente con carta fundacional mítica. En estas sociedades no existen individuos que reflejen el todo, sino individuos que reflejan estilos propios y manejan las reglas según las circunstancias y contenidos. Esto rompería la idea de una sociedad primitiva supeeditada al todo. Tales sociedades son acéfalas, con fenómenos de flujo y reflujo, de concentración y dispersión de grupos. Son sociedades que, por circunstancias geográficas y económicas no están definidas territorialmente. Todas estas ideas, al menos tal como fueron expresadas en su conferencia y yo las pude entender, son, evidentemente, más que discutibles y pueden considerarse gratuitas si no van avaladas por un serio trabajo de campo. Las ideas que expuso a continuación son más generalmente admitidas y avaladas.

Hay liderazgos personales basados en el dominio de las técnicas vigentes por las necesidades del grupo. El jefe es el mejor guerrero o cazador, primacía que se determina entre los dominantes mediante la lucha, sea real o simbólico-ritual de cantos, danzas, etc.

El origen del Estado en estas sociedades es una consecuencia de la circunscripción territorial, consecuencia del aumento de población que favorece expediciones de conquista y sometimiento de otras tribus. Este fenómeno no ocurrió en el Amazonas por no existir espacios circunscritos, pero sí en el territorio sito entre los Andes y el Pacífico. El Estado no nace del interior del grupo, sino de las presiones exteriores. No nace, tal como sostiene el marxismo, del hecho de que una clase tenga tiempo libre y pueda crear un ejército dominador y explotador de la producción. El Estado no es un fenómeno secundario o superestructural sino un elemento instituyente primario. Los plus de producción no son los que instituyen al Estado. Este sólo se instituye por una fuerza exterior, frente al enemigo, y el plus de producción es más bien una consecuencia de la institución del Estado o del dominio de un grupo frente a otro grupo exterior. Openheimer tenía razón cuando dijo en 1914: "Cuando el primer conquistador perdonó la vida al vencido para explotarle permanentemente surgió el Estado" y, consecuentemente, los plus de producción y las clases sociales.

JOSE ANTONIO UGALDE continuó la reflexión antropológica con una orientación filosófica más que social.

En las sociedades primitivas los personajes están confundidos con su clan. Las personas o entidades personadas se superponen a los clanes mediante la máscara o la ceremonia y están aseguradas o perviven en el clan por la perpetuidad de los nombres. En la aparición de la conciencia yoica influyen sobre todo la creación del Derecho Romano, la moral estoica y, sobre todo, el cristianismo que destruyen la máscara y dan conciencia de la propia personalidad. La aparición del Estado moderno, con la interiorización del todo, será visto por UGALDE como una necesidad de la misma conciencia yoica. Insistiendo en las ideas de SABATER indicó que la dominación es la sustitución de unos Estados por otros que imponen obligatoriamente la totalidad abstracta, convirtiéndose la conciencia yoica en un reflejo del Estado.

La alternativa de una conciencia auténticamente yoica frente a una conciencia constituida como reflejo del Estado o del todo está y tiene su oportunidad precisamente en la sustitución de unas totalidades por otras, momento en el que se aprecian fisuras desde las cuales la conciencia puede volver a ser auténticamente yoica y capaz de crítica frente a la sustitución de totalidades. Pero en la totalidad ya constituida se produce la anulación yoica al hacer hablar al yo como portavoz del Estado, de la totalidad.

JAVIER SADABA por su parte realizó el discurso ético sobre el poder desde la filosofía del lenguaje, con la presencia de Wittgenstein como transfondo. Para SADABA hablar del poder sin referencia a su rango es hablar sin sentido. La palabra poder está cargada de emotividad connotando desde el insulto hasta la máxima aspiración. Dominio y poder tienen aspectos comunes de pertenencia a la misma familia lingüística. No se refieren a la capacidad de *persuadir A a B* sino a la capacidad de *imponer*. Dominio e influencia, en cambio, no coinciden. Esta última no impone, persuade. Esta es la dimensión de la ética: el dominio no violento, sino persuasivo.

En la autoridad se establece no una relación externa, violenta, sino interna, basada en la ética, en las reglas de lo correcto e incorrecto. La autoridad es función de lo establecido por las reglas. Pero éstas, no son inexorables porque son históricas, y, por lo tanto, abiertas.

La autoridad misma es una regla. Puedo ir rechazando una a una todas las autoridades que no me gustan, pero no la regla, la autoridad.

Pero el último Wittgenstein señala que el valor de la ética no

es poder ni contrapoder, sino impotencia. Como valoración intersubjetiva, la ética, con su base endeble, representa la legitimidad, uno de los elementos más eficaces del Estado. La autoridad se legitima por las reglas, y, a su vez, el sometido sólo puede atacar a la autoridad cuando conoce las reglas. La ética es, pues, el fundamento de la autoridad y de la protesta contra la autoridad. Es un conjunto de nociones constitutivas, dadas como supuestos de una manera quasi natural.

Estas breves ponencias pudieron haber sido un punto de partida excelente para un semanario, como pretendió ser, para iniciar en torno a ellas un grupo de trabajo. Pero no pudo ser. Al menos no fue. El pretendido seminario se convirtió en preguntas y respuestas. En general las preguntas fueron desordenadas y algunas procedían de los "Cerros de Ubeda". Sólo alguna conectó con el planteamiento de este seminario: ¿Es posible prescindir de la totalidad? A las preguntas que procedían del anarquismo SABATER contestó con su agudeza irónica proverbial: La idolatría de la parte es un todo. A las que procedían del marxismo, dijo: No hay que negar las realidades sino revelar cómo actúan. Esto es lo que hemos pretendido hacer.

Otro equipo, vinculado a la Editorial LA PIQUETA (Fernando Alvarez Uría, García Santesmases, etc.) presentó otro seminario sobre *Los espacios de poder* con el trasfondo de las figuras de Michel Foucault y Robert Castell en sus estudios metodológicos sobre la microfísica del poder, siguiendo la línea de proporcionar materiales que puedan contribuir a la demolición del orden burgués. Presentaron en el seminario sendos análisis sobre los espacios de poder psiquiátrico, escolar y del ejército respectivamente. El grupo tiene también en estudio el análisis del espacio de poder de la asistencia social y de la cárcel.

El seminario fue una simple presentación en público del grupo pues sus trabajos, como ellos mismos dijeron, no estaban terminados. Esperaban recibir ideas y sugerencias de los oyentes pero no recibieron más que la de aquél que les preguntó: "¿Por qué llamáis espacios de poder a lo que siempre se ha llamado estructuras de poder o aparato ideológico de represión?". En fin, uno que no había leído a Foucault. Los oyentes, a su vez, se sintieron defraudados por la presentación precipitada, desordenada e incompleta. Pero no fue en vano. Hicieron presentes a Foucault y Castell, aire renovador para la filosofía crítica española algo cansada ya de Althusser.

## IV

El grupo marxista del Congreso estuvo representado por GEORGE LABICA, prestigioso teórico de P.C.F., JOSE MARIA LASO y GABRIEL ALBIAC, con excelentes conferencias pero que no consiguieron equilibrar la balanza frente a los desmitificadores del marxismo, de los promotores de la abolición del poder y los modernos juglares, cantores del yo y la peculiaridad, desengañados del todo y sus revoluciones, objeto de sus denuestos. Los marxistas hablaron del marxismo, no del que es, siempre adulterado, sino del auténtico, del que está por hacer.

LABICA, hablando sobre *Marxismo y poder*, señaló que el hilo conductor del problema del poder en el marxismo es la democracia. El modelo histórico para Marx fue el francés. Pero no bastaba la igualdad jurídica, era necesario conseguir una igualdad real. Los ideales de Marx fueron llevar a sus últimas consecuencias los ideales de la revolución francesa. Para Marx la Comuna fue una república que abolía no sólo la monarquía sino que abolía, destruía el dominio de las clases en sí mismas. Planteaba la sustitución del Parlamento, instrumento de lucha y dominio de clases, por la autonomía local y la representación comunal, en definitiva, por los soviets, por el gobierno de las masas por ellas mismas. La dictadura del proletariado como dictadura del Partido no corresponde a la práctica política de la experiencia francesa de la Comuna. Para Lenin la dictadura y la violencia es algo inevitable durante la época revolucionaria, pero cuando ha terminado la revolución dice que el poder es una manifestación creativa del pueblo. El poder se fundamenta en la masa del pueblo, no en las bayonetas.

Concluyó LABICA diciendo que el marxismo de hoy no puede fundarse en la categoría de privilegio de una nueva clase sino en la igualdad real y la libertad que inspiraron a Marx.

JOSE MARIA LASO dio una lección de historia de la filosofía hablando detallada y generosamente sobre la evolución del concepto y del sujeto del poder en Gramsci, presencia que no puede faltar si está presente LASO. El Gramsci del *Ordine Nuovo*, de los consejos obreros, del autogobierno de las masas polemiza con Bordiga, defensor de los órganos tradicionales del Estado. Sindicato v Partido. Este concibe al hombre, con categorías burguesas, como un ciudadano, mientras que Gramsci lo concibe fundamentalmente como un productor en el sentido más amplio de la palabra. Pero Gramsci, como defensa frente al fascismo galopante y ante el fracaso

so de la revolución de los Consejos obreros, evoluciona en su pensamiento y en los *Cuaderni dall'Carcere* formula ideológicamente la preeminencia del Partido como fuerza propulsora del cambio. Habla del Partido como del nuevo príncipe. El Partido es concebido como bloque dominante que conjunta el poder o la fuerza con la hegemonía cultural. Pasa a primer plano el concepto de hegemonía que anula al Estado o, al menos, su función represiva, llegando a la idea de sociedad autorregulada.

LASO sostiene que Gramsci en la época consejística no olvida ni menosprecia el Partido y el Sindicato. Sencillamente los considera insuficientes. También sostiene que en los escritos de la cárcel la preeminencia del Partido no anula los Consejos sino que los sigue manteniendo en un contexto más amplio. Hubiera sido de desear que mostrase expresamente los textos de los escritos de la cárcel en que se siguen manteniendo las tesis consejistas.

ALBIAC por su parte se dedicó a demoler despiadadamente a los modernos inquisidores, los NUEVOS FILÓSOFOS franceses, cuya presencia no podía faltar en el Congreso. Lo hizo en cuanto filósofo y en cuanto leninista. Son para ALBIAC los hijos cansados de la revolución y los cantores de la decepción que nos advierten del nuevo príncipe que es el Comunismo. Leví es un ángel cansado, como él mismo dice, engañado en perseguir los sueños que guían a los rebaños estúpidos. Insistió en que no fueron ellos los que hicieron el mayo del 68, lo hicieron los nueve millones de obreros. Les acusó con Deleuze de ser deshonestos al declararse como no antimarxistas, y de burgueses que ven en Giscard la única posibilidad de salida de la barbarie.

La tesis central de los Nuevos Filósofos es que el stalinismo es el socialismo encarnado en lo real, que el Gulag no es un accidente sino la cristalización histórica del marxismo. Son absolutamente simplificadores, reduccionistas; para ellos el socialismo consiste únicamente en creer en la necesidad de la Historia. Acusan a los marxistas de ser los últimos creyentes de la religión del sentido de la Historia. Para ellos el socialismo es en el fondo un calvinismo sin Dios. ALBIAC reconoce todas estas acusaciones achacándolas al darwinismo de la II Internacional de Berstein y Kautsky, desconocedores de Hegel. Frente a ellos reivindicó al auténtico Lenin para quien la historia no es una evolución determinista.

Leví, Glucksman y sus adláteres, como dicen Deleuze, Foucault, Cioran y el propio ALBIAC, luchan contra un marxismo ima-

ginario, contra algo que existió históricamente pero que no era marxismo o, al menos, era un marxismo en el que ya nadie cree.

La acusación propia y original de ALBIAC fue la de mostrar cómo los Nuevos Filósofos utilizan el mismo sistema de análisis formal que Stalin, a quien ellos identifican con el marxismo. Tanto Stalin como ellos describen una teleología basada en las grandes causas: la Razón, la Historia, etc. La única diferencia estriba en que para Stalin la teleología era positiva mientras que para ellos es negativa. El progreso existe, pero conduce inexorablemente, como una máquina, a la catástrofe y a la barbarie, hacia lo uniforme de la medianía.

ALBIAC indicó con humor sarcástico que sí merece la pena leerlos. Al menos para saber que ni Hitler murió en Berlín ni Stalin en Moscú. Con la misma ironía dijo con Deleuze que ya no son necesarios grandes ideólogos sino tan sólo pequeñas estrellas que den buena imagen. Terminó con una lograda frase de Lacan: "Nada hay tan estúpido como la sonrisa del ángel de las catedrales. Sólo hay que ponerlo en el suelo para que deje de sonreír".

ALBIAC contó con el fervoroso aplauso de los suyos, agradecidos de que al menos alguien pusiera las cosas en su sitio. Pero alguien le espetó las siguientes preguntas que no esperaban respuesta: El auténtico Marx está por hacer, el auténtico Lenin también está por hacer, pero 66 millones de víctimas no son negociables. JOSE MARIA LASO terció en la cuestión: "Hablamos desde dos galaxias diferentes". Esta podría haber sido la conclusión del Congreso.

## V

Todos ellos hablaron más o menos filosóficamente sobre el poder; únicamente ROMAN REYES, de la Universidad Complutense, habló del tema específico del Congreso: (La relación entre) filosofía y poder, no filosofía del poder. Su tema fue *Filosofía y poder o la negación de la cultura*.

Si el poder está en crisis tendrá que estarlo también la filosofía. Sin embargo el reduccionismo no es total pues la filosofía cuenta con mecanismos más o menos estables de los que el poder carece, pues la filosofía es una necesidad primaria del hombre, mientras que el poder es un añadido cultural, aunque necesario.

La filosofía, como estructuración de la realidad, es un proceso constitutivo que acentúa eso que llamamos contenido, esencia o significado. El poder, en cambio, actúa a nivel de comportamien-

tos. No existe el poder si previamente no existe un espacio sobre el que se ejerza. Es precisamente el reconocimiento por parte de los componentes de ese espacio donde el poder cobra sentido. Pero la filosofía existe, no obstante, allí donde cada hombre se pregunte por la génesis y sentido de la vida y del mundo.

Pero la realidad prefiere el poder a la filosofía. Sin embargo el poder es revolucionario sólo en la medida en que el pensamiento que lo sustente lo sea. Si el poder se legitima porque pretende, se supone, lo mejor, lo más justo, lo más humano, ¿quién establece esa escala de valores sino la ética? El fundamento del ser poderoso es el reconocimiento.

Remitiendo en sus reflexiones sobre el poder a TRIAS, ROMAN REYES dedica su especulación a la filosofía que es comunicación entre hombres. ¿Pero qué es la comunicación? ROMAN REYES respondió con pensamientos de Hegel y Husserl, Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty; y, por supuesto, de Buber y Levinas. Se expresó como un oráculo en diez frases que zanján el problema: 1.—La vida, como subsuelo de mi mundo, es un sustrato físico-cultural que se nos escapa: cúmulo de experiencias concatenadas en la historia o sucesión causal de fenómenos. 2.—Yo creo el ámbito de mi mundo y lo mantengo con mi presencia. Yo soy la providencia de mi entorno. 3.—Mi mundo deja de ser con la muerte. 4.—Es en mi mundo donde tengo acceso a los otros; o, mejor, en la interferencia de sus mundos con el mío. 5.—Tengo al menos la certeza de que no estoy totalmente solo en este mundo. Tal vez sea éste el contenido de la comunicación. 6.—Es la soledad lo que tememos y es la negación de ella lo que buscamos en la comunicación. 7.—Puede existir un hombre aislado, sin que ello signifique que esté solo. Un hombre solo es “algo más o algo menos que hombre”. 8.—“Tomar conciencia de” es un acto trascendental. Un acto trascendental no es autoafirmación, porque nada tiene de autonegación. 9.—“Tomar conciencia de” es el acto que me abre al otro. Es la afirmación de la posibilidad lo que me pone en camino, el móvil que me acercará al otro. 10.—¿Qué se yo del otro? Todo o nada —nos responde Buber—: Yo no abordo al otro por parcelas. Puedo decir tú cuando el otro está totalmente presente.

Después de esto, ¿qué nos queda? Sólo el reconocimiento de la barrera insalvable entre el decir y el ser, porque el ser nunca termina de pronunciarse. En momentos de crisis como éste es oportuno recurrir a Nietzsche y manifestar nuestra desilusión y nues-

tra esperanza. ¿Para qué otra cosa nos pueden servir nuestras Universidades si no son ya sepulcro y monumentos de la cultura?

Estas diez tesis sobre la comunicación pudieron ser el hilo conductor de la comunicación entre la galaxia del todo y la galaxia del individuo. Pero el Oráculo no explica sino con otro oráculo: Existe una barrera insalvable entre el decir y el ser.

ISIDORO REGUERA, con el trasfondo de Wittgenstein, al hablar de *El poder de cualquier lenguaje* invitó al silencio. "Si no se puede hablar, lo mejor es callarse". El silencio, broche de oro del *Tractatus*, consecuencia inevitable de un riguroso análisis lógico del lenguaje, es reinterpretado por REGUERA en sentido creador: La descripción del mundo es imposible porque, para hablar de él, habría que verlo cuando menos desde sus fronteras, desde la mística o el silencio. Sin embargo REGUERA no habló de este silencio sino del silencio hablado o de la disolución del lenguaje absolutamente posible.

La disolución del lenguaje en su absoluta posibilidad descriptiva (en eso como praxis consiste el silencio) patentiza cómo el lenguaje *puede*, en realidad, describir o, lo que es lo mismo, construir el mundo que quiera al pretender describir "científicamente" el que hay. El poder fundamental del hombre es el poder racionalizador, pero la culpa original del hombre es que hablar es perder *inevitablemente* lo real, describir algo es, fatalmente, construirlo, crearlo. El mundo es *mi* mundo, *nuestro* mundo, no el mundo real. Cualquier ideología no es análisis científico de nada, ninguna es verdadera. Todas valen lo mismo, es decir, nada.

La filosofía es un silencio hablado, actividad crítica y creadora del lenguaje y, en el fondo, ironía socrática. En ella el lenguaje se autocensura hablando, se disuelve, abre vacíos ante sí, silencios o silencio. La filosofía es un hablar en busca de silencio o huida de la racionalidad, del lenguaje. Es autofagia lingüística o pretensión mística. Todo eso y nada más que eso.

\* \* \*

De todo esto se habló y se escuchó en el Congreso de Burgos. Interesante, sugerente, deslavazado, sin soluciones. Concluyó como tenía que concluir: en silencio. Quizá por lo que dijo Sabater: "A los Congresos no se debe ir a recibir ideas sino a que te quiten alguna".

---

El próximo año la reflexión o el show cultural continuará dedicado al lenguaje y lo estético. El tema del XVI Congreso de Filósofos Jóvenes (Sevilla, 15 de abril) será precisamente "Imagen, símbolo, realidad". Su presidente y vicepresidente serán respectivamente CELIA AMOROS y FERNANDO QUESADA.

JUAN M. ALMARZA-MEÑICA