

Lo mismo sin lo otro

Notas sobre la situación de la filosofía en Francia

Jean-Pierre Cometti

Jean-Pierre Cometti es profesor y director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Marsella. Ha trabajado ampliamente en cuestiones de estética y filosofía del lenguaje, con un interés especial en la obra de Robert Musil, en Wittgenstein, el pragmatismo americano y la filosofía contemporánea. Es autor, entre otras obras, de *Musil philosophe* (Seuil, 2002), *Art, représentation, expression* (PUF, 2002) y *L'Homme intérieure: Wittgenstein et la philosophie de la psychologie* (PUF, 2003).

Hace poco más de veinte años, a petición de un editor extranjero, Vincent Descombes publicaba un libro cuya ambición era ofrecer un cuadro genealógico de la filosofía francesa. El título que le dio: *Le même et l'autre*, estaba vinculado a la situación filosófica de entonces y más particularmente al papel que desempeñaban el estructuralismo y lo que era conocido como la «filosofía de la diferencia»^①. Desde entonces, muchas cosas han cambiado y eso es lo que yo querría señalar al poner como título a este trabajo «lo mismo *sin* lo otro».

El libro de Descombes ponía fundamentalmente de relieve —de ahí su título— la importancia de la *dialéctica* y más particularmente de la lectura de Hegel por Alexandre Kojève^②. En las reflexiones que siguen, asumo una perspectiva semejante, poniendo en evidencia las *grandes líneas* que me parece que marcan la filosofía de hoy (entiendo por «filosofía francesa» la filosofía escrita en francés) y la manera como ha rechazado o ignorado (con éxito) los desarrollos que la discusión filosófica conocía en otras partes, dicho de otra manera, las figuras del *otro*. Para decir las cosas de otra manera —y por razones tanto intelectuales como institucionales— tengo la sensación de que durante todo este tiempo los filósofos franceses, en su mayoría, han perpetuado una *inspiración* propia, al margen de un contexto de discusión que, de manera más global, se ha afirmado un poco por todas partes en el transcurso de los últimos treinta años, a la vez en los países anglosajones y en otros países de Europa^③.

A fin de trazar las grandes líneas de este cuadro, sin embargo, tengo que volver a describir una historia, cuyos principales momentos son los de la filosofía del siglo xx.

Esta historia pasa por unas influencias y por la importancia respectiva del papel que han tenido diversas tradiciones, entre las que hay que contar —además del pensamiento dialéctico— la escuela de Brentano en Austria, los desarrollos de la lógica y de la filosofía de la lógica en torno a Frege y Russell, la fenomenología de Husserl y la corriente heideggeriana. Sin embargo, de manera más general, hay dos tradiciones que en Francia siempre han desempeñado un papel particular: el espiritualismo y el positivismo^④. Es significativo que en Auguste Comte, el fundador del positivismo, estas dos inspiraciones se hayan armonizado de manera edificante cuando, después de haber escrito el *Cours de philosophie positive* y posteriormente el *Système de politique positive*, Comte se interesó por la función de las iglesias y de la espiritualidad en el tipo de sociedad que formulaba con sus deseos^⑤.

Pero las fuentes del espiritualismo francés se remontan, para la misma época, a Victor Cousin; y conocieron un desarrollo que pasa por Bergson y el existencialismo cristiano. Lo que caracteriza al espiritualismo es su desconfianza, por no decir su hostilidad, en relación con la ciencia, la convicción de que ni la verdad ni los valores pueden limitarse a

① Vincent Descombes, *Le même et l'autre*, París, Minituit, 1979.

② *Ibid.*, cap. 1, «L'humanisation du néant».

③ Las traducciones —o la ausencia de traducciones—, los programas de enseñanza y la naturaleza de los debates dan testimonio de ello. En lo esencial, las discusiones que se han desarrollado y se desarrollan aún en el seno de la filosofía analítica sólo han suscitado un interés limitado y marginal, incluso si los filósofos analíticos franceses tienen un papel activo. Su presencia marginal en la universidad, el hecho de que se concentren sobre todo en el CNRS y de que, por lo tanto, no enseñen de una manera oficial y estatutaria, es otro índice de ello. Se podría decir algo parecido de la importancia acordada —en Francia— a los debates que se han desarrollado en Alemania en torno a Habermas. Lo que Habermas ha intentado, el tipo de proyecto que representa su filosofía, en relación con la hermenéutica y con la filosofía analítica del lenguaje o del espíritu, realmente no tiene equivalente en el contexto francés.

④ Cfr. Dominique Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique: une généalogie du spiritualisme*, París, Vrin, 1998.

⑤ A. Comte, *Catéchisme positiviste*, París, Flammarion, 1995, y *Théorie générale de la religion*, París, Mille et une nuits, 2005.

ella, como no sea superficialmente, y sobre todo la fe en las virtudes de la intuición, en la línea de aquello que ya sugería Descartes oponiendo, en el corazón de su filosofía, la capacidad de captar evidencias propias del alma y los recursos de la deducción propios del entendimiento. En efecto, recuerdo que en el pensamiento cartesiano la deducción presupone fundamentalmente la evidencia y la estructura de la evidencia, la de las «ideas claras y distintas». En el espiritualismo francés, esta distinción ha fundado la creencia de que sólo la intuición permite acceder a la esencia misma de las cosas, o incluso a lo *dado*, para utilizar una palabra cuya importancia veremos enseguida.

Bajo esta relación, el espiritualismo se ha vinculado con el *romanticismo*, considerándose la intuición como opuesta a los artificios y a las convenciones del pensamiento racional –recordemos, por ejemplo, unas páginas celebres de Bergson sobre el tiempo y la duración ⑥.

A causa de esta relación, para algunos filósofos Bergson es un filósofo *actual*. Estos pequeños trazos, rápidamente esbozados, pueden contribuir a explicar algunas cosas, empezando por la naturaleza de las influencias que han pesado sobre la filosofía francesa y sobre lo que nunca ha podido integrar hasta ahora. Un primer hecho retendrá mi atención. En el fondo, si se deja de lado lo que Bergson ha representado en el contexto francés –fue sin ninguna duda el filósofo más representativo hasta la Segunda Guerra Mundial ⑦–, nos damos cuenta de que la influencia dominante, aliada con la inspiración espiritualista, es la de la filosofía alemana. Sin embargo, es sintomático que, en el seno de la corriente neokantiana, la interpretación positivista de Kant no haya nunca marcado a los espíritus –se podría juzgar esto a partir de indicios tan seguros como los que ofrecen las traducciones ⑧. Es igualmente sintomático que la filosofía austriaca sea muy frecuentemente ignorada, bien sea en cuanto tal o en sus aspectos específicos que la desmarcan netamente de las corrientes que se han desarrollado en Alemania. Se conoce a Brentano a causa de Husserl, pero no se encuentra prácticamente nada sobre Ehrenfels, Meinong o Witasek, por no hablar de Bolzano ⑨. El Husserl que interesa generalmente no es el de las primeras *Investigaciones lógicas*, sino el Husserl más tardío, el de la *Krisis*, por ejemplo. Este afecto se une, por lo demás, al gusto por el diagnóstico que anima a los filósofos franceses, así como a unas convicciones crepusculares.

A partir de esta relación, no puede constituir sorpresa alguna constatar que, además de la influencia de Husserl y de la fenomenología –cuya inmensa ventaja, como las reflexiones que preceden permiten imaginar, es haber proporcionado al filósofo el privilegio de un acceso a una dimensión mucho más fundamental de lo verdadero que la de la ciencia–, las figuras más capitales cuya herencia hemos recogido, sean las de Nietzsche y Heidegger ⑩.

Visto superficialmente, esta herencia es la que han hecho fructificar Sartre y Merleau-Ponty, pero no creo que haya que limitarse a ellos y, puesto que los casos de Sartre y Merleau-Ponty son conocidos, voy a detenerme más específicamente en la influencia de Heidegger y en la manera como se ha vinculado con una inspiración que asocia hoy la historia de la filosofía y lo que Dominique Janicaud, en un libro muy esclarecedor, ha llamado justamente «el giro teológico de la fenomenología francesa» ⑪.

Aquí hay que pronunciar un nombre que, por él solo, es como una placa giratoria de las corrientes que se han armonizado extrañamente en el transcurso de los últimos cuarenta años. Se trata de Jean Beaufret, a quien se le debe sin ninguna duda la influencia de Hei-

⑥ Henri Bergson, «Essai sur les données immédiates de la conscience», en *Oeuvres*, [Édition du Cinquantenaire], París, PUF, 1970.

⑦ Esquemáticamente, la notoriedad y el impacto de la filosofía de Bergson se apagaron con Jean-Paul Sartre y el «existencialismo». De manera más precisa y matizada, sin embargo, en este contexto habría que tomar toda la medida del marxismo, en sus relaciones muy particulares con la fenomenología, sea la de Sartre, la de Merleau-Ponty o la de autores que, como Jean Desanti, han tenido objetivos ecuménicos. Tratándose de Bergson y del marxismo, se piensa, por supuesto, en el ensayo de Georges Politzer de 1947 *Le bergsonisme, la fin d'une parade philosophique*, París, Jean-Jacques Pauvert, 1967 (incluso la fecha de esta reedición no es indiferente).

⑧ El muy débil interés manifestado por filósofos como Ernst Cassirer o Hermann Cohen es un ejemplo de ello.

⑨ Estos autores, exceptuados Bolzano y Brentano, simplemente no han sido traducidos.

⑩ Heidegger ha eclipsado ampliamente todo el interés por la filosofía alemana de la posguerra. Su influencia se ha extendido a través de una curiosa alquimia lingüística, que pasa por la traducción al lenguaje mismo de la filosofía, a su «jerga», para parafrasear a Adorno. En cuanto a Nietzsche, cuya lectura ha sido doblemente y diferentemente influida por Deleuze y Heidegger, su influencia se ha unido, al menos en parte, a la doble polaridad de espiritualismo versus positivismo mencionada al principio.

⑪ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Nîmes, L'Éclat, 1991.

degger en la historia reciente de la filosofía francesa, en su lenguaje y en lo que yo estaría tentado de llamar nuestros «calambres» propios, a la vista de todo lo que nos permanece extraño y que no cesa de alejarse de nosotros. Jean Beaufret mantuvo relaciones privilegiadas con Heidegger al final de la Segunda Guerra Mundial; estableció con él relaciones amistosas que le valieron ser su interlocutor escogido durante los años posteriores ⑫. Es a él a quien se le deben básicamente las traducciones de Heidegger que han visto la luz, no porque sea forzosamente su autor, aunque lo es de algunas, entre las que se encuentra la célebre *Lettre sur l'humanisme*, que había de marcar muy claramente las orientaciones de toda una generación de filósofos franceses, sino en el sentido de que ha *organizado* su realización, su recepción y el impacto, incluyendo el punto de vista institucional ⑬. Se toca aquí un punto importante: el papel que corresponde a las instituciones. Ciertamente, la influencia de un filósofo tiene que ver en primer lugar con su pensamiento, pero también con sus condiciones sociales e institucionales.

En Francia hay dos tipos de instituciones que merecen una atención particular; y hay también, en cierta medida, dos filosofías: la de los cursos superiores, llamados preparatorios, y la que representa la universidad. Existe por ejemplo, para dar una ilustración, una imagen de profesor de la Escuela Normal Superior que nos resulta familiar, es la de Alain (Émile Chartier). Esta imagen es la un «maestro». En la Escuela Normal Superior el profesor de filosofía es miembro único en su especie: en primer lugar, en cuanto concentra en su sola persona todos los campos de reflexión sobre los que se ejerce la filosofía; y también en cuanto encarna, desde la altura de su magisterio, la unidad y la superioridad del saber filosófico. La filosofía de esta enseñanza filosófica la ilustra una imagen que, aunque controvertida –pensemos en lo que Revel escribía en su panfleto *Pourquoi des philosophes?* ⑭–, no ha dejado de permanecer viva, sin duda porque responde, hablando en términos sociológicos, a las expectativas de las generaciones de alumnos que venían en otros tiempos a nutrir las filas de una élite republicana, aunque hoy no tenga nada de republicana. Esta misma imagen ha encontrado en la filosofía modelos variables. Sin duda un sistema como el de Hegel, y más en general el idealismo alemán, poseía a este respecto innegables virtudes, a las que Victor Cousin y sus sucesores no fueron insensibles. Lo esencial estriba a la vez en el privilegio que posee la filosofía sobre los otros saberes, en la posición excepcional que es la suya, en la capacidad que se le reconoce de abarcar todos los sectores de la cultura a la vez que se inscribe en una tradición, de la que es históricamente la heredera, y adopta un punto de vista universal, que es también el de la humanidad y el de la sabiduría.

No hace falta decir que algunas filosofías están más de acuerdo que otras con esta visión de las cosas. He mencionado el nombre de Alain. Los escritos de Alain demuestran que Hegel, tanto como Auguste Comte, formaba parte de sus fuentes de inspiración ⑮. Pero en las clases de la Escuela Normal Superior, a partir de los años cincuenta, Heidegger sustituyó ampliamente a Hegel y al idealismo alemán. Las razones de esto están parcialmente vinculadas al impacto de la enseñanza de la filosofía en aquel contexto. La filosofía de Heidegger es una filosofía altanera, que ciertamente no tiene las mismas características que la de Hegel, pero que reivindica una posición sin igual en cuanto pretende –como se sabe– acceder a un punto de vista que es también el del desenlace final de la metafísica y, al plantear de nuevo la pregunta sobre el ser, el «sentido del ser», como se ve en *Ser y tiempo*, pretende asimismo situarse de lleno en lo *historial*, lo *originario* y lo *inaugural*. Esta filo-

⑫ Ver Jean Beaufret, *Dialogues avec Heidegger*, cuatro volúmenes, París, Minuit, 1983.

⑬ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, en *Essais et conférences*, París, Gallimard, 1999, una de las obras que ha sido más glosada por Beaufret y sus discípulos, alrededor del inagotable tema del famoso «Kehre» (el viraje).

⑭ Jean-François Revel, *Pourquoi des philosophes?*, París, J.-J. Pauvert, 1968.

⑮ Alain, *Idées: Platon, Descartes, Hegel, Comte*, París, Le livre de poche, 1983.

sofía no deja de presentar aspectos nihilistas, a los que los pensadores franceses se han mostrado con frecuencia sensibles, pero el gesto heideggeriano y todas las conclusiones derivadas sobre la técnica, la cultura, las visiones del mundo, etc., resultan sin lugar a dudas atractivas pues ofrecen a todos los que aspiran a eso la posibilidad de desempeñar un papel muy destacado, por la sola magia del concepto, en la comprensión y los destinos del mundo. Tal es la razón por la que esa filosofía se ajustaba probablemente tan bien a la función de los cursos que impartió durante tanto tiempo Jean Beaufret.

Es posible que mi intervención parezca hostil y desencantada. Me estoy refiriendo a la filosofía en Francia y vengo a decir que la filosofía que en principio se ha impuesto es una filosofía vanidosa y unilateral. Pero sólo se trata de un aspecto del paisaje que me he propuesto describir.

Efectivamente, ese cuadro sería muy parcial e incompleto, si no lo completara con una presentación, aunque sea rápida, de las filosofías que se han hecho populares en los años sesenta, con Foucault, Deleuze, Lyotard, Lacan y Derrida ⑩.

Aquí las fuentes y las orientaciones son un poco diferentes. Tenemos ante todo una inspiración más cercana a las ciencias, o por lo menos a algunas, en el sentido en que las filosofías a las que me voy a referir se han constituido alrededor de un interés por el psicoanálisis y la lingüística. Lo que se ha llamado el «estructuralismo» es indisoluble de eso. Una de las ideas que ha dominado ampliamente las preocupaciones de estas filosofías ha sido la de la muerte del sujeto, efectivamente liquidado por el psicoanálisis con Freud, por el marxismo con Marx y por la lingüística con Saussure. Las páginas con las que acababa el libro de Foucault *Les mots et les choses* están a la altura de esta desaparición y de este duelo ⑪. La idea de sistema de Saussure, el concepto de «episteme» de Foucault, las estructuras de Marx no dejan ningún lugar al sujeto y eso es sin duda una de las cosas que, en aquella época, irritó a gente entonces joven como eran Alain Renault y Jean-Luc Ferry, cuando escribieron su *Pensée 68*, justo en el momento en que lo que la filosofía había postulado hasta entonces estaba a punto de bascular ⑫. Ese libro fue objeto de un malentendido. Sus autores creían meterse con el pensamiento 68, y de hecho se metían con una corriente filosófica que había dominado los años sesenta, pero que era evidente que se acababa, de manera imprevista, ante un regreso inesperado del sujeto, como lo había visto perfectamente Mikel Dufrenne en el libro que escribió contra el estructuralismo ⑬.

Todo esto puede parecer anecdótico, pero estos episodios, considerados un poco por encima, tuvieron un papel más importante de lo que podría creerse en el renacimiento de la fenomenología, que abordaremos a continuación.

Hemos visto que el positivismo era una de las fuentes de inspiración constante y problemática de la filosofía francesa. Ciertamente, no se puede olvidar el impulso de Comte, creador incluso de la palabra. Sin embargo, me parece que se puede incluir en esto el tipo de interés que ha surgido por la epistemología y por la historia de las ciencias, que llega hasta Gaston Bachelard, para quien la ciencia era creadora de filosofía. Ciertamente Bachelard no es exactamente lo que se ha convenido en llamar un pensador positivista. No hace suya la «religión de los hechos», que era la de Auguste Comte. Pero comparte con el positivismo esta idea de que las ciencias constituyen para la filosofía el banco de pruebas; una hostilidad declarada a las formas de pensamiento que se muestran incapaces de situarse en la «escuela de la ciencia»; y la convicción de que dicha ciencia posee su filosofía, que el

⑩ A estos nombres convendría añadir el de Louis Althusser, pensando en el papel que desempeñó en la interpretación del marxismo, en el contexto que fue igualmente el de los compromisos políticos de los intelectuales franceses. Althusser, en relación con las convicciones y la legitimación positiva del estructuralismo, dotó al marxismo de una garantía epistemológica y teórica de una naturaleza tal que se armonizaba con una epistemología que situaba a la ciencia fuera de toda opción de valor y desembocaba en una filosofía desilusionada, ella misma neutra axiológicamente, por lo menos en sus ambiciones. En el plano ideológico y político, el beneficio de ello fue una legitimación del marxismo independiente del comunismo soviético, mientras que en el plano filosófico resultaba de ello una especie de salvación, que el modelo anti-humanista que se estaba desarrollando no habría hecho posible sin ello. Así, el marxismo se volvía compatible con orientaciones que trataban de emanciparse de las ilusiones que se presumían constitutivas de la tradición idealista y espiritualista. Al mismo tiempo, esta legitimación del marxismo, al margen de la realidad del comunismo soviético y antes de las revelaciones y las críticas de Glucksmann y Henry-Levy (a los que se ha llamado los «nuevos filósofos»), podía continuar alimentando una hostilidad frente a otras formas de pensamiento, que se tenían como enfeudadas a unas ideologías que hoy se agrupan alrededor de lo que se llama el «liberalismo», en un sentido que frecuentemente no tiene nada que ver con el significado de esta palabra en un plano filosófico. La hostilidad frente a la filosofía analítica, en particular la americana, o frente al pragmatismo, encuentra ahí un elemento importante.

⑪ M. Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966.

⑫ Alain Renault, Luc Ferry, *La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain*, París, Gallimard, 1985.

⑬ M. Dufrenne, *Pour l'homme*, París, Le Seuil, 1968.

filósofo tiene como tarea recoger, tematizándola. Esta filosofía es lo que él llamaba un «materialismo racional» y que se representaba como una «filosofía del no».

Yo no creo que esta filosofía haya entrado jamás en las clases de la Escuela Normal Superior, que siempre han permanecido cerradas a la historia de las ciencias tanto como a la lógica. Esta filosofía fue más bien la de la Universidad y en cierta medida, es verdad, la de las oposiciones a las cátedras de filosofía de secundaria en razón del papel que en ella tuvieron durante muchos años filósofos como Georges Canguilhem o François Dagognet, significativamente médicos y filósofos ⑩. Pero, al margen de estas consideraciones, el éxito de Bachelard tiene mucho que ver con el eclipse de un filósofo cuyo papel había sido muy importante en el periodo inmediatamente anterior: Emile Meyerson, una de cuyas particularidades era conjugar un interés real por las ciencias con una forma de idealismo ajena a la inspiración positivista de Comte ⑪.

¿Qué significa todo esto en relación con la situación presente? Hasta ahora me he referido al espiritualismo, al positivismo, a la influencia de la filosofía alemana, a las instituciones y a su papel para quienes se dedican a la filosofía académica, pero hay otros muchos aspectos que conviene considerar.

El positivismo francés, como se ve en el viejo Comte, fue ajeno a la filosofía de la ciencia y de la lógica que se desarrolló en el seno de la corriente empirista, como fue el caso en los países anglosajones y en Austria. Tan solo en Meyerson, eclipsado por Bachelard, se podría encontrar alguna huella de interés por lo que hacían filósofos como Bertrand Russell o Wittgenstein al otro lado del Canal ⑫. Los filósofos franceses con intereses más cercanos al positivismo vienés, por ejemplo Couturat o Duhem –siempre citados en los textos programáticos del empirismo lógico ⑬–, quedaron al margen de las ideas que han ocupado filosóficamente el primer plano durante un siglo. A mi modo de ver, eso es lo que explica la relativa continuidad entre los trabajos de Michel Foucault con un trasfondo bachelardiano, que a su vez pasa por Canguilhem, y por otra parte la presencia, en el corazón de filósofas que le son en principio del todo ajenas, de una inspiración espiritualista, de la que la filosofía francesa siempre ha tenido dificultades en deshacerse pese a las apariencias. Un ejemplo: el bergsonismo de Gilles Deleuze quien, con Foucault, es el filósofo que más se ha desmarcado de la filosofía alemana, incluso en su libro sobre Nietzsche, en el que se nota manifiestamente un aliento que no deja de evocar temas bergsonianos, como la energía creadora, e incluso un inmanentismo deudor tal vez de Spinoza ⑭.

En definitiva, si el espiritualismo no ha dejado de ser uno de los componentes de la escena filosófica del siglo xx y si ésta en ocasiones se ha interesado por las ciencias o la filosofía de la ciencia, como sería el caso del propio Bachelard, «Jano bifronte» durante más de tres decenios, esa misma escena filosófica ha sido mayoritariamente atea y en este aspecto ha asumido por igual tanto la inspiración marxista o psicoanalítica como los motivos inmanentistas propios de Deleuze o de Lyotard, sin olvidar la hostilidad heideggeriana a toda clase de filosofía cristiana o religiosa (que para él era «la cuadratura del círculo»).

Por otra parte, por todo un conjunto de razones –lo que he dicho sobre el empirismo ya permitía imaginarlo– los filósofos franceses se han desinteresado masivamente de lo que ocurría al otro lado del Canal de la Mancha o del Atlántico, con poquísimas excepciones.

Como se sabe, desde la Segunda Guerra Mundial la filosofía «anglosajona», una etiqueta extremadamente vaga pero cómoda, se ha lanzado por vías originales que tenían como

⑩ Georges Canguilhem, de quien François Dagognet fue discípulo, ha tenido una influencia que se aprecia bajo un doble aspecto. La epistemología, de la que se constituyó en defensor, en la línea de Bachelard, favoreció la historia de las ciencias; al mismo tiempo descartó la epistemología de tipo anglosajón y, más particularmente, la inspiración que ha constituido el núcleo de la filosofía analítica a partir de Carnap y Quine.

⑪ E. Meyerson, *Le cheminement de la pensée*, tres volúmenes, París, F. Alcan, 1931.

⑫ E. Meyerson, op. cit., en la que se puede encontrar, solamente unos años después de su en alemán, un amplio estudio sobre el *Tractatus* de Wittgenstein, así como páginas significativas sobre los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead.

⑬ Ver A. Soulez, *Manifestes du Cercle de Vienne*, París, PUF, textos inicialmente traducidos por el general Vuillemin, uno de los artífices de la difusión del Círculo en Francia en los años treinta, publicados por Hermann, editor científico.

⑭ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 2005.

fuente el empirismo lógico, la filosofía de la lógica y el pensamiento de Wittgenstein. ¿Quién se ha preocupado alguna vez de esto en Francia? Puedo citar tres nombres –y aun con muchos matices: Gilles Granger, Jules Vuillemin y Jacques Bouveresse. Gilles Granger es el primero que ha publicado un libro sobre Wittgenstein (en 1968) ②⑤. Jules Vuillemin es una de las raras personas que ha hablado de Rudolf Carnap, cuya obra más importante nunca ha sido traducida al francés (*Der logische Aufbau der Welt*) ②⑥. Jacques Bouveresse ha sido el único, hasta finales de los años 80, que ha hecho de Wittgenstein y del pensamiento desarrollado en Gran Bretaña o en Estados Unidos una fuente permanente de reflexión ②⑦.

De alguna manera, el efecto de todo esto ha sido el de sensibilizar a jóvenes filósofos ante cuestiones y métodos que hasta entonces no habían merecido su atención. Al hilo de este interés, la «filosofía analítica» ha conocido desarrollos inéditos, de los que hoy dan testimonio los trabajos de F. Récanati, P. Jacob, P. Engel, J. Proust, etc. Por otra parte, en los últimos decenios han aparecido traducciones que han permitido familiarizar al público francés con esta filosofía. Incluso se ha podido creer, no hace mucho tiempo, que el viento iba a girar y que la filosofía francesa iba a abrirse a intereses a los que había permanecido ajena hasta entonces. ¿Qué ha pasado? Podemos avanzar un diagnóstico sobre lo que se observa en este momento. Lo haré a través de una serie de observaciones, que son otras tantas hipótesis interpretativas (de síntomas) y que implican que sea tenido en cuenta el contexto cultural e institucional, en el que todo eso se produce o se manifiesta.

Aparentemente, durante cerca de veinticinco años –desde principio de los años sesenta hasta la mitad de los ochenta– el paisaje filosófico francés se liberó ampliamente de los estigmas combinados del espiritualismo y del positivismo. El estructuralismo y el neo-estructuralismo, más la aparición tímida de la filosofía analítica y de la influencia de Wittgenstein, habían eclipsado provisionalmente sus efectos. La fenomenología, con Sartre y Merleau-Ponty, había hecho su aprendizaje secular; mantenía su influencia en algunas esferas institucionales o editoriales, pero en resumidas cuentas de manera marginal en comparación con lo que en aquella época resultaba realmente atractivo. No hace tanto tiempo se hubiera podido tener la impresión de que la fenomenología se había vuelto caduca y sólo servía para alimentar los cursos de los alumnos de la Escuela Normal Superior, temporalmente extraviados, de esta manera, en los arcanos de la reducción eidética y de la búsqueda de las esencias.

Sin embargo, el primer hecho que se impone hoy a nuestra atención es, por el contrario, la presencia de la fenomenología, su retorno, en todas las esferas de la producción filosófica. Inmediatamente pondré ejemplos, pero en primer lugar quisiera plantearme a qué es debido esto.

Manifiestamente, la filosofía analítica no ha «prendido». Las razones son diversas. Se puede invocar el peso excesivo de la historia de la filosofía en nuestras costumbres y en nuestros cursos universitarios, los prejuicios que afectan a lo que viene del mundo anglófono (alguna vez he oído que el inglés no es una «lengua filosófica», dicho por un filósofo francés y por un filósofo italiano, cuyos nombres callaré). También se puede hacer valer la importancia asumida, desde el viraje cognitivo, por las cuestiones relativas a la intencionalidad, en las que se puede ver la fuente de una revitalización de las tesis surgidas de Brentano y de Husserl ②⑧. Pero hay razones más inmediatamente accesibles, aunque no sean de orden directamente filosófico, sino fenomenológicas.

②⑤ Gilles Granger, *Wittgenstein*, París, Seghers, 1968.

②⑥ Jules Vuillemin, *Le langage et le monde sensible*, París, Flammarion.

②⑦ Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, París, Minuit, 1987.

②⑧ El interés conferido a la intencionalidad en la filosofía analítica de la mente se ha conjugado, en cierta medida, con una renovación de la reflexión de tipo fenomenológico sobre esta cuestión. Ver, sobre este tema, Denis Fiset, *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, París, L'Éclat, 1995, así como, en una perspectiva abiertamente anti-analítica, Jean-Luc Petit, *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, París, Vrin, 1998.

Se ha asistido recientemente a operaciones mediáticas sin precedentes en torno a la filosofía. Hemos visto multiplicarse los «cafés filosóficos», la prensa, la radio y la televisión han dado a este fenómeno una importancia extraordinaria y algunas obras de filosofía, o consideradas tales, han alcanzado récords de venta dignos de best-sellers internacionales: Comte Sponville o el libro *El mundo de Sofía* y algunos otros ejemplos han sido durante algún tiempo sus beneficiarios ②. Parecía así que la filosofía estaba en el centro de los intereses y de las preocupaciones de un amplio público y, de repente, daba la impresión de que protagonizaba un combate a favor de la inteligencia y de la reflexión. El fenómeno era edificante, pero quizás lo era mucho más en la medida que era absolutamente coetáneo —¿solidario?— de una crisis sin precedentes de la edición y, más concretamente, de la edición filosófica. Algunas cifras. Del primer libro de Comte Sponville se han vendido 600.000 o 700.000 ejemplares en Francia. Los cafés filosóficos que existían en toda Francia han estado siempre llenos durante años. Pero, al mismo tiempo un libro de filosofía —yo diría «normal»— que antes vendía como media unos 800 o 1000 ejemplares, ha visto caer sus ventas hasta unos 200 o 300.

¿La filosofía había cobrado tanta vida que los libros de filosofía eran ya inútiles? El fenómeno es complejo y más aún en la medida en que siempre estamos tocando fondo, suponiendo que quepa pensar en un movimiento de flujo y reflujo. Pero hay que considerar aún ciertos aspectos antes de poner todo eso en relación con la situación de la reflexión filosófica hoy.

La situación de Francia es peculiar, en el sentido de que la filosofía se enseña en los liceos y también porque el personaje del intelectual ha tenido de antiguo un papel importante en el debate público ③. El filósofo siempre ha tenido su espacio, lo que no sería el caso en Estados Unidos, y tampoco en otros países europeos. Esta situación favorece naturalmente un determinado tipo de filosofía, pero es que además la importancia adquirida por los medios ha modificado la situación en beneficio de filósofos cuya «accesibilidad» tiende a convertirse en garantía de éxito y, por consiguiente, en fuente de notoriedad.

Ante esto, ¿qué pueden proponer los filósofos? Dos cosas. Por una parte, el mercado filosófico, si puedo expresarme así, actualmente sólo puede ofrecer dos tipos de productos. O bien los que salen directamente de la fábrica universitaria, y que son básicamente trabajos de historia de la filosofía, relativamente ajenos a lo que «se discute» en los cafés o en los medios, o bien los que, surgidos de la filosofía analítica, presentan un carácter técnico, quizás incluso escolástico a veces, que los sitúa inevitablemente fuera del circuito. Resultado: ni los historiadores de la filosofía ni los filósofos analíticos tienen realmente carta de ciudadanía fuera de estrechos círculos de especialistas que se ignoran mutuamente. Bajo este aspecto, contrariamente a lo que podría creerse, la existencia de una enseñanza filosófica generalizada no parece ser ni una ventaja ni una garantía, pues la filosofía que se enseña en los liceos se muestra muy porosa con respecto a la filosofía «popular» y extremadamente poco en relación con la filosofía especializada. Por otra parte, en el plano editorial, hay buenas razones para pensar que los éxitos desmesurados de algunas obras, lejos de aumentar el público potencial de las otras obras, más bien tiende a reducirlo o a parasitarlo ④.

Triste balance. Pero todo depende quizás del punto de vista en el que uno se sitúe. El peligro, si existe, pero no parece que sea específicamente francés, es el desarrollo de una

② El caso de André Comte Sponville, ejemplo único de autor cuyos libros se han vendido por millares de ejemplares, es significativamente contemporáneo del desarrollo (efímero) de los cafés filosóficos.

③ Las firmas que se pueden encontrar en el periódico *Le Monde* hacen aparecer claramente toda la importancia que se vincula al título de «filósofo» en unas rúbricas que pueden referirse a todo tipo de cuestiones. Como si esta etiqueta, en el contexto francés, fuera una señal de garantía y otorgara autoridad. La filosofía nunca se ha elevado tanto sobre un pedestal como en la prensa democrática. Con toda razón Descombes sugiere en *Le mème et l'autre*, cit. p. 17, que «la toma de posición política es y sigue siendo, en Francia, la prueba decisiva que debe revelar el sentido final de un pensamiento». «Es en el espacio mundano (periódicos, revistas, mass-media) donde las filosofías se ven obligadas a divulgar su significación política».

④ El argumento —falaz— consiste en pretender que los best sellers filosóficos contribuyen a multiplicar el número de lectores de filosofía. En realidad, como lo demuestran claramente algunos estudios, un best seller filosófico comprado es un libro de filosofía (de la otra filosofía) que no se compra. El número de lectores potenciales es más o menos constante. Los best sellers privan a los otros libros de compradores y de lectores. Por lo demás, se observará que editores tradicionales como Le Seuil o Gallimard no publican anualmente más que un número muy reducido de libros de filosofía y que los libros traducidos tienden a ser cada vez menos.

② Lo que se ha llamado el «caso Sokal», en el contexto francés, ha «revelado» sobre todo las contradicciones y las enemidades que recorren el medio intelectual y la importancia que cobra la prensa en relación a lo que pasa por filosofía. En el fondo, el «caso» hacía visible la posición defensiva en la que la filosofía de la ciencia se encuentra encerrada, aprisionada entre la filosofía *people* y una filosofía «distinguida», la que se interesa por las grandes cuestiones, éticas o metafísicas.

③ Por lo menos, ese fue el beneficio de la posición dominante del estructuralismo y del marxismo en los años sesenta y setenta. El retorno de la fenomenología se ha saldado significativamente con un retorno de la espiritualidad. La ética, que es su cara visible y en apariencia, la más inatacable, constituye la moneda de cambio de un nuevo anclaje de la filosofía en la trascendencia.

④ Cfr. Jean-Luc Marion, *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, París, PUF, 2005.

⑤ Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, París, PUF, 1994.

⑥ Ver, por ejemplo, Michel Henry, *C'est moi la vérité*, París, Seuil, 1996.

⑦ P. Ricoeur, *De l'interprétation: essais sur Freud*, París, Seuil, 1998.

filosofía *people*, que tiene como contrapartida lo que ha revelado el «caso Sokal» ②. Al pasar a una posición marginal y no interesar sino a un restringido sector de especialistas, la filosofía profesional se hace cada vez menos creíble a los ojos de las instituciones y de los saberes que tienen social y políticamente carta de ciudadanía. Es significativo ver cómo los «expertos» seleccionados por la administración en este campo son, cada vez más, personajes consagrados por los medios. Es decir, que si se reconoce que la filosofía puede ser interesante para el debate democrático, en el sentido por ejemplo de Habermas, la situación actual reduce drásticamente sus posibilidades.

Por otra parte, el reflujó de la inventiva filosófica, que había marcado los años sesenta ochenta, comporta un regreso inesperado de la corriente espiritualista, que había quedado eclipsada ③. De este relativo naufragio, sólo consigue mantenerse a flote la balsa fenomenológica, aunque con dificultades.

Pero entendámonos: en el plano universitario y editorial, como he señalado, la fenomenología ocupa de nuevo una posición dominante, pero esta fenomenología es esencialmente la que ha experimentado lo que Dominique Janicaud ha llamado «un giro teológico».

Se puede caracterizar rápidamente este giro. Depende de pocas cosas, a saber, de la interpretación de lo que fenomenológicamente se considera «dado» ④. Se sabe que este concepto tiene su origen en la filosofía de Husserl y que es una pieza maestra de la reducción fenomenológica. Hemos visto asimismo que podía interpretarse en términos de una intuición que está en el corazón mismo de la corriente espiritualista francesa, hasta en sus más lejanas raíces cartesianas. Un texto edificante, para quien quiera comprender la desventura que este concepto ha conocido, se encuentra en las meditaciones de Jean-Luc Marion sobre las meditaciones cartesianas de Husserl ⑤. En ellas lo «dado» fenomenológico adquiere el estatuto de una «donación», que no hace falta decir que tiene su fuente en una teología, que constituye desde ese momento su vía de acceso. Se podría discutir, sin duda, el sentido que hay que dar a estas nociones y a esta problemática. Me interesa señalar, empero, que esta operación está en acto en los textos de Marion, pero también en los de Michel Henry y de Lévinas, cuyo nombre ha vuelto a ser central para toda una generación de filósofos de hoy ⑥.

Otros dos ejemplos permitirán convencernos de las manifestaciones de ese retorno de lo mismo –sin lo otro–, que nos vuelve a llevar, creo, a las fuentes del espiritualismo francés por el rodeo de la fenomenología y del heideggerismo. Jean-Luc Marion, en sus primeros trabajos sobre Descartes, se distinguió por sus posiciones heideggerianas. Es significativo que su evolución filosófica reciente se haya traducido en un abandono de Heidegger en favor de Husserl. No porque el pensamiento de Heidegger esté forzosamente cerrado a cualquier perspectiva teológica, aunque ciertamente ofrece una mayor resistencia a este respecto que los prestigios ofrecidos por la noción fenomenológica de lo dado.

Pero veamos los dos ejemplos anunciados. Conciernen respectivamente a Ricoeur y a Derrida. Paul Ricoeur, cuyo pensamiento se había alimentado de la doble corriente de la fenomenología y de la hermenéutica, y después de los trabajos de ética, destacó en los años sesenta con un importante ensayo sobre Freud, *De l'interprétation*, donde se desmarcaba de las convenciones entonces dominantes en el debate sobre el psicoanálisis ⑦. Con los trabajos de Dufrenne, anteriormente mencionados, los de Ricoeur formaban parte de la bolsa de resistencia con la que el estructuralismo se había encontrado en la tradición fenome-

lógica, en el momento en que la corriente heideggeriana se situaba deliberadamente en otro espacio, al lado de René Char, de los poetas y de un debate con la metafísica. Poco antes de su reciente fallecimiento, Paul Ricoeur protagonizaba la renovación ética y política animada por la revista *Esprit*, una publicación que tiene su origen el personalismo surgido de la izquierda cristiana.

Esta nueva notoriedad del pensamiento de Paul Ricoeur es tanto más significativa en cuanto que está acompañada, en el propio Ricoeur, por un interés, que se ha vuelto casi exclusivo, por discusiones que hundan sus raíces en una visión religiosa del mundo y en la búsqueda de signos de una trascendencia, para la que constituyen obstáculos las tragedias del mundo actual. El diálogo entablado por Ricoeur con Lévinas antes de su muerte es una piedra de toque de esto.

Pero hay otro nombre: Jacques Derrida, quien también ha establecido un diálogo con Lévinas, que se puede considerar significativo.

Ciertamente, el nombre de Derrida tiende a confundirse –sobre todo– con el magma de la «deconstrucción». Pero conviene recordar que la deconstrucción derridiana (de la metafísica) debe mucho a Husserl ④ y a la lingüística de Saussure, por lo menos en su inicio ⑤. También debe mucho a Heidegger y sus orientaciones de partida podrían ser inscritas legítimamente al hilo de interpretaciones que, como Foucault explicó en su momento, estaban destinadas a un trabajo de desilusión. En este sentido, me parece que la deconstrucción es el revés del decorado. Es también sabido que durante mucho tiempo Derrida no consiguió realmente imponerse en el contexto francés –por lo menos institucionalmente. Se impuso en otras partes, en particular en Estados Unidos, y creo que se debe al impacto de las tradiciones intelectuales francesas en el corazón de la institución. Pero sobre todo es significativo que el Derrida más reciente no sea reconocido –o por lo menos no exclusivamente– por la deconstrucción, sino como pensador de las tradiciones que se cruzan, el del «perdón», que vuelve a vincularse con sus raíces del judaísmo y del exilio.

Se trata de un fenómeno que requeriría otros muchos detalles. El mismo Sartre, en el ocaso de su vida, en sus discusiones con Beni-Lévi, halló en la historia del judaísmo y su destino una fuente de inspiración, que le impulsó más allá de lo que habían sido hasta entonces su filosofía y sus compromisos políticos. Y ahí también, como en Derrida y como en Ricoeur, es Lévinas, ese pensador lejano llegado de Lituania, autor de una introducción a la fenomenología, quien ha desempeñado una papel mayor ⑥.

No sé exactamente lo que todo esto quiere decir, pero habría que estar ciego para no ver en ello, hasta en las interpretaciones que se proponen ahora de Merleau-Ponty, la prueba manifiesta de un regreso con fuerza de la fenomenología y del espiritualismo bajo unas variantes que nos eran desconocidas, una filosofía que bebe en las fuentes de la espiritualidad cristiana y judía. Por mi parte, no puedo dejar de establecer una relación entre lo que se constata a ese nivel y las evoluciones que he tratado de rastrear, incluida la que ha privado a la filosofía de una parte de su público en beneficio de un pensamiento *people*, que recoge ahora todas las preferencias (Michel Onfray) ⑦. Puede ser que ni la filosofía técnica (la filosofía analítica), ni la filosofía histórica erudita tengan posibilidades de hallar eco más allá de los círculos de especialistas, lo que en sí mismo no tiene nada de anormal, y es lo que sucede en numerosos países. Incluso puede que esta filosofía no tenga gran cosa que ofrecer, nada que corresponda verdaderamente a lo que cabría esperar de lo que nuestra tra-

④ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, París, PUF, 1984.

⑤ J. Derrida, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1996.

⑥ El papel de Lévinas es inseparable del lugar dado a la ética y a la referencia al judaísmo en su filosofía, pero tampoco puede dissociarse de su relación con Heidegger, por lo menos en un cierto periodo. La referencia a Lévinas, cuyas múltiples formas y contornos habría que apreciar, queda realizada, sin embargo, por el lugar que ocupa en Paul Ricoeur, Alain Finkielkraut y Jacques Derrida, por no citar más que tres nombres cuyas filosofías, por lo demás, tienen poco en común. Sobre la dimensión más específicamente teológica de su impacto, ver D. Janicaud, *Le tournant théologique*, cit.

⑦ El ejemplo más notorio es ciertamente el de Michel Onfray, autor de éxito, cuyas obras defienden un pensamiento pseudo-rebelde, perfectamente implantado en la prensa y en los medios y que, al filo de los años, ha acabado por pasar por una auténtica filosofía.

④ Cornelius Castoriadis, autor de *L'institution, imaginaire de la société* (París, Seuil, 1999), cofundador de *Socialisme ou barbarie*, subrayaba justamente la importancia de lo que consideraba como un déficit de imaginario en nuestras sociedades y en nuestra filosofía. Ver *La montée de l'insignifiance*, París, Seuil, 1995.

dición nos ha legado bajo ese nombre. Incluso puede ser que estemos asistiendo, sin darnos cuenta de ello, a su desaparición. Sin embargo, si la única alternativa es la de un pensamiento que enlaza de nuevo con una visión religiosa del mundo, entonces tenemos el derecho de preguntarnos hasta qué punto en todo esto no hay una precio que pagar, el de un déficit del pensamiento y del imaginario ante el que nos situarían nuestras democracias, suponiendo que no tuvieran nada que ofrecernos que pueda medirse con la indeterminación y la indiferencia de los fines, ante las que nos sitúan intelectual, social y políticamente ④ ■

□ Traducción de Rafael Tomás

Contraimagen de «Gauloises»
(Atelier Arts Plastiques
College Brizeuz)

