

La dialéctica de la razón

La relación entre conocimiento científico y comportamiento social ha sido uno de los puntos centrales de investigación y crítica por parte de la *Escuela de Frankfurt*; los diferentes y muy complejos aspectos de esta relación han sido tematizados por los principales representantes de esta escuela (*T. W. Adorno, Jürgen Habermas, Max Horkheimer y Herbert Marcuse*) con especial atención a sus implicaciones en nuestra época. El punto de partida de las reflexiones lo constituye, en primer lugar, el manifiesto desequilibrio entre las posibilidades existentes de la Humanidad para organizar una convivencia razonable y la triste realidad del «nuevo barbarismo», que se manifiesta en la Segunda Guerra Mundial, en los conflictos bélicos menores desde entonces y en la carrera armamentista. En segundo lugar, cabe señalar que tal desequilibrio pone al descubierto su verdadera dimensión cuando se efectúa una comparación entre las conquistas en el campo tecnológico-científico, por una parte, y la evidente incapacidad del Hombre de producir un desarrollo correspondiente en el campo socio-político, por otra. Es aquí donde se plantea la cuestión si el conocimiento científico en todos los campos —subsumido bajo el concepto de *Razón*— no ha sido también responsable por tal desarrollo, es decir, la cuestión si la *Razón* misma no conlleva también elementos irracionales. Si así fuese, sería de capital importancia un análisis de la ambivalencia o dicotomía de la *Razón*: la dialéctica de la *Razón* consistiría en mostrar esas dos fases de la misma y sus repercusiones sobre la vida social.

Ahora bien, a este respecto se pueden distinguir dos períodos en la historia de la Escuela de Frankfurt. Los escritos del período 1930-1945 reflejan una tendencia optimista en relación con las perspectivas de una revolución social, que posibilitaría la construcción de una sociedad emancipada: la aplicación extensa de los conocimientos científicos de todo orden daría como resultado un orden social razonable y humanis-

ta. *Horkheimer* escribió mucho más tarde que, durante la primera mitad del siglo, un alzamiento proletario en los países industrializados afectados por la crisis económica era «una esperanza plausible» y que en los años 1930-1940 no fue «vana especulación» el intentar evitar el nacional-socialismo por parte de la acción conjunta de obreros e intelectuales¹. Después de la Segunda Guerra Mundial la situación cambió radicalmente. El controlamiento de las crisis económicas, la introducción del consumo de masas así como la tendencia hacia la integración de todos los estratos sociales y de los individuos en el *mundo administrado* (Adorno) —tendencia que aparece igualmente en los países socialistas— hicieron improbable una revolución social y provocaron la pérdida del sujeto revolucionario. La crítica de la *sociedad unidimensional* (Marcuse) que a partir de entonces se realizó de forma muy diversa por la Escuela de Frankfurt, denota un tenor pesimista generalizado, que tiene en cuenta la alteración en las perspectivas de emancipación. No en vano Horkheimer apuntó que el pesimismo —«elemento implícito de todo pensamiento genuinamente materialista»²— tuvo parte en la configuración de la doctrina frankfurtiana a través de la filosofía de *Schopenhauer*.

La estructura dialéctica de la Ilustración

El concepto de Razón e Ilustración es usado en acepciones dialécticamente emparentadas entre sí. Por un lado, el concepto denomina el proceso de la eliminación del animismo, con el propósito de quitar a los hombres su temor «natural» y de substituir sus ilusiones y mitos por conocimientos. «El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo»³.

Por otro lado, Ilustración significa la forma histórica que ha adoptado la Razón en nuestros días, primordialmente el desarrollo de la Razón en la sociedad burguesa. Ahora bien, la fundamentación teórica de la sociedad burguesa se remitía a los dictados de la Razón en lo referente al dominio de la Naturaleza y a la organización racional de la sociedad, pero desde el comienzo de la era burguesa aquella fundamentación tendió a reducirse a un aspecto solo de la Razón, a la racionalidad de los medios. Esta dimensión de la Razón hace que ella no pueda

1. MAX HORKHEIMER: *Kritische Theorie (Teoría Crítica)*, Frankfurt (1968), t. I, p. IX.

2. *Ibid.*, p. XIII.

3. ADORNO / HORKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung (Dialéctica del Iluminismo)*, Amsterdam (1947), p. 13.

alcanzar las metas pretendidas y anheladas por la tradición racionalista, sino que más bien posibilite la formación de un irracionalismo altamente destructor en sentido social y esclavizante en sentido individual. Horkheimer ha descrito así este proceso:

«El dominio ejercido sobre la Naturaleza, en vez de llevar a los hombres hacia sí mismos, hace que el *status quo* conserve su poderío objetivo. Sus elementos: el aumento de la población, la técnica que conduce a la plena automatización, la centralización del poder económico y, por consiguiente, del poder político y la racionalidad de los individuos agudizada por la labor industrial, implican un nivel tal de organización y manejo de la vida que a la espontaneidad del individuo ya le queda apenas el espacio necesario para cumplir una trayectoria prescrita»⁴.

«Aun en aquellas naciones cuyo excedente económico conduce, en virtud del principio que les es propio, si no hacia el lujo de los medios de destrucción, hacia el aumento del consumo ilusorio, que ya no satisface ninguna necesidad real, reina, a pesar de todas las mejoras y a pesar de la fantástica riqueza, también la lucha brutal por la existencia, la tensión y la angustia. En ello precisamente, en el hecho de que los hombres sean incapaces de utilizar su dominio sobre la Naturaleza para fines sensatos y de que, al contrario, se vean forzados a abandonarse al ciego egoísmo individual y nacional, se descubre la causa secreta de la desintegración cultural»⁵.

Desde el momento en que la Razón, especialmente bajo la forma de conocimiento científico, abandona su función crítica y continúa como simple instrumento de racionalidad parcial al servicio del *status quo*, sanciona las condiciones alcanzadas provisionalmente y las hace pasar como las mejores posibles. Este proceso puede ser seguido hasta la Revolución Francesa:

«La filosofía, que en el siglo XVIII a pesar de las hogueras destinadas a libros y hombres infundía temor a la infamia, se pasó ya bajo Bonaparte al bando de la infamia. Finalmente, la escuela apologética de Comte usurpó la sucesión de los irreconciliables enciclopedistas y estrechó la mano a todo aquello contra lo cual ellos habían luchado anteriormente»⁶.

El positivismo, fundado por Comte, es considerado como fenómeno precursor del irracionalismo de la sociedad capitalista tardía tanto por Adorno y Horkheimer (en: *La dialéctica del Iluminismo*) como por Marcuse (en: *Razón y Revolución*) y G. Lukács (en: *El asalto a la Razón*). Si es que existe una alternativa a este proceso, ésta sería, según Adorno y Horkheimer, que el pensamiento «se prohíba inclusive la más

4. HORKHEIMER: *Sobre el concepto del Hombre y otros ensayos*, Buenos Aires (1970), p. 9.

5. *Ibid.*, p. 31.

6. ADORNO / HORKHEIMER: op. cit., p. 6.

mínima ingenuidad frente a las costumbres y metas del espíritu del siglo en vista de la incesante autodestrucción de la Razón»⁷.

Los ideales de la filosofía burguesa: libertad, igualdad y conformación racional de la sociedad, han tenido un carácter progresista durante el auge del nuevo orden social, carácter que trasciende aquel orden dado. Sin embargo, con la estabilización del poder de la burguesía, dichos ideales pasaban cada vez más al servicio de la justificación ideológica y de la represión de masas descontentas. En la actualidad ellas contribuyen a ocultar la atrofia multiforme de los individuos. Otro aspecto del pensamiento dominante ha prestado su aportación a este desarrollo funesto: se trata de la interpretación internalizante y general-abstracta de estos ideales. A la miseria física se contesta con la perfección del espíritu, a la esclavitud externa se responde con la libertad interior. Esta interpretación idealista del racionalismo produce una dicotomía entre teoría y praxis, entre idea y realización. Desde esta óptica, la historia del idealismo vulgarizado es la historia de la resignación para con lo existente.

Cuando se abandona la función crítica y realista del espíritu —la cual tiende a producir consecuencias prácticas—, se inicia la glorificación heroica y trágica de los llamados «sentimientos hermosos». Y esta glorificación tiene por misión el que, en nombre del espíritu, sea más fácil y más humilde el sometimiento al destino y la obediencia a la autoridad. «La obra iniciada a partir de Lutero —la educación intensiva hacia la libertad interna— muestra ahora sus más hermosos frutos allí donde la libertad interna se anula a sí misma dando paso a la falta de libertad externa»⁸. Según los pensadores de la Escuela de Frankfurt, la teoría crítica de la sociedad debe tener una orientación materialista en el sentido de que la felicidad real de los hombres debe encarnar su fin máximo. De aquí se deduce que tiende hacia la transformación de las condiciones materiales de la existencia, que se contraponen a la consecución de dichas metas. La tarea primordial del espíritu crítico —la congruencia entre realidad y Razón— precisa del análisis de los aspectos económicos y políticos, los cuales son medidos según las exigencias de la teoría.

La tendencia de las ciencias positivizadas de hoy día se concentra en una limitación a consignar los hechos y a separar las disciplinas cien-

7. *Ibid.*, p. 5.

8. HERBERT MARCUSE: *Über den affirmativen Charakter der Kultur (Sobre el carácter afirmativo de la cultura)*, en «Zeitschrift für Sozialforschung (ZfSF)», París (1937), Vol. VI, n. 1. p. 95.

tíficas entre sí. Originalmente, estos postulados habían sido establecidos para que el espíritu cognoscitivo no se haga receptivo a la superstición y a la metafísica, pero la hipostatación de esos postulados a principios absolutos produce justamente lo contrario: predispone el árido suelo del conocimiento a una ansiosa absorción de superstición y metafísica. Así queda en esencia esbozada la disensión de la Razón: mientras que libertad es inseparable del pensamiento racional, contiene simultáneamente ese pensamiento —y las formas históricas en las que se manifiesta— los gérmenes para aquel retroceso, cuya forma más marcada la sufrió el Viejo Mundo bajo el fascismo.

«Si la Ilustración (en cuanto Razón) no acoge la reflexión sobre ese elemento retrógrado, su destino está decidido. Al dejar en manos de sus enemigos la reflexión sobre los aspectos destructivos del progreso, la Razón ciegamente pragmatizada pierde su carácter de superación y, por consiguiente, su relación con la verdad. La debilidad del actual quehacer teórico se manifiesta a través de la enigmática predisposición de las masas educadas tecnológicamente a sucumbir ante cualquier despotismo, a través de la afinidad autodestructiva de ellas hacia la paranoia nacionalista y a través de todo este sinsentido todavía incomprendido»⁹.

En sus análisis de la sociedad contemporánea los representantes de la Escuela de Frankfurt han enfatizado el hecho de que la recaída de la Ilustración en mitología no se debe tanto a las mitologías modernas racionalistas y fascistas, sino más bien a la paralización y reducción de la Razón. La conciencia científica actual se resiste a aprehender fenómenos fuera del marco conceptual trazado de antemano, calificando esto como «apartarse de los hechos». Este apartarse es considerado como una desviación social, e igualmente condenable como ella. La percepción misma de los hechos ha sido dispuesta, a modo de norma tautológica, por las prácticas dominantes, y no puede ser dispensada totalmente de la calificación de manipulación cognoscitiva. A nivel individual, esta manipulación correspondería en la sociedad industrial al aumento, más bien material que social, del nivel de vida de los estratos subprivilegiados y a la difusión de la cultura dosificada desde arriba. Parece bajo tales circunstancias inevitable un cierto empobrecimiento del espíritu, pues lo cultural es convertido en una mercancía espiritual y ofrecido como bien de consumo. La actual avalancha de informaciones precisas y dosificadas, aliñadas con diversiones ingenuas, se propone el embrutecimiento de la opinión pública.

9. ADORNO / HORKHEIMER: *Ibid.*, p. 7.

La dialéctica de la Ilustración, en cuanto disensión de la Razón, se manifiesta en el hecho de que la decadencia espiritual del Hombre se produce en medio del progreso técnico. El incremento de la productividad económica crea por una parte las condiciones materiales para un mundo más justo, mientras que por otra parte confiere a la burocracia económica y a los grupos sociales que la manejan una indiscutible superioridad sobre el resto de la población. El individuo aparece completamente impotente frente a los poderes económicos. Si se inclina delante de la burocracia, será atendido por ésta mejor que nunca.

«De manera injusta la impotencia y ductibilidad de la masa aumenta relativamente con la cantidad de bienes que le es asignada. (...) Si hasta el siglo XIX la cultura respetable había sido un privilegio, comprado a cambio de mayores sufrimientos por parte de los incultos, en el siglo XX la cultura es una gigantesca fábrica, pagada a cambio de la fundición de todo lo cultural en un enorme crisol. Y acaso ello no fuese un precio demasiado elevado, como opinan algunos defensores de la cultura (*Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset*), si la liquidación de la cultura no contribuyese a transformar las conquistas económicas en su contrario. Bajo determinadas circunstancias, los bienes de la felicidad llegan a ser elementos de desdicha. (...) El que la fábrica higiénica, el automóvil popular y el palacio de deportes liquiden estúpidamente a la metafísica, sería indiferente, pero no resulta indiferente que estos mismos fenómenos dentro del contexto social se conviertan en metafísica, en telón ideológico, tras el cual se encumbra el desastre real»¹⁰.

La sociedad contemporánea y la Ilustración

La regresión de la Ilustración hacia mitología tiene en realidad lugar bajo un modo de pensar positivista-acrítico: si los hechos conservan derecho absoluto, si la cognición se reduce a mera repetición y si el pensamiento se limita a tautología. La esencia de lo existente se manifiesta en todos los motivos y figuras de la mitología: como ciclo, como destino, como dominación de un mundo sin esperanza. Se trata de una «objetivización» tal del espíritu, que lleva a la desolación de las relaciones humanas. El Hombre se ha empequeñecido hasta reducirse a un punto centralizador de reacciones y convencionalismos que se esperan de él. En nuestra época de la producción en masa y de la cultura normalizada, las formas de comportamiento aprobadas le son impuestas al individuo como las únicas naturales, correctas y razonables. Porque, a fin de cuentas, la norma según la cual se juzga al Hombre es la lograda o fallida adaptación a la objetividad de su función.

10. *Ibid.*, p. 9 s.

El desarrollo que ha llevado a eso está caracterizado por el hecho de que la propia Razón se convirtió en medio auxiliar del aparato económico, en instrumento universal utilizado para el fortalecimiento y eficiencia de todas las demás herramientas. A pesar de todo el progreso técnico y de todas las facilidades materiales de la vida cotidiana, la humanidad parece ser desplazada hacia una etapa antropológicamente más primitiva, pues se encamina a un total amoldamiento del Hombre con respecto al poderío ciego de tal progreso. La regresión a nivel de los individuos consiste en la incapacidad de oír lo inaudito, palpar lo desconocido, en el atrofiamiento de la fantasía, en el conformismo, en la impotencia del individuo en la sociedad altamente desarrollada.

El concepto tan generalizado de Razón limitada siempre ha sido proclive a confundir la libertad con el instinto de autoconservación. Dentro del marco del orden social imperante, esta razón limitada y acrítica conduce, a causa de su instinto de autoconservación, hacia la resignación estoica o hacia un escepticismo muy amplio en el plano de las actitudes éticas, con el fin de asegurarse suficiente espacio bajo las circunstancias dadas. Esta imposibilidad de transformar una sociedad tan normalizada y nivelada queda reflejada en todos los ámbitos de la vida. Inclusive la diversión fomenta la resignación, la cual quiere ser olvidada mediante aquélla. «Diversión significa en todo momento el no tener que pensar en ello, olvidar el sufrimiento siempre y donde aparezca»¹¹. En la sociedad industrial de masas el individuo no sólo ha llegado a ser ilusionario debido a la standarización de los modos de producción; la individualidad es tolerada únicamente en tanto su identificación de principio con lo generalizado esté fuera de toda duda. Todas las diferencias, todos los matices permitidos o propagados pueden ser usados en último término para la mejor cuantificación y mejor control por parte del orden establecido. De esta forma la sociedad de masas oculta el carácter ficticio que el individualismo ha tenido bajo el orden establecido. La creación de individuos aislados, cerrados en sí mismos y faltos de solidaridad quita la base para la formación de caracteres que denoten comprensión y aliento para con individualidades genuinas. Social e individualmente, el resultado es la sumisión generalizada bajo el dominio del orden dado en un momento determinado, es decir, bajo lo supuestamente objetivo y natural.

El desarrollo de la razón pura hasta terminar en meros modos pro-cesuales, sin errores, pero al mismo tiempo sin contenido, configura

11. *Ibid.*, p. 172.

según *Herbert Marcuse* el fundamento de una sociedad unidimensional, en sí misma sin alternativas, con tendencia a la nivelación de todo y todos; analizada parcialmente, esta sociedad, cuya fuerza productiva primaria es la ciencia y la tecnología, revela una multitud de segmentos, niveles y actitudes perfectamente «racionales», con notables índices de eficiencia y rentabilidad y con un grado de prosperidad jamás soñado.

«Y, sin embargo, esta sociedad es irracional como totalidad. Su productividad destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas, su paz se mantiene mediante la constante amenaza de guerra, su crecimiento depende de la represión de las verdaderas posibilidades de pacificar la lucha por la existencia en el campo individual, nacional e internacional»¹².

La crítica a la Escuela de Frankfurt

Estas anotaciones sobre la Escuela de Frankfurt requieren, por lo menos, ser complementadas mediante algunas indicaciones sobre las diversas críticas que han sido elaboradas sobre ella. Pasando por alto los extensos trabajos crítico-interpretativos que han aparecido en los últimos años sobre temas específicos relativos a la escuela, nos limitaremos aquí a señalar algunos rasgos de la crítica que trascienden las fronteras ideológico-políticas.

La filosofía de la historia de la Escuela de Frankfurt —la idea central de la misma— ha sido criticada en cuanto inversión de la filosofía hegeliana de la historia; se concede, por cierto, que la Escuela de Frankfurt concibe el desarrollo histórico, al igual que *Hegel* como el despliegue de la Razón hasta su autorrealización. Para los representantes de esta escuela, sin embargo, la historia de Occidente denota un avance tal de la Razón, que en todo período histórico hace madurar un elemento de irracionalidad, el cual, por último, llega a ser dominante. El espíritu del mundo resulta, por consiguiente, idéntico a la irracionalidad. El paso hacia períodos históricos cualitativamente superiores aparece como irrelevante ante el fenómeno de una regresión en cada progreso. La historia es incapaz de salir de este círculo vicioso, pues reproduce de continuo su innata irracionalidad.

La tendencia a la alienación, que se manifiesta de forma extrema en la era burguesa tardía, es elevada a la categoría de destino negativo de fuerza irresistible. Debido a ello se ha reprochado igualmente a los re-

12. HERBERT MARCUSE: *El Hombre unidimensional*, México (1968), p. 11 s.

presentantes de la Escuela de Frankfurt el conceder poca atención a la diversidad de manifestaciones empíricas, individuales y fenomenológicas. El grado de la acción de la alienación, por ejemplo, es enteramente diferente de un caso a otro, y el considerar estas diferenciaciones reviste una importancia fundamental para comprender todo el proceso social en su auténtico carácter. La crítica de lo existente adquiere relevancia si se analiza cuidadosa y diferenciadamente los muchos aspectos cualitativos y cuantitativos y su mediatización por el contexto social. La «dialéctica negativa», la identificación de dominación de la Naturaleza con opresión, de progreso con regresión, implica una interpretación de la totalidad histórica como algo tendiente únicamente hacia lo negativo, como un sistema deliberadamente pesimista, como un acercamiento al nihilismo del eterno retorno de lo siempre igual¹³.

Por otra parte, varias tendencias de la crítica reconocen que la importancia de la Escuela de Frankfurt reside, sin duda, en sus estudios críticos sobre la alienación y la cosificación bajo las condiciones de la nueva sociedad de consumo de masas y de la industria de la cultura. Precisamente, los estudios sobre la industria de la conciencia y la cultura fueron escritos cuando todavía la actual sociedad unidimensional del consumo masivo no se había desarrollado por completo. Pero sobre todo, la obra de la Escuela de Frankfurt ha ganado sus laureles al poner de manifiesto importantes aspectos de la ambivalencia de la Razón, tanto en la historia del pensamiento científico como en sus consecuencias práctico-políticas en la esfera del comportamiento social.

En el campo del comportamiento social, sin embargo, muchas de las investigaciones de la Escuela de Frankfurt se detienen en generalizaciones abstractas que reflejan la alienación en forma tan inmediata, que dejan de lado las diferencias de las manifestaciones socio-políticas individuales. También debe anotarse una tendencia muy marcada a construir analogías histórico-sociales para pretender demostrar desde el comienzo de la civilización las ambivalencias de la Razón, analogías que ponen en duda el carácter estrictamente histórico del que se reclaman los análisis de la escuela. En su obra *Dialéctica del Iluminismo* Adorno y Horkheimer incluyeron aspectos de la civilización griega clásica como signos primigenios de la dicotomía burguesa de la Razón, calificando la

13. Cf. las críticas de LEO KOFLER: *Die drei Hauptstufen der dialektischen Geschichtsphilosophie* (Los tres periodos de la filosofía de la historia dialéctica), en «Kürbiskern», Munich (1966), n. 2, p. 106; R. STEIGERWALD: *Herbert Marcuses Oritter Weg* (La tercera vía de Herbert Marcuse), Berlin / RDA (1970), *pass.*

Odisea de Homero como «uno de los más tempranos testimonios representativos de la civilización burguesa de Occidente»¹⁴.

Las reflexiones de la Escuela de Frankfurt acerca del necesario camino de la Razón aparecen como pesimistas y sin esperanza; la autosupresión de la Ilustración parece inevitable. Lugar para la esperanza habría, sin embargo, dado el carácter aun no definitivo de aquel camino; su necesidad lógica no implica necesariamente su evitabilidad. Los instrumentos de dominio, que abarcan a todo y a todos, denotan, justamente a causa de este su carácter objetivo, la facultad de ser aprehendidos y controlados por los dominados. Esta objetividad con respecto a todos contiene ya la crítica de la dominación. Para los representantes de la teoría crítica de la sociedad, la Razón saldrá de su círculo vicioso de autodestrucción cuando se haga realidad una sociedad emancipada y cuando la Ilustración deje de ser mero instrumento de poder, eficiencia y adecuación de medios. Esperanza será más plausible que hoy si el comportamiento social de los pueblos en cuanto fines socio-políticos y metas de desarrollo es también regido por la Razón, es decir, si la Razón, en lugar de limitarse a la racionalidad de los medios, determina además los fines mismos, no deteniéndose en el marco conceptual a todo nivel que le impone el *status quo* y no considerando extrapolaciones del presente desarrollo como metas y anhelos de la humanidad. Según esta escuela, habría que vencer el respeto mítico de los pueblos —tanto en Occidente como en Oriente— ante lo existente, antes de que ese respeto se convirtiese en fortaleza inaccesible, «frente a la cual inclusive la fantasía revolucionaria se avergüenza de su utopismo y degenera hacia dócil confianza en la tendencia objetiva de la historia. Como órgano de tal conformismo, como mera construcción de medios, Ilustración es tan destructiva como lo afirman sus enemigos románticos. Ella llega a su autorrealización cuando renuncia a toda complicidad con el conformismo y cuando se atreve a superar lo falsamente absoluto, el principio de la ciega dominación»¹⁵.

H. C. F. MANSILLA

14. ADORNO / HORKHEIMER: *Ibid.*, p. 10.

15. *Ibid.*, p. 56 s.

XVI congreso de filósofos jóvenes

El Congreso del año 78, celebrado en Burgos, había aceptado la invitación de un grupo de filósofos sevillanos y había fijado Sevilla como sede del XVI Congreso de Filósofos Jóvenes. La primera sorpresa, pues, para la mayor parte de los congresistas fue el traslado de la sede al pueblo de Umbrete (distante unos dieciséis kilómetros de Sevilla), lo cual fue motivo de molestias para muchos. La notificación de estos cambios a mí personalmente me llegó diez días después de finalizado el Congreso. Un poco tarde, ¿no?

El tema del Congreso fue el que se había determinado asimismo en Burgos, es decir, «Imagen, símbolo y realidad». Las sesiones tuvieron lugar durante los días 15, 16, 17 y 18 de abril. Eran dobles, mañana y tarde, con descanso de media hora en ambos casos y sucesión, por lo mismo, de intervenciones. Salvo la intervención de la última parte de la tarde, que tenía ponente único, el resto del tiempo se simultaneaban distintas intervenciones o ponencias. Este modo de organización hacía imposible el estar presente a todas las intervenciones; por lo tanto, si en algunos casos no hacemos otra cosa que mencionar las intervenciones, no se debe a preferencias personales, sino a la carencia de material. Pedimos a los organizadores el texto o resumen de las ponencias, prometieron su envío, pero esa promesa no ha sido cumplida.

Dado que no sería muy fácil establecer la conexión que entre sí o con el tema general del Congreso tenían algunas intervenciones, optamos por un esquema estrictamente cronológico en la exposición de lo tratado en el Congreso.

1. *Jornada inaugural*

No estuvimos presentes en la sesión de apertura; en ella parece se leyó, entre otras cosas, un telegrama de adhesión del Congreso de Sexología de Euzkadi, que se estaba celebrando por las mismas fechas. Luego se dieron, en salas distintas, las ponencias que pasamos a resumir.

Por una parte disertaron José A. Nieto y Aurora Marquina sobre «Antropología de las fiestas populares: análisis de los simbolismos». Ambos ponentes se limitaron a analizar una fiesta concreta, el carnaval de Losar de la Vera (Cáceres). La fiesta se remonta al siglo XVI. Cuenta el regreso al pueblo de un indiano rico que se dedicó a la conquista de todas las mujeres. Era bebedor, quemaba las tierras ajenas, etc., hasta que se enamoró de una hija de familia distinguida. El padre, para evitar el matrimonio, lo denunció a la justicia y fue ahorcado. Tal es la leyenda. En la fiesta se reproduce la detención del Manolo, la mutilación del pene y su entierro. A partir de esta fiesta y como interpretación general los ponentes indicaron que la fiesta está ligada siempre a un lugar y a un tiempo, que cumple una función de catarsis, es decir, las fiestas sirven de descargas de la tensión colectiva y, en la misma medida, para mantener o restablecer el equilibrio social de un grupo humano. La fiesta se expresa, además, en un lenguaje simbólico, por eso también analizaron los ponentes los significantes ocultos bajo el velo de las imágenes del carnaval de Losar de la Vera.

La otra ponencia de la tarde corrió a cargo de Ana Lucas, quien habló sobre «Lo simbólico entre lo divino y lo humano». La imagen en el arte se ha materializado a lo largo de la historia de dos maneras. Primera, a través del símbolo, expresión que trasciende a la realidad (o imaginación creadora); y, segunda, a través del signo, deudor de la realidad exterior, imitación representada de la misma (imaginación reproductora).

2. *Primera jornada*

a) *Sesión matinal*. En una de las salas tuvo su ponencia José Jiménez, que llevaba el título de «El amarillo de los tigres» (el marxismo y la teoría del arte). El título de la ponencia había sido tomado de Jorge Luis Borges (de su libro de poemas: *El oro de los tigres*). El ponente comenzó haciendo una confrontación entre el simbolismo del tigre tal como aparece en un fragmento de literatura oral en los indios Cuna de Panamá y el mismo simbolismo en la literatura de Borges.

La conclusión a la que llegaba desde esta confrontación era la de la limitación de los análisis exclusivamente formales de la literatura y del arte. El arte es mucho más que lenguaje, detrás de la creación artística está siempre latente un determinado sistema ideológico. En este sentido, la aportación principal que el marxismo habría hecho a la teoría del arte sería la de haber puesto de relieve la determinación social de toda expresión artística, sin negar la autonomía relativa, la especificidad de los fenómenos artísticos. Por eso, a la hora de esbozar una teoría integral del arte, habría que tener presentes necesariamente los siguientes elementos: «partir del análisis de sus códigos formales reconstruyendo la estructura interna de la obra, insertar esa estructura en el transfondo ideológico y cultural que instaura su significación social específica, y por último llamar la atención sobre la base material que posibilita, que determina, esos procesos artísticos e ideológicos».

En otra sala Ignacio M.^a Salazar habló sobre «Cualidades primarias y secundarias en Galileo». Tomando como punto de partida la distinción entre cualidades primarias, que serían reales y objetivas, y cualidades secundarias (el color, olor, sabor, etc.), que serían pura creación del sujeto cognoscente, puso de relieve la importancia de Galileo dentro del pensamiento moderno, pues esa distinción habría supuesto, entre otras consecuencias, la de la separación entre la realidad extramental y el mundo de la intersubjetividad. En el fondo el problema que estaba en juego parecía ser el del valor del método científico aplicado al conocimiento de la realidad.

Después del descanso siguieron dos ponencias. Un público muy numeroso asistió a la intervención del trío Fernando Savater, Tomás Pollán y Javier Sádaba, quienes desde perspectivas distintas enfocaron el tema «Antropología de la religión». Savater se limitó a glosar los dos aspectos que aparecen como inherentes de las divinidades, el aspecto fasto, que recogería lo que hay en la divinidad de espíritu y está sometido, por lo mismo, a las verdades de la moral, de la lógica y de la razón; y el nefasto, que sería la expresión de lo diabólico. Pollán, después de resumir el relato de la epopeya de la creación babilónica, protagonizado por una caterva impresionante y complicada de dioses, terminó resaltando los aspectos ocultos que en esa epopeya se podían encontrar. Sádaba habló sobre el problema del mal. La existencia del mal es una realidad evidente y hasta repugnantemente evidente. A este problema se han intentado ofrecer distintas soluciones o respuestas desde las religiones. Algunas, concretamente la de la teología católica, no habría hecho más que eludir el problema, al hacer del mal un medio

para conseguir el bien. Al mismo tiempo y en otra sala tenía lugar la ponencia de Jorge Alemán sobre «Simbolismo y sujeto».

b) *Sesión de la tarde*. A primera hora de la tarde intervinieron tres ponentes. Ignacio Gómez de Liaño inició la lectura del tema «Lengua de los dioses y lengua filosófica», que continuaría en sucesivas sesiones.

Andrés Ortiz-Osés desarrolló el tema «Antropología simbólica de nuestra cultura patriarcal». La cultura patriarcal, que se habría impuesto en occidente merced al triunfo de los indogermanos nómadas y guerreros sobre las culturas mediterráneas de carácter matriarcal, es racionalista, implica un principio autoritario, exalta virtudes masculinas como la competitividad, la apropiación y el falicismo; en ella la experiencia dionisiaca desaparece, el individuo queda sumido en el Estado, el logos sustituye a los sentimientos. Jesús de Nazareth habría supuesto un paréntesis de patriarcado a través de la predicación del amor incondicional, sin aditamentos. Refiriéndose a nuestro propio país se preguntaba el ponente en qué medida la presencia de una cultura patriarcal dominante no podría ser uno de los factores desencadenantes del problema vasco, pueblo de cultura matriarcal. ¿Cómo compaginar, en efecto, esta cultura con la estructura patriarcal del Estado español? El ponente, sin embargo, entre matriarcalismo, que implica la pérdida de la racionalidad, que lleva a la autocastración, y patriarcalismo, cuyas connotaciones sabemos, opta por una fórmula diferente, el patriarcalismo: racionalización de lo irracional, asociación de los contrarios, afirmación de la persona y del presente.

Román Reyes —«La comunicación imposible o el juego de las formas»— habló sobre la comunicación o más bien sobre la imposibilidad de la misma a través de los lenguajes. Hizo una reflexión detenida y fragmentaria en torno a su propia experiencia históricamente fundada; lenguaje lleno para unos de eruditas connotaciones, muy próximo a la jerga para otros y que hacía patente la dificultad de su propia comunicación, difícil y oscura. Adoptó, pues, su reflexión un punto de vista personalista: «Sólo la peculiaridad que soy yo mismo... es a mi entender el único punto de partida válido para elaborar a continuación una teoría de la comunicación». El otro, difuso y múltiple, pero garante de la autodefinition del yo, es una creación de la que yo soy responsable. Mi soledad en este caso no es aislamiento, sino la más comprometida convivencia, necesaria para saberme diferente, como iniciativa del encuentro. El lenguaje es para Román Reyes el poder de las formas ritualizadas, de la ideología hecha institución en la escuela, iglesia o partido; es anterior a la vivencia que describe e interpreta pero

no muestra. El lenguaje simplemente conserva la univocidad para garantizar el papel social que se nos encomienda. La comunicación personal, el encuentro, está más allá, es lo inencontrable. El encuentro, la comunicación sólo es posible más allá del lenguaje, en las sensaciones, en la vida —suma de sensaciones— todavía no alterada por lo pensado, lo dicho o decible. El ponente insistiría en la vida como lo únicamente real y personal frente al sistema, ideal programado, proyecto que ni siquiera nosotros hemos elaborado. ¿Por qué subordinar todo a la estructura ausente —ausente porque nunca estuvo—? Con todas sus connotaciones terminó refiriéndose a Saint-Exupéry con las palabras que el zorro le dice al pequeño príncipe: «pero tú tienes cabellos color de oro. Cuando me hayas domesticado ¡será maravilloso! El trigo dorado será un recuerdo de ti, y amaré el ruido del viento en el trigo...». Por todo ello, concluía invitándonos al placer, deliciosamente humano, de «domesticarnos» los unos a los otros.

A última hora de la tarde actuó como ponente único Ernst Tugendadt hablando sobre el tema «Ética y lenguaje». Analizó las discusiones actuales, en el ámbito de la filosofía anglosajona y alemana, en torno al problema de la fundamentación de la ética. Una vez realizado este análisis filosófico del lenguaje moral terminó concluyendo la necesidad de completarlo con una teoría de la justicia y sus determinaciones sociales. Ensayó asimismo la unificación entre el análisis semántico y el marxista. En su exposición estuvo presente el pensamiento de autores como Hare, Rawls y Habermas.

3. Segunda Jornada

a) *Sesión matinal*. A primera hora Félix Duque desarrolló el tema «Simbolismo y pensamiento mítico», que se situó dentro de la tónica dominante del Congreso, la del triunfo del mito sobre el logos. A la hora de interpretar los mitos o de intentar conocer su significado se pueden seguir varios caminos. Primero, se puede optar por preguntar al propio indígena, pero su respuesta no siempre es segura, pues puede responder simplemente a un deseo de liberarse de la curiosidad indiscreta de antropólogo; segundo, se puede adoptar una interpretación operacional: el mito crea una cohesión social de tipo emotivo. En cualquier caso una cosa es cierta, la exégesis nunca es una traducción fija del mito, sino un desarrollo del símbolo que, por lo mismo, siempre será susceptible a su vez de ser interpretada. Así, pues, frente al logos, que indica el orden eterno de las cosas, la estabilidad, está el mito, que

es generador de nuevas preguntas, que da a luz nuevas cosas. La religión y la ciencia, que es la nueva religión, condenan el mito. Sin embargo, la ciencia no puede, en realidad, sustituir al mito, porque éste es el que permite seguir preguntando.

Eduardo Subirats —«La filosofía de la Ilustración: ciencia, mito y poder»— describió el concepto de Ilustración presente en Feijoo y señaló cómo la Ilustración en España no tiene idéntico sentido que la ilustración alemana o francesa. La presencia de la Ilustración en España es detectable en textos de Feijoo como *El teatro crítico* y *Cartas eruditas*. En esta segunda obra Feijoo aplica una serie de operaciones epistemológicas para demostrar que un supuesto milagro no existe. Esto sería una manifestación del triunfo de la ciencia sobre la superstición y un síntoma de la aplicación de los esquemas físico-matemáticos a otras realidades.

La segunda parte de la mañana estuvo dedicada a comunicaciones. En una de las salas, bajo el título genérico de «Símbolo, metáfora y gnosis», se incluyeron tres intervenciones: Diego Romero Solís, «Símbolo y metáfora»; José A. Antón, «La alternativa gnóstica, una lectura de René Guenón»; y Mariano Peñalver, «En torno a la anterioridad de lo simbólico». En otra de las salas presentaban su comunicación Manuel Acosta, «Simbolismo y realidad en el flamenco»; José A. Valseca, «Influencia de la música de Wagner en lo dionisiaco y en lo apolíneo de Nietzsche»; y Elicio McVirel, «El futuro de la filosofía».

b) *Sesión de la tarde*. La actividad del Congreso fue más intensa aún ya que hubo tres series de intervenciones. Primero lo hicieron por separado Juan F. Martínez, quien habló sobre «Lo imaginativo y lo simbólico en la filosofía postestructuralista»; Antonio Segura, sobre «La simbolización social y la indestructibilidad metafísica»; y Julio Carabaña, sobre «Fenomenología del vicio».

Carabaña comenzó haciendo un análisis fenomenológico del vicio, distinguiéndolo de otras realidades afines tales como: la enfermedad y la locura, éstas por oposición al vicio no implican culpabilidad; del delito y del pecado, pues mientras el vicio lo define la sociedad, el pecado es definido por la religión y el delito por el Estado. Se refirió a continuación a la automarginación del vicioso, la necesidad de llevar una doble vida y explicó las prohibiciones éticas por las que la sociedad condena y expulsa a los viciosos acudiendo a Freud: el vicioso se convierte en objeto peligroso, «tabú», puesto que puede contaminar a toda la sociedad. El Estado por su parte participa también en la represión del vicio e intenta la rehabilitación del vicioso por el trabajo. No obs-

tante termina por establecerse una complicidad entre el Estado y el vicio: la policía colabora con los viciosos y estos se convierten en confidentes, en efectivos colaboradores del Estado. Por eso, concluyó, el Estado legitima el vicio al concentrarlo y marginarlo.

En la segunda serie de intervenciones de la tarde fueron protagonistas: Jerónimo Martínez, que habló sobre el tema «El componente simbólico de la objetividad y la cultura en Popper»; Luis Javier Alvarez, quien expuso el tema «El símbolo en las ciencias de la cultura»; y Teodoro Láscaris Comneno, profesor de la universidad de Carabobo (Venezuela), cuya intervención, que llevaba el título de «Filosofía y creencia», no pasó de ser una invitación a los filósofos para que ofrezcan cosmovisiones que sean verdaderas respuestas a los retos que los finales de siglo van a plantear a toda la humanidad.

Al final de la tarde actuó como único ponente Víctor Gómez Pin, profesor de la Sorbona, quien habló sobre «Símbolo y ley». En su charla el ponente trató de «leer» en Freud —a partir del texto «Duelo y melancolía»— las claves del mundo objetivo, del «reino de la ley» (Hegel). En primer lugar explicó lo que entendía por símbolo, la representación de la palabra y de la cosa, y por ley, la esencia, entendida en sentido hegeliano, como objeto pasado o perdido. Nuestra más temprana y primitiva relación es —continuó— con objetos que pueden estar presentes, que forman parte de nosotros mismos. Freud cita el ejemplo del seno materno, al que el bebé se siente indisolublemente ligado. Pero cuando se produce la separación entre ambos y surge el objeto distante, se crea una relación ambivalente: se quiere y se odia a la vez el objeto. Tenemos, pues, una dialéctica originaria, primitiva, por la que el objeto crea al sujeto, y viceversa. Ahora bien, odiado o amado, lo cierto es que podemos perder el objeto que nos hacía sujetos. ¿Qué ocurre entonces? Nace primero el duelo o aficción, y, más tarde, la melancolía. El duelo es la reacción frente a la pérdida de la persona amada o de una abstracción cualquiera. Y cuanto más abstracta es la pérdida, más aflictivo es el duelo. Y del sentimiento normal, que es el duelo, se pasa a la melancolía, que es, para Freud, patológica. El duelo se caracteriza por el desinterés total por el mundo, pero este repliegue es estratégico y provisional, pues vuelve a enamorarse, con toda la energía de su libido, de otro nuevo objeto. Por el contrario, el melancólico, al perder el interés por el mundo, no lo recupera jamás. Todo lo pierde para siempre. Como en el cuadro de Durero *La Melancolía*, para el melancólico el mundo es un registro de objetos perdidos. Si todo amor —como antes había explicado el ponente— es am-

bivalente: se ama y se odia a la vez. *El rebelde melancólico* supera esta contradicción amorosa con su indiferencia neutral y objetiva. Pero este estado no se mantiene invariable y el melancólico vuelve a la fase primitiva y oral del amor, cuando el amor era una pura identificación.

4. *Jornada de clausura*

Antes de la sesión de clausura, que tendría lugar al final de la mañana del miércoles 18, se dieron todavía tres ponencias simultáneas. Una notable expectación había despertado la anunciada «Mesa redonda sobre la situación actual de la filosofía en Andalucía». Sin embargo en cierto modo llegó a decepcionar, al convertirse en parte en una crítica del propio Congreso. De todas maneras, sirvió para poner de relieve que, junto a la presencia de posturas filosóficas «espiritualistas», se detectaba claramente un despertar filosófico en Andalucía, un despertar intelectual de las «periferias», dispuestas a liberarse de todos los centralismos intelectuales y políticos. Síntoma y anuncio de este despertar intelectual y filosófico en Andalucía, en busca de la propia identidad cultural andaluza, es la próxima celebración de una Semana Andaluza de Filosofía.

Lourdes Ortiz desarrolló una ponencia sobre «Construcción del cuerpo de la mujer en la antigüedad». Un principio del que partía la ponente es que la obra de arte no remite más que a sí misma. Por eso, su intento fundamental consistió en mostrar en qué medida, a través de la manera de representar el cuerpo femenino desde el arte del paleolítico hasta el arte griego, se podrían ver símbolos de la sociedad en que se generaba. Frente a quienes, por lo mismo, no ven viable una lectura de la obra de arte más que a partir del conocimiento de las condiciones económicas, sociales y políticas, la ponente ensayó una lectura subjetiva y estetizante de la obra de arte en cuanto reflejo de la sociedad. Dejando sentado, por supuesto, que ésta no era la única lectura posible. Avelina Cecilia desarrolló en sala aparte el tema «Ficción y realidad en Unamuno».

La sesión de clausura, celebrada al final de la mañana, estuvo muy concurrida y animada. Una primera parte de la misma se dedicó a hacer la autocritica del Congreso. Luego, se pasó al nombramiento del vicepresidente para el próximo año y que, de acuerdo con la mecánica vigente, pasará a ser el presidente del Congreso del año 1981. El cargo recayó en la persona de Gabriel Bello, de la universidad de La Laguna. En Sevilla la presidente fue Celia Amorós, que brilló por su discreción

y no «presidencialismo»; finalizado el Congreso, transmitiría la presidencia al hasta entonces vicepresidente, Fernando Quesada. Finalmente, se pasó a la elección del tema y de la sede del Congreso de 1980. El tema que obtuvo el voto favorable de la numerosa concurrencia fue el de «Ética, razón y utopía»; como sede se fijó inicialmente Santander. Si, transcurrido el plazo de un mes, Santander renunciara a organizarlo, la sede del próximo Congreso se trasladaría sin más a la ciudad de Murcia.

Conclusión

Después de haber hecho la crónica del Congreso, que hemos intentado fuera lo más exacta y objetiva que el material a nuestro alcance nos permitía, es hora de pasar a hacer un balance crítico del mismo, aunque éste haya de ser necesariamente breve. Para cumplir este objetivo nos sirve, en parte al menos, la autocrítica que ya se hizo en la propia sesión de clausura.

En la sesión final, sin quitar ningún mérito a los esfuerzos realizados por los organizadores, se valoraron negativamente sin embargo aspectos concernientes a su organización material. Se contestó con el argumento de que, tratándose de un Congreso de «Jóvenes Filósofos», el espíritu deportivo se daba por supuesto; el argumento no pareció convencer a la concurrencia, lo cual es un indicio claro de que la opinión generalizada piensa que las cosas bien hechas y bien organizadas, bien quedan.

Un hecho claramente positivo fue la afluencia masiva de participantes, la mayor parte jóvenes y muchos estudiantes; no disponemos del número exacto de matrículas, pero se calcularon en más de trescientos los asistentes. Dada la presencia de un público tan numeroso e interesado se estimó muy conveniente evitar, entre otras cosas, la dispersión temática y dar un mayor nivel en calidad y en seriedad —sin romper la tónica de cierta espontaneidad que le es característica— a estos congresos (algunos apuntaban incluso que los congresos, en lo que a las intervenciones se refiere, se estaban convirtiendo en monopolio de algunos). Con este fin se optó por establecer dos grupos o series de sesiones para el próximo Congreso. La mañana se consagraría a ponencias confiadas a gente de calidad y que deberían ceñirse estrictamente al tema elegido. Las tardes quedarían abiertas a cualquier tipo de comunicaciones, lo cual evitaría el que sólo los «consagrados» pudieran decir su palabra en los congresos.

En cuanto a la tónica general creo que era bien recogida por un comentarista, José Jiménez, en el siguiente título: «El misticismo contra la razón». Muchas de las intervenciones del Congreso, en efecto, se situaron en una postura de crítica vitalista de la razón o iban al menos en la línea de fijar bien los límites de la razón. Un participante extranjero, el citado Ernst Tugendhat, no dejó de detectar este hecho, por lo que manifestaba haber quedado «sorprendido por la importancia que se le daba a la historia, a la religión y a la mitología». El, personalmente, consideraba que los problemas se debieran plantear desde el punto de vista de la razón.

Esta especie de desquite del mito frente al logos parece, sin embargo, que tiene un motivo claro: superar los dogmatismos de cualquier signo, a los que parece haber conducido el primado atribuido a la razón. Pero, una vez cumplida esta función, no parece descabellado pensar que convendría conceder crédito al propio Tugendhat cuando decía: «Hay una gran tradición moderna que dice que si nos comportamos racionalmente estableceremos una sociedad libre y justa. Me parece muy problemático basarse sobre ideas aún mitológicas, porque entonces no hay una base clara de justificación».

Por el Congreso circuló la idea de que se iba a enviar a cada congresista las direcciones del resto de los participantes. Si la idea se lleva a cabo, sería una buena cosa.

JOSÉ ANTONIO LOBO