

FILOSOFÍA, SOCIEDAD, IDEOLOGÍA

Por JOSÉ LUIS ABELLÁN*

Filosofía y burguesía

LA Filosofía ha ocupado siempre un puesto muy importante en el desarrollo histórico de la vida occidental. Y no me refiero ahora a su consideración de *alma mater* de las ciencias, como expresión culminante en el orden de las disciplinas humanas, ocupando la cúspide del árbol de la cultura. Por el contrario, quiero referirme aquí a un hecho no menos conocido, aunque sí menos atendido: el de su predominio social.

El hecho es que la filosofía se ha situado siempre en un lugar de privilegio dentro del orden social. Los filósofos han pertenecido con frecuencia a la aristocracia o a la clase de los que ocupan puestos de mando o se hacen acreedores de él dentro de un cierto orbe social y cultural; en estos casos lo que decimos es evidente. Pero es cierto aún en los casos en que menos pudiera parecerlo, es decir, el de aquellos filósofos perseguidos o pertenecientes a clases sociales en detrimento, un Epicteto en Roma o un Spinoza en el siglo xvii.

Pero el privilegio social de la filosofía no se debe al sentido clasista de sus representantes, sino al de la filosofía misma como disciplina; únicamente así puede entenderse que un esclavo como Epicteto alcanzase predominio social a causa de su ocupación filosófica. El hecho se comprende mejor si tenemos en cuenta que más que el valor de la filosofía en la transformación social e histórica, lo que importa aquí es el haber encarnado los intereses históricos de las clases en predominio. El caso de Epicteto se nos hace ahora meridiano: al defender la misma filosofía estoica que el emperador Marco Aurelio, lo que está defendiendo de hecho es un orden social establecido.

Esto no obsta para que la filosofía continúe teniendo un papel de avanzada en la transformación histórica, como hemos dicho también. Es cierto que la filosofía se ha adelantado siempre a los gran-

* Catedrático de Humanidades y autor de dos libros sobre Unamuno y Ortega y Gasset.

des cambios de la vida occidental; más aún, normalmente los ha impulsado, siendo en consecuencia elemento importante de la transformación operada. Claro que para ello ha tenido que infiltrarse antes en la minoría dirigente o ponerse al servicio de un nuevo grupo de poder o encarnar los intereses de una clase social ascendente.

En una palabra, la filosofía ha ocupado siempre un lugar de predominio social, bien sea por encarnar los intereses históricos del grupo o la clase con mando vigente, bien sea por hacerse cargo de los nuevos intereses de clase o grupos ascendentes en la mercha socio-cultural. (Y tengamos presente que cuando hablamos de "historia" o "cultura" entendemos aquí estas palabras en su acepción más amplia, dentro de la cual se incluyen, naturalmente, los aspectos políticos y económicos).

Pues bien, la situación que hemos dibujado líneas arriba pasa en la actualidad por un momento anómalo. Hacia la segunda mitad del siglo pasado, la filosofía comenzó a separarse de la sociedad y de sus intereses para hacerse cada día más académica. Es un hecho curioso e insuficientemente estudiado, el que a medida que los filósofos se hacen profesores de Universidad (hay excepciones que confirman la regla) y la filosofía se institucionaliza, va perdiendo fuerza de repercusión social.

La burguesía es la clase que desde el siglo XVIII dicta sus imperativos a la sociedad, y aún hoy, aunque muy minada por diversos ángulos, continua su predominio. Ahora bien, la burguesía en cuanto fuerza social ascendente se impuso a partir de la Revolución Francesa, con la colaboración de la filosofía. No olvidemos que los intelectuales artífices del Nuevo Orden —Rousseau, Montesquieu, Diderot, D'Alambert, Voltaire— eran todos epígonos del pensamiento racionalista del siglo anterior. Los burgueses se valieron, pues, de la filosofía como arma intelectual de combate, y todo fue bien así hasta que la filosofía empezó a hacer la crítica de sí misma y de sus supuestos sociales. Feuerbach, Marx, Engels. Prudhom iniciaron la lucha contra la burguesía en defensa de un orden social de predominio del proletariado. En esas circunstancias la burguesía sintió la necesidad de controlar la filosofía que se le escapaba de las manos; ello le llevó a su institucionalización creciente y a darle un carácter cada vez más académico. El resultado es que los filósofos tuvieron una gran libertad de opinión, pero sin poder rebasar los límites del academicismo. La filosofía se especializó y ocupó un lugar del que se le impedía salir. La sociedad pudo entonces descansar tranquila y olvidarse de la filosofía, que tiene encomendado lo que Lukacs ha llamado la función de "guardia-fronterizo de los intereses de la bur-

guesía. Se ha producido así una gran indiferencia social hacia la filosofía, especialmente en cuanto enseñanza universitaria, pues más o menos todo el mundo sabe ya a que atenerse respecto de ella. Tierno Galván ha descrito el fenómeno así: "la filosofía se apartaba de la vida por un proceso de reflexión a la vez más abstracto y lejano. Se convertía en una ciencia pura que seguía su camino con independencia de los azares cotidianos, de la convivencia como actividad y compromiso e incluso de las vivencias personales ante los hechos". La descripción detallada de esta situación en la actualidad será el objeto de las páginas que siguen.

La filosofía existencialista

Un caso extremo y típicamente revelador del aislamiento social de la filosofía nos lo da el existencialismo por la radicalidad de sus planteamientos, hasta el grado en que la filosofía se ha convertido en él en un callejón sin salida.

El existencialismo empezó siendo en sus prógonos, Nietzsche y Kierkegaard, una preocupación por la crisis de la sociedad a fines del siglo XIX, crisis que en gran parte puede indentificarse con la de la burguesía capitalista. El pensamiento, al hacerse cuestión de la crisis, convirtió a la filosofía en "filosofía de la crisis", consistente en gran parte en diagnósticos del mundo contemporáneo. En la memoria de todos están *Die Geistige situation der Zeit*, en que Jaspers analiza el mundo actual; *Les hommes contre l'humain* de Marcel o la famosa Carta *Über der Humanismus* donde Heidegger radicaliza el problema contemporáneo en la tendencia al nihilismo.

Pues bien, esta "filosofía de la crisis" llevó a los pensadores existencialistas al enfrentamiento con el hombre, sujeto de la crisis. Y así la filosofía pasó a un análisis del hombre que la convirtió en "antropología filosófica". Esta antropología no quiso sustraerse a la pretensión de fundamento metafísico, y así la nueva filosofía surgió como "Ontología de la existencia" o como "Metafísica de la vida humana", según los casos.

Por lo que se refiere a la metafísica, Heidegger ha sido quien con más denuedo se propuso el nuevo empeño, acabando en un fracaso que no deja de tener un cierto elemento poético. El primer intento del pensador alemán fue una aclaración de la situación concreta del hombre en el mundo, como tarea previa a una investigación sobre el ser. *Sein und Zeit*, el libro donde se enfrenta con el tema, quedó inconcluso en su segunda parte, donde debían resolverse las cues-

tiones metafísicas capitales que habían quedado como meros interrogantes en el primer libro. Pues bien, en 1937 Heidegger abandona esta vía de acercamiento a la metafísica y nos propone una tarea opuesta a la anterior: la iluminación del ser, como algo previo a un total conocimiento del hombre. Ahora bien, esta iluminación del ser se mueve en un plano de acercamiento poético, lleno de imprecisiones, y en el que no dejan de jugar su papel las inquietudes religiosas del pensador. El tono inquietante y oscuro de los escritos de esta segunda época heideggeriana está lleno de contradicciones y vaguedades que hacen realmente difícil la aprehensión de su pensamiento. El ser y la nada se confunden, poesía y metafísica llegan a identificarse, el pensador debe luchar contra la lógica para acceder al ser, que ya no debe escribirse así, sino de esta otra manera: (*sic*). Heidegger mismo dedica sus últimos "ejercicios" filosóficos a una sutil hermenéutica de textos poéticos y antiguos, cuya tarea se confunde con la del mistagogo o el místico. ¿Qué conclusión sacar de todo esto? Algo muy sencillo: el fracaso de la metafísica, una vez más en cuanto pregunta por el ser, en el pensador contemporáneo que con más radicalidad se la había planteado.

Pero si esto es lo que hay en cuanto a la metafísica, ¿qué es lo que queda en realidad del existencialismo en cuanto antropología propiamente dicha? En esta dirección, nuestra opinión es que su fracaso ha sido aún mayor. Por un lado, en cuanto su objeto ha sido el "hombre en crisis" de nuestra época, es una antropología parcial, reveladora de las categorías negativas del ser humano, con premeditado abandono de las positivas. Aún con esto, creemos que es el lado más valioso del existencialismo, pues la profundidad de sus análisis nos revelan con frecuencia estratos muy profundos y permanentes del hombre, sin dejar de tener en cuenta que análisis más parciales y concretos son también interesantes y válidos para nosotros hombres de hoy, portadores de nuestros problemas. Pero, por otro lado, en cuanto el filósofo existencialista se ha planteado los problemas en el ámbito técnico de su especialidad, ha dejado a un lado todos los elementos sociales que tanta repercusión tienen en la estructura y el comportamiento humanos. Para el existencialista, el hombre es un ser aislado de su trasfondo socioeconómico; y aún en los casos en que dirige su vista a la situación histórica del hombre, sólo logra ver aspectos negativos y parciales: *unificación* con pérdida de poesía; *tecnificación* que convierte a los hombres en números, *masificación* productora de autómatas y mediocres, *abstracción* con olvido de lo concreto...

El filósofo existencialista ha carecido curiosa y significativamente

de una visión perspicaz para lo social. Para Heidegger, toda "coexistencia" (*mitdasein*) entre hombres es simple inautenticidad; para Jaspers la única *comunicación* humana es la que se produce entre espíritus privilegiados y selectos ("almas bellas"), es decir, a un nivel estético; para Sartre, "el infierno son los otros" y, de aquí que haya permanecido encerrado tanto tiempo en un solipsismo desdeñoso. La vida personal de estos filósofos testimonia esta incapacidad para lo social; caso típico el del mismo Heidegger, recluido en su choza de la Selva Negra, en una soledad sólo compartida con especiales y muy contados alumnos o amigos.

Esta actitud teórica y personal de los existencialistas, ha convertido a esta doctrina en la representación más auténtica de "la crisis de la filosofía", que es a donde ha conducido "la filosofía de la crisis". Y esta "crisis de la filosofía" en un doble aspecto: crisis de la metafísica, por un lado, y por otro, crisis de la filosofía en cuanto aparentemente aislada de la sociedad, aunque defensora en realidad de sus intereses burgueses. En este último aspecto, la crisis de la filosofía no es otra cosa, en definitiva, que la crisis de la filosofía burguesa. El existencialismo es, a esta luz, el canto de cisne de la filosofía que pretende vivir desconectada de la sociedad, y no hace otra cosa que revelar la necesidad de una ideología social como trasfondo de todo pensamiento filosófico.

No deja de ser significativo a este respecto la última evolución de Sartre que con su *Crítica de la razón dialéctica* pretende llegar a un acuerdo entre existencialismo y marxismo.

La filosofía anglosajona

El pensamiento anglosajón ha tenido siempre unas características que le hacen distintivo respecto de los demás ámbitos culturales. Entra dentro del ámbito de los conocimientos vulgares el insularismo de los ingleses y su tendencia empírica respecto al resto del continente. En esta dirección se mueve la actual tendencia de la filosofía anglosajona conocida por "neopositivismo" o "empirismo lógico", considerada hoy como una de las principales y más influyentes formas de actividad filosófica.

Este movimiento tuvo su nacimiento independientemente en Inglaterra y Austria, como consecuencia del desarrollo crítico de las matemáticas a fines del XIX y principios de éste en las obras de Cantor, Peano, Frege ... Principalmente tuvieron influencia estos autores sobre la actividad de Bertrand Russell y Alfred N. Whitehead que en su obra

Principia matemática (1910-1913) consideraban esta disciplina como mera prolongación de la lógica deductiva, desechando en consecuencia las proposiciones "sintéticas" en las que Kant hacía intervenir el tiempo, poniendo todo el peso sobre los procesos analíticos del pensamiento.

Un poco después empezaban a trabajar en Austria los pensadores del "Círculo de Viena", que tenía como figuras principales a Mauricio Schlick, Rodolf Carnap, Otto Neurath; a partir de entonces empezaron a surgir grupos o pensadores aislados representantes de la misma tendencia: Hans Reichenbach, en Berlín, o la Escuela de Varsovia (en la que estaban Kotarbinsky y Tarsky), especialmente dedicada a la lógica. La colaboración entre todos estos grupos fue establecida por la revista *Erkenntnis*, publicada de 1930 a 1938 y dirigida por Carnap y Reichenbach. La anexión de Austria a Alemania y la instauración del régimen nazi obligó a huir a muchos de estos pensadores, algunos judíos o de origen judío. El grupo se disolvió; Carnap se estableció en Estados Unidos y Wittergenstein en Inglaterra. Este último publicó en 1922 su obra *Tractatus logico-philosophicus* con un prólogo de Russell, hecho que había iniciado ya la influencia del positivismo lógico en el pensamiento inglés.

Los pensadores emigrados a Estados Unidos se encontraron allí con la *escuela lógica de Chicago*, fundada por Dewey, constituyendo un frente abierto de pensadores positivistas que tuvo expresión en la *Enciclopedia Internacional de la Ciencia Unificada*, publicada en Chicago a partir de 1938 y en la que han colaborado científicos y filósofos de todos los países. En Inglaterra la influencia del positivismo lógico se ha mantenido muy viva hasta el día de hoy, principalmente en el llamado "círculo de Oxford", a cuya cabeza está Alfred Ayer.

El rasgo más llamativo del neopositivismo es su carácter antime tafísico decidido, que sorprende a los filósofos europeos de vieja escuela, provocando en muchos de ellos el escándalo. Sin embargo, este rasgo no es más que una consecuencia natural del convencimiento de que la intuición debe ser sustituida por la formalización y de que la filosofía tradicional (en gran parte metafísica) no ha sido otra cosa que lenguaje no formalizado al servicio de la intuición. En esta situación el lenguaje se ha constituido en el principal objeto de estudio filosófico; de aquí que se la haya llamado "filosofía analítica del lenguaje".

Carnap ha dicho que todo problema filosófico entra de lleno en la *sintaxis*, hasta el punto de que la mayoría de aquellos son problemas sintácticos. El objeto de la filosofía se convertirá así en gran medida en evitar errores sintácticos con lo que los problemas se dividen en dos

clases: resueltos o irresueltos; desaparece la categoría de irresoluble, que alude, bien a un problema mal planteado (sintácticamente erróneo), bien a un misterio metafísico (del que nada sabemos y del que, por tanto, es inútil hablar). La utilidad de la sintaxis se desprende por sí sola de lo que llevamos dicho; con ello podemos contestar a problemas que antes eran objeto de la ciencia. Los métodos del empirismo analítico se parecen así a los de la ciencia. Los campos donde los métodos científicos son inadecuados, tal como los problemas de valores, deben ser cuidadosamente delimitados y abandonados a decisiones volitivas o sentimentales que nada tienen que hacer en filosofía.

Bertrand Russell divide los problemas en dos clases. Los que se refieren a la naturaleza del mundo, contestables por métodos científicos (o filosóficos) y los que se refieren a doctrinas éticas o políticas, que señalan la mejor manera de vivir, los cuales entran en el ámbito de la valoración sentimental. El fracaso para separar estos dos tipos de problemas, dice Russell ha sido fuente sin cuento de confusiones filosóficas, que una adecuada "filosofía del lenguaje" puede evitar.

Por lo que estamos viendo, el empirismo lógico no sólo supone un acercamiento a la ciencia, sino que constituye una auténtica filosofía de la ciencia, en la que se manifiestan las discrepancias habituales de toda disciplina filosófica. Una de las tesis principales de la escuela de Chicago es la de la unidad de la ciencia, como manifiesta el título mismo de la revista que dirigen. Pues bien, respecto a esta supuesta unidad existen las siguientes opiniones: Neurath cree que dicha unidad proviene de la combinación de los resultados de las distintas ciencias y del intento de *axiomatizarlas* en un sistema único; Dewey opina que tal unidad no es más que la exigencia de extender la función de la ciencia a todos los campos de la vida; Russell considera que tal unidad es una simple "unidad de método"; Carnap mantiene que es una mera unidad formal referente a las relaciones entre términos y leyes de diversas ramas de la ciencia; Morris cree que esta unidad consiste en crear una "ciencia de la ciencia" de acuerdo con los presupuestos de la semiotica.

Por otra parte, el mero hecho de convertirse en filosofía de la ciencia ha enfrentado al nuevo positivismo con problemas tradicionales de índole metafísica; no se ha podido soslayar la relación entre el lenguaje y la realidad, los hechos y las palabras, y ha vuelto a surgir, aunque bajo una perspectiva diversa, el problema de la verdad. Carnap, por ejemplo, se ha visto envuelto en problemas irresolubles para escapar a un solipsismo en el que parece irremediabilmente apresado; recordemos toda la problemática creada en torno a los *protocolos*, en

cuanto enunciados lingüísticos de la ciencia, en los que ésta parece concretarse, al menos según Carnap y sus seguidores.

En resumidas cuentas, parece que el único aporte serio y definitivamente asentado de todo el positivismo lógico es el inaudito desarrollo de la lógica matemática o simbólica, también llamada logística, que ha adquirido en nuestro siglo carácter de auténtica ciencia, con el natural incremento, a su vez, de la *axiomatización* y de los lenguajes formalizados que están creando un nuevo panorama en el desarrollo de la cultura. Observemos, por el lado práctico y como simple botón de muestra, el crecimiento de la *cibernética* o de las "máquinas de pensar" (*reasoning machines*), a lo que se une una total mecanización de los usos y formas de vida. Y esto sin contar su efecto sobre disciplinas que hasta ahora se han considerado en el dominio de las humanidades: filosofía, ética, sociología, política, análisis estilístico, etcétera.

Este es, brevísimamente esbozado, el horizonte que la "filosofía analítica del lenguaje" ha creado en torno nuestro. Ahora bien, ¿qué significado social tiene en el actual estadio de nuestra cultura? Precisamente es aquí donde encontramos algunos de los fallos fundamentales de este tipo de pensamiento. En primer lugar, una atención excluyente hacia el mundo de los signos puede hacer caer —y de hecho así ha sido en muchos casos— en lo que Adam Schaff ha llamado el "fetichismo de los signos"; es decir, la conversión del análisis lógico en una especie de escolástica en la que, acostumbrados al uso de los signos y sus relaciones, nos olvidamos de su trasfondo social y de su sentido humano. La "situación significativa" sólo puede entenderse de un modo completo en un contexto social como relación comunicativa entre hombres. En otro caso el lenguaje tiende a independizarse del pensamiento convirtiéndose en una zona autónoma regida por leyes propias que hacen del lenguaje formalizado algo ajeno al lenguaje de la convivencia normal entre hombres y a estos mismos, incluso. El marxismo, en cuanto estudia la conciencia humana como producto social, podría hacer una crítica justa del empirismo lógico e integrar el estudio del lenguaje y el pensamiento, en cuanto caras de una misma moneda que tienden a separarse, más aún, a desconocerse en la filosofía analítica; el libro antes citado de Adam Schaff, *Introduction to Semantics* resulta un buen comienzo de esta tarea.

Aún queda, sin embargo, otro fallo fundamental del empirismo analítico, y este es su carencia de ideología social. La conversión de la filosofía en análisis lingüístico y el consiguiente acercamiento de aquélla a la ciencia, hace de los filósofos técnicos ocupados en la solución de problemas concretos y los aleja de toda preocupación social;

en el mundo anglosajón el filósofo ha perdido su viejo carisma de "amigo de la sabiduría", con todas las repercusiones que esta expresión tenía en el mundo griego; encerrados en sus universidades y departamentos cada vez se parecen más a expertos o administrativos que trabajan en temas muy concretos de técnica lógica, si es que no se dedican a vagas y sutiles especulaciones sobre la significación de los términos.

En esta situación la filosofía pierde su carácter de orientadora de la marcha social, salvo en un sentido muy indirecto y secundario. La falta de ideología, y más concretamente de ideología social, no sólo hace de la filosofía una disciplina ajena a la evolución de la sociedad, sino que la constituye en auténtica defensora del orden social establecido. La filosofía se ha integrado dentro del orden burgués y los filósofos son indirectos defensores del capitalismo, no sólo en cuanto no hacen nada para variar las estructuras sociales, sino en cuanto reciben dinero del capital y son, por ello, en alguna medida, sus asalariados. Los filósofos se convierten en esos "guardias-fronterizos" de que hablaba Lucaks, los cuales aparentemente anodinos en sus estudios y en sus clases, tienen la misión de defender la sociedad burguesa, impidiendo toda crítica de ella, precisamente quienes más obligados están.

El marxismo

Desde que en 1848 Marx publicó *El manifiesto comunista* la importancia del marxismo no ha dejado de crecer hasta nuestros días. El surgimiento de este movimiento no fue algo casual ni repentino; la situación de miseria de la clase obrera había originado ya una serie de movimientos saint-simonianos, proudhonistas, etc., que respondían a la situación y trataban de darle una salida. Si el marxismo triunfó sobre los otros se debió: 1) a su mayor importancia intelectual; 2) a su solución más adecuada de los problemas de la sociedad industrial; 3) a su triunfo político en Rusia, a partir de 1917.

Es indudable que, frente a lo que nos ocurría con la filosofía existencialista y anglosajona, estamos aquí de cara a una ideología social en toda regla. Pero, puesto que nos es imposible y no es este el lugar adecuado de hacer un estudio de la historia y las doctrinas de Marx, nos limitaremos a señalar algunos de los puntos que aquí nos interesan.

La historia del marxismo está llena de las cosas más sorprendentes. Nadie discutirá, por ejemplo, que este es uno de los movimientos

intelectuales más importantes de nuestro tiempo, en su triple aspecto, filosófico, social y político. Sin embargo, a pesar de estar unánimemente reconocido así, nos resulta prácticamente imposible encontrar un capítulo —muchas veces incluso un pequeño párrafo— dedicado al marxismo en las actuales historias de la filosofía. Sin duda, consideran esto los filósofos demasiado arriesgado, casi como una especie de compromiso político.

Pero si tratamos de situarnos más allá de estas anécdotas, que obedecen casi siempre a la defensa de intereses de clase, aunque constituyan en gran parte la trama de la actual historia de la cultura, es indudable que la misma historia interna del marxismo está llena de contradicciones. Por un lado, es claro que el marxismo constituye una "concepción del mundo" y, en cuanto tal, una ideología, a pesar de considerar toda ideología como una "superestructura" de las relaciones de producción en un momento determinado. El hecho no tiene demasiada importancia a nuestros ojos; el marxismo puede aceptar ser una ideología conducente a la desaparición de toda otra basada sobre situaciones de dominio de una clase por otra, y esto a despecho de una inicua, aunque evidente, contradicción lógica. El marxismo constituye una ideología social que nos parece acertada en muchos puntos, aunque deficiente en otros. Pero, por debajo de éstos, hay un hecho básico; constituye una auténtica ideología social de nuestro tiempo; aún más, la más adecuada a los problemas que la sociedad industrial nos plantea.

Todos estos son puntos a discutir sobre los que no costaría trabajo ponerse de acuerdo. Para mí, lo más sorprendente y llamativo es haberse constituido, no sólo en ideología social, sino en ideología política de la clase dominante en la U.R.S.S. El haber unido en una sola persona al líder del partido proletario y al jefe del gobierno soviético habrá sido un paso necesario desde el punto de vista de la eficacia, en la implantación de una sociedad igualitaria de trabajadores, aunque no lo pensamos así nosotros. Pero es evidente que desde el punto de vista del desarrollo intelectual del marxismo ha sido algo nefasto. Ni Lenin, ni Stalin, ni Mao-Tse-Tung, ni el Trotski han contribuido de modo decisivo y real a una puesta al día del marxismo con arreglo al nivel de desarrollo de la vida occidental. Por el contrario, han retrasado la incorporación del marxismo a nuestras estructuras, embarcándonos en una "guerra fría" de que, a pesar de la "coexistencia" no acabamos de salir. La calidad intelectual de los jefes del gobierno soviético, aunque sólo sea en tanto que exégetas de Marx, está muy por debajo de lo que los mismos textos marxistas exigían y, desde luego, resulta inferior al nivel alcanzado usualmente por los pensadores occidentales. Sin duda, no ocurre lo mismo con

el nivel político, en el que alcanzan un puesto destacado. Pero precisamente en esta unión del cargo político con la función ideológica encontramos la peor falla del marxismo histórico: la que le ha convertido en una organización jerárquica y monolítica, que se asemeja muchísimo a una Iglesia secularizada. En una palabra, el haberse constituido en ideología política, a cuya destrucción se encaminaba el marxismo original, y el haber creado esa "nueva clase" de burócratas a la que Milovan Djilas dedicó un libro,¹ ha resultado ser, a mi juicio, uno de los peores aspectos que la historia del marxismo ha tomado tras la muerte de Marx.

Por lo que se refiere al marxismo como teoría social, creemos que su punto crucial, y de importancia histórica incalculable, es el haber puesto las bases para un estudio científico de la sociedad. La crítica marxista del capitalismo, la socialización de la producción como única solución justa a los problemas de la sociedad industrial, los fundamentos a una antropología del hombre contemporáneo . . . son, a nuestro modesto entender, verdaderos hitos insoslayables en el progreso de la humanidad. El problema empieza cuando tomamos conciencia de que el marxismo sólo ha puesto las bases de la "ciencia de la sociedad", mientras que un tanto por ciento elevado de la teoría de Marx es mera ideología, sin que podamos conocer el grado exacto de su validez.

Nos encontramos aquí con un problema relativamente inverso al del neopositivismo, filosofía de objetivos científicos, pero carente de una explícita ideología social. Ahora, tenemos una ideología de marcado contenido social, pero sin plena garantía científica en muchos de sus puntos. La creencia de que el mero cambio de las estructuras socioeconómicas hará cambiar la actitud entera del hombre ante la sociedad y de que el triunfo del proletariado producirá como consecuencia inmediata la sociedad sin clases, son ideas que carecen de fundamento empírico y racional y obedecen a una visión mística de la dialéctica social.

Por otro lado, suponiendo que tuviese éxito la conversión del marxismo en una "ciencia de la sociedad", nos encontraríamos de nuevo ante el problema de las filosofías científicas, que carecen por ello de una ideología social. Claro que este problema tiene como origen la actual atomización de las ciencias, producto de su especialización, y ésta, producto a su vez de la división capitalista del trabajo; todo lo

¹ En realidad se trata de la serie de artículos que Djilas publicó en *Barba*, la revista oficial del Partido yugoslavo. Véase "The Djilas Affair and Yugoslav Communism" por Thomas Tyler Hammond en *Foreign Affairs*, XXXIII (Jan. 1955), p. 301; o también "The Case of Milovan Djilas", New York, Yugoslav Information Center, 1954. Para el comunismo yugoslavo es interesante el libro *Titoism* de Charles P. Mc Vicker, St. Martin's Press, New York, 1957.

cual nos hace sospechar que, en una sociedad socialista, donde la alienación —y la especialización compartimentada, una de sus consecuencias— ha desaparecido, probablemente dicho problema carecería de sentido.

En todo caso, creemos que una antropología fundada en el materialismo dialéctico y que ha incorporado los hallazgos de la moderna investigación podría ofrecer una salida a la aporía presentada en estas páginas. Al menos, esta parece ser la pretensión del movimiento "estructuralista" en Francia, en el que Sartre, Kostas Axelos, Levi-Strauss, Lucien Sebag, ocupan un puesto importante. Pero, de cualquier manera, algo de ideología siempre será necesario, puesto que toda ideología tiene siempre mucho de profecía y de ideal, que impulsan la dinámica histórica. La ideología es motor, en este sentido, irrenunciable de las mejores conquistas humanas.

Conclusión

El final de estas líneas ha de ser inevitablemente desconsolador. No las iniciamos con el objeto de encontrar soluciones. El interés fundamental era revelar una de las contradicciones actuales de la filosofía: la necesidad de ciencia, por un lado, y de ideología por otro, aparentemente incompatibles. Y esto creo que lo hemos logrado. Sin ciencia, careceríamos del necesario sentido de seguridad y de previsión en nuestros conocimientos. Sin ideología, nos faltaría la orientación precisa, el plan a seguir, la meta propuesta, y la conducta humana quedaría falta de sentido. La ideología sin ciencia carecería no sólo de realizaciones prácticas, sino de un conocimiento seguro de la realidad; la ciencia sin ideología no sabría qué camino seguir ni a qué objetivo entregarse. Prueba de esto último es la de los que queriendo ser positivistas al máximo, hacen de la ciencia una ideología, sin que muchas veces sean ni siquiera conscientes de ello.

En la situación actual de la sociedad las necesidades de ciencia y de ideología son irrenunciables e imponen una interacción mutua entre ambas. Esta interacción contradictoria es hoy una de las funciones de la filosofía, a la que por tantos lados se trata de desbancar. La filosofía, creadora de ideología, aunque siempre apoyada por el rigor de la ciencia, tiene una función de orientar los acontecimientos mundiales y dar sentido a la vida de los hombres. Sin ella los políticos y los sociólogos carecerían del arma más eficaz.

Ahora bien, en esta tarea la filosofía ha de ponerse al servicio de los intereses de la clase ascendente, en lo que sin duda encontrará

la oposición más encarnizada, no sólo de la burguesía, sino de los intereses seculares adquiridos por la filosofía y sus instituciones. Y no se trata aquí de defender la dictadura del proletariado, sino de ponerse al servicio de las nuevas formas sociales a que la historia apunta, y que tratan, en definitiva, de crear una auténtica sociedad de trabajadores, en comunidad de derechos y de deberes.

En el caso de que la filosofía no logre dar este paso hacia la constitución de la nueva sociedad y de estructurar nuevas formas de convivencia, ya conocemos su destino: reducirse al entretenimiento de unas cuantas minorías, que, encerradas en sus cátedras y seminarios, imitan las sutilizas escolásticas de los monjes medievales.