

## BIBLIOGRAFIA

mental de Heidegger pone de manifiesto las respectivas insuficiencias de aquellas posturas en el modo de entender la vinculación al Absoluto. En el primero queda ésta falseada al atribuir a la materia los caracteres con que desde Parménides es definido el ámbito de lo Absoluto; tal atribución proviene de un postulado que hace irrecognocible la índole espiritual de lo Absoluto. Heidegger, por su parte, ante su negativa a dar concreción existencial al ser, se sitúa en una posición inestable entre la imperatividad del ser, por un lado, y la ausencia de una consistencia correspondiente que pudiera responder de aquélla, por otra parte.

URBANO FERRER SANTOS

DOMENACH, J. M., *Enquête sur les idées contemporaines*, Ed. du Seuil, París 1981, 125 págs.

El intento del libro es acercar al gran público las principales corrientes de pensamiento vigentes en Francia. Esta presentación tiene mucho de diagnóstico de la situación cultural francesa.

La tarea de descubrir las ideas actuales que conformarán el futuro es sumamente arriesgada. Sin embargo, Domenach cree ver un desplazamiento de la crítica encrespada al racionalismo, que ha sentenciado al hombre, a una nueva racionalidad, y del nihilismo consumado, a una nueva consideración del sujeto, un despla-

zamiento del compromiso político al compromiso ético.

La situación cultural contemporánea viene determinada, en primer lugar, por la crisis del marxismo. En el epigrafe tercero, *Les avatars du marxisme* (pp. 23-32), Domenach considera cómo el marxismo, rota su identidad como doctrina, ha llegado a ser más que una doctrina o una filosofía, una mentalidad o un hábito casi inconsciente. El marxismo es hoy un fantasma sin identidad.

El marxismo no es mantenible como doctrina unitaria porque está lleno de paradojas. Los revisionismos son inevitables, especialmente desde el fracaso del stalinismo. La tentativa de racionalizar la historia ha dado lugar al mayor absurdo de la historia (Gulags). La clase proletaria ha sido sustituida paulatinamente por la clase burguesa. La filosofía cuya verdad es la praxis, no ha dejado de ser desmentida por los hechos. Pero si la realidad niega la doctrina, el marxismo deviene un mito, y goza de la ventaja de manifestar la superioridad de la razón sobre la estupidez de los hechos. De Marx a Hegel.

La unión de verdad y praxis que el marxismo propugnaba permite superar filosóficamente la filosofía e instalarse en la técnica. El marxismo es la filosofía de la revolución industrial, la filosofía del capitalismo, porque éste carece de fines y el marxismo se los presta: optimismo racionalista, mística de la producción, confianza en los medios de la naturaleza, utopía

del fin de la historia. El marxismo se constituye así como filosofía, no del proletariado, sino de la burguesía triunfante (Cfr. p. 29).

El acuerdo entre marxismo y capitalismo es de fondo. Ambos reducen al hombre a su condición económica; por eso, la crítica marxista a la sociedad capitalista ha llegado a ser pura bufonería, puesto que no amenaza los fundamentos del capitalismo. La crítica marxista no es suficientemente radical.

El epígrafe cuarto, *Les nouveaux historiens* (pp. 33-43), se dedica al auge de la nueva escuela de historia. ¿Por qué atrae tanto el pasado?. "Cuando el presente decepciona, el pasado reconforta" (p. 33).

La historia ha dejado de ser la narración de gestas y hechos históricos. Ahora se considera la vida material, el soporte de esas gestas. Por otra parte, los hechos no existen. No son más que el engordamiento de los nudos de una red. Los hechos son relativos a la pregunta del historiador (cfr. p. 36).

La nueva historia es eminentemente sincrónica. Se trata de establecer las relaciones y los fundamentos de una época concreta. Lo que no aparece es el transcurso del tiempo, o mejor, sólo aparece en el historiador, puesto que la historia se escribe desde una época concreta. La historia científica es un mito. Se hace historia desde una época concreta porque toda observación implica al observador. "Lo esencial es hacer la historia de la que hoy se tiene necesidad" (p. 41). Sólo hay

hechos, o individuos, relativamente al nivel adoptado.

Ahora bien, ¿por qué este interés por el pasado? Si lo histórico de la historia es el historiador, el modo de escribir la historia define el presente. Y este modo de escribirla, impide hacerla. El futuro ha quedado cerrado, porque si todo es universo de discurso, si se ha decretado la muerte del hombre, si todo es signo, nada tiene sentido. El imperialismo de las ciencias humanas —en el que nos encontramos inmersos— es el peor, porque mata al hombre. Todo es humano, pero no hay ya hombre (cfr. p. 42).

El quinto epígrafe, *De Freud à Lacan*, señala la disolución del lacanismo. Lacan había conseguido establecer una escuela en la que se cambiaba el rumbo que Marcuse había imprimido en el psicoanálisis: de la revolución sexual al inconsciente lingüístico. El inconsciente está estructurado como un lenguaje. El hombre no habla, es hablado. El sujeto de Lacan gime en la inexistencia, y su mayor desgracia consiste en querer existir. Hay que extirpar el sujeto.

Lacan no demuestra nada, ni siquiera plantea la cuestión de cuál sea la naturaleza del lenguaje. Pero el freudismo es irrefutable en cuanto que se presenta como una terapia. Por otra parte, el psicoanálisis, como el marxismo, es una máquina de desacreditar objeciones. El diálogo científico es imposible porque la resistencia al psicoanálisis es interpretada psicoanalíticamente. El lacanis-

## BIBLIOGRAFIA

mo conduce a un nihilismo absoluto en el que aparecen ribetes místicos. Hay un mimetismo de la religión.

Con base en la crisis a que aboca el marxismo y el lacanismo, Domenach puede enfrentarse a la situación presente dominada por los nuevos filósofos, la nueva derecha, los nuevos libertarios y en otro nivel, la teoría de sistemas y R. Girard.

Si todo es discurso, la revolución es imposible, porque quien controla las claves del discurso controla la revolución. El fracaso de las revoluciones de Rusia del 17, de mayo del 68 y la cultural de Mao, es mucho más que anecdótico. Es definitivo. Como el Maestro posee el deseo en el discurso, hay que desexualizar el discurso. Se aceptan pues, de plano, las tesis de Levi-Strauss, Foucault y Lacan, pero se invierten. Como el discurso debe ser desexualizado, la revolución ha de ser angélica; la revolución exige una depuración absoluta del deseo; exige una conversión moral. Esta tesis moralizante, junto al descubrimiento del supuesto común al colectivismo y al liberalismo, al comunismo y al capitalismo, es la que define la posición adoptada por los nuevos filósofos. La revolución ha de ser moral, ontológica porque lo que hay que cambiar radicalmente es el modo de estar el hombre entre las cosas, la forma del hombre de estar en el mundo, que hasta ahora venía dada por la economía, puesto que el hombre quedaba definido como ser de necesidades.

El compromiso político es sus-

tituido ahora por el moral, o el religioso. Sólo Dios puede garantizar al hombre su existencia (Clavel). O Dios o nada (cfr. pp. 60-61).

Los nuevos filósofos adquieren así un gran sesgo crítico. Hay un hipercriticismo de la racionalidad abstracta y del productivismo. Domenach, conduce así, la posición de estos autores a la de la Escuela de Frankfurt (p. 63). También ésta ha criticado el mito moderno de la razón. La aportación fundamental de la crítica de los nuevos filósofos es la apertura de la posibilidad de una reflexión despolitizada que limite el poder estatal al considerar la sociedad, el derecho y las instituciones.

El mismo sesgo crítico respecto de la sociedad productivista y el estado totalitario se observa en los nuevos libertarios. El vínculo social no es un vínculo económico. Si no se quiere aceptar la propuesta del vínculo religioso, mantenida ya por Durkheim, ¿qué solución cabe? Castoriadis propone para evitar el totalitarismo la toma de conciencia de la relatividad de unas instituciones, que por otra parte, son necesarias. Las instituciones, que son el resultado de la historia, pretenden detenerla. Es la percepción del cambio histórico en las instituciones lo que puede abrirlas a lo nuevo. "Nosotros somos quienes tienen como ley hacer sus propias leyes" (p. 74). La fragilidad de las instituciones desacralizadas se convierte, así, en dinamismo renovador.

La *Nueva Derecha* (pp. 77-

## BIBLIOGRAFIA

88), considerada en el epígrafe octavo, es una derecha muy peculiar. Parece como si después de la religión del cielo, y después de la religión de la tierra, se hubiera llegado a las religiones telúricas, al culto de los muertos y de las tradiciones perdidas. La Nueva Derecha se ha opuesto al igualitarismo social, reivindicando la existencia de élites. En su crítica, acusa al cristianismo de propugnar una igualdad fundamental entre los hombres, cuya versión secularizada constituirá el colectivismo.

La Nueva Derecha, criticando el cristianismo por su carácter igualizante, por su pérdida de la alegría de vivir y por la desvalorización de la naturaleza, se vuelve a las raíces indoeuropeas de Europa. Frente al igualitarismo democrático establece un darwinismo social. El racismo que así aparece es peculiar, en cuanto que no opone unas razas a otras, sino "los hombres de calidad" al resto. La nueva derecha se apoya así en la sociobiología según la cual las leyes sociales son leyes biológicas. Las tesis de Darwin, la supervivencia de los mejores, han de ser aplicadas a la sociedad. La cultura no es más que un impedimento de la evolución, puesto que los productos culturales, la democracia, por ejemplo, frenan la evolución.

Ahora bien, ¿es tan nítida la separación entre lo cultural y lo biológico? ¿No existe, como afirma con acierto Domenach, una modulación cultural de lo biológico? (cfr. p. 85).

Los dos siguientes epígrafes vienen dedicados al sistemismo

(pp. 89-99) y a René Girard (pp. 100-109). La noción de sistema, conjunto de elementos ligados por un conjunto de relaciones, se ha mostrado extraordinariamente útil. La teoría de sistemas ha permitido reinstaurar un pensamiento de totalidad, ha cambiado la causalidad lineal por la retroactiva, ha permitido englobar al observador en el sistema. La apelación a la ciencia que esta teoría supone, ha obligado a abandonar el positivismo que venía invadiendo las ciencias humanas por influjo de las naturales, o mejor, del deslumbramiento que éstas producen en los humanistas.

La posición de Girard, al intentar explicar la totalidad de la cultura occidental, tarea que no había emprendido Levi-Strauss, supone también una reposición de viejos temas. La violencia es el principio de la indeferenciación social y lo sagrado se constituye como la ritualización de la violencia originaria. El fin de la violencia viene determinado por la muerte de Cristo, víctima inocente que se entrega voluntariamente a la violencia, destruyéndola. Girard sustuye así la violencia como constitutivo social por el amor cristiano. Domenach califica a Girard de "Hegel del cristianismo", y no sin razón, puesto que el proceso de la violencia al amor es de algún modo necesario. La suerte está echada: o amor o violencia. Ahora bien, todo lo necesario, todo lo riguroso es, en las ciencias humanas, insignificante (p. 108).

En el noveno epígrafe, *Au Sein de cet abîme* (pp. 110-25)

## BIBLIOGRAFIA

Domenach establece claramente su diagnóstico. La caída del marxismo ha llevado a una situación de descompromiso. El estructuralismo ha aniquilado al sujeto. El imperialismo de las ciencias humanas acaba con el hombre. El fracaso del compromiso político de los intelectuales imperante desde la II Guerra Mundial ha determinado un *désengagement*. Se ha abandonado todo compromiso. No se cree ya en la verdad de una idea que compromete la vida. Nadie tiene la verdad. El pensamiento se ha hecho logocéntrico. Sólo se habla de ideas o de palabras.

Se ha pasado así de una crisis ideológica a un elegante descompromiso. Reina el espíritu de tolerancia. Lo que importa no es la verdad, sino las ideas. La cultura es culturalista (cfr. p. 117). El pensamiento se reduce a un nivel de expresión que permita la compatibilización con todos los demás y que pueda ser asimilado sin riesgos de complicaciones sentimentales o intelectuales (cfr. p. 122).

Así, abandonando todo compromiso, el intelectual ha llegado a ser un bufón preso de la novedad del mercado intelectual o un estudioso encerrado en el análisis, la crítica, el análisis de la crítica y la crítica del análisis. En esta situación la filosofía no da ya miedo, sino lástima.

Si se ha definido a la modernidad como consciencia de sí, la cultura contemporánea está devorando el "sí" (cfr. p. 123). Las ciencias humanas están acabando con el hombre, puesto

que en ellas sólo se conoce lo que está muerto o agonizante (cfr. p. 124).

Sin embargo, no todo es negativo. No sólo porque el *désengagement* político posibilita el compromiso ético del intelectual, sino porque muchos signos parecen indicar que nos acercamos al fin del proceso. Parece llegado el momento en que el análisis conjugado con la supresión del sujeto, exige una nueva articulación, una iniciativa fundadora.

JORGE VICENTE ARREGUI

*J. G. Fichte im Gespräch*, editado por Erich FUCHS, en colaboración con Reinhard LAUTH y Walter SCHIECHE, publicado por Frommann-Holzboog: VOL. I: de 1762 a 1978 (public. en 1978). VOL. II: de 1798 a 1800 (public. en 1980).

Quien esté dispuesto a orientarse en la vida y las circunstancias personales de un pensador de la talla de Fichte, no tiene más remedio que recomponer el entorno del filósofo, para encontrar el hilo histórico de los pequeños y grandes momentos en que han surgido sus ideas y ha influido en los demás.

Esta faena es la que ahorra al lector la bien cuidada edición de los testimonios más relevantes (por no decir todos) que, bien recogidos en cartas, bien expresados en periódicos o revistas, configuran la circunstancia existencial de Fichte.

Los dos volúmenes, cuidado-