

LA CULTURA DEL NOVECIENTOS

3

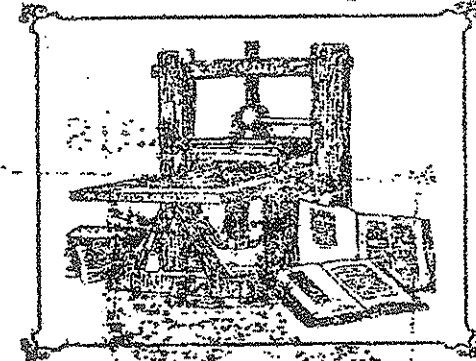
FILOSOFÍA
a cargo de
REMO BODEI

PSICOLOGÍA
por
GIOVANNI JERVIS

traducción de
SILVIA TABACHNIK
(Filosofía)

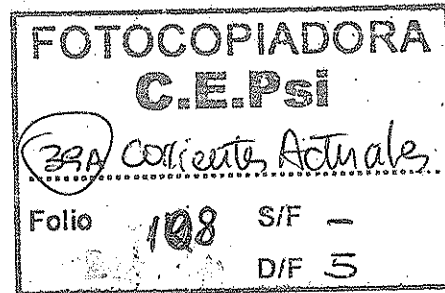
y de
MIQUEL MARTÍ
(Psicología)

EX LIBRIS



siglo veintiuno editores

Pag. 9 a 20





siglo veintiuno editores, sa de cv
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/PLAZA 5, MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73 PRIMER PISO, BOGOTÁ, D.E. COLOMBIA

primera edición en español, 1985
DR © SIGLO VEINTIUNO EDITORES, S.A. DE C.V.

ISBN 968-23-1228-0 (obra completa)
ISBN 968-23-1329-5 (tomo 3)

primera edición en italiano, 1981
© 1981 arnoldo mondadori editore, s.p.a. milán
título original: *la cultura del 900*

impreso y hecho en méxico
printed and made in mexico

ÍNDICE

FILOSOFÍA, a cargo de *Remo Bodei*, 7

La filosofía en la cultura del novecientos (Remo Bodei), 9

I. Las filosofías del impulso, 9

1. El tiempo recobrado (Proust, Bergson), 9; 2. El horror del estancamiento, 14

II. Hacia nuevas evidencias: filosofía y saber científico, 20

1. El pensamiento matemático, 20; 2. La relatividad, 26; 3. El espacio interior, 29

III. El pathos de la objetivación, 35

1. Durkheim y Weber, 35; 2. De Croce a Gramsci, 39

IV. Los desniveles de la historia, 46

1. El historicismo de Dilthey, 46; 2. Las "otras" humanidades: filosofía de la antropología, 51; 3. El pensamiento revolucionario, 59; 4. Mito y razón instrumental en el nazismo, 64

V. El encuentro de las filosofías y la nueva epistemología, 68

1. De "orilla a orilla", 68; 2. La filosofía norteamericana, 71; 3. La epistemología del neopositivismo y su crítica, 74

VI. El pensamiento dialéctico, 81

1. Conciencia y totalidad, 81; 2. La dialéctica negativa, 85

VII. La cosa y la mirada, 87

1. Husserl: la visión de la cosa, 87; 2. Heidegger: el revelamiento del ser, 91; 3. Wittgenstein: el lenguaje y el mundo, 98; 4. Sartre: la mirada del otro, 102; 5. Merleau-Ponty: el mantel blanco, 108; 6. Foucault: la mirada del poder, 110

Theodor Wiesengrund Adorno (*Remo Bodei*), 118

Louis Althusser (*Sergio Moravia*), 123

Gaston Bachelard (*Pietro Corsi*), 127

Henri Bergson (*Remo Bodei*), 130

Ernst Bloch (*Remo Bodei*), 135

I. LAS FILOSOFÍAS DEL IMPULSO

1. *El tiempo recobrado* (Proust, Bergson)

Quien se despierta en plena noche, según Proust, experimenta a veces un desconocimiento de todos los datos relativos a su persona y al lugar en que se halla. La razón, al relajarse en el sueño, borra todos los límites de tiempo y espacio. Al despertar sólo queda un elemental e indeterminado "sentimiento de la existencia [. . .] tal como puede vibrar en lo hondo de un animal" y en un "hombre de las cavernas". Para volver a situarse y orientarse es necesario reconstruir las redes de las coordenadas del mundo y los "rasgos peculiares" del propio yo, cumpliendo en pocos instantes un salto "por encima de siglos de civilización". Pero para recuperar la conciencia de sí mismo habrá que recomponer el orden de las cosas. En la oscuridad, lo primero que viene en auxilio es el cuerpo, "la memoria de los costados, de las rodillas, de los hombros" que recuerda los diversos tipos de lecho en que se ha dormido, que trata de adivinar la posición de los muebles y las situaciones vividas: "estaba en el campo, en casa de mi abuelo, muerto ya hacía tanto tiempo [. . .]; la pared huía hacia otro lado, estaba en el cuarto a mí destinado en casa de la señora de Saint-Loup". Y, mientras tanto, "las paredes invisibles, cambiando de sitio según la forma de la habitación imaginada", preparan el reconocimiento del lugar en que se está. Cada habitación aparece recortada en la perspectiva de otras habitaciones, que se presentan como sus contornos fluctuantes, márgenes indispensables del proceso de identificación. Todas las cosas cobran un halo de alteridad, flotan en su estado fluido, traspasadas por la corriente del tiempo. Pero de pron-

to la conciencia despierta por completo, recupera el control de la situación, ha intervenido el pensamiento que todo lo solidifica. "Esa inmovilidad de las cosas que nos rodean acaso es una cualidad que nosotros les imponemos con nuestra certidumbre de que ellas son esas cosas, y nada más que esas cosas, con la inmovilidad que toma nuestro pensamiento frente a ellas." Al nombrar las cosas y al clasificarlas y simplificarlas (con fines pedagógicos, para evitar dispersión y fatiga), las hemos despojado de toda su alteridad interna, su pluralidad de contornos, su referencia a nosotros: "Lo que las palabras nos dan de una cosa es una imagen clara y usual como esas láminas que hay colgadas en las escuelas para que sirvan de ejemplo a los niños de lo que es un banco, un pájaro, un hormiguero y que se conciben como semejantes a todas las cosas de su clase."¹ Para recuperar el control de sí y de las cosas con autenticidad y fluidez, habrá que realizar una especie de *experimento*, en soledad y en silencio: reproducir la pura duración, resquebrajando las resistentes concreciones del presente, intuyendo más allá del pensamiento inmovilizante y del lenguaje clasificatorio. Alejados de la multitud y de la apremiante trivialización de nuestra época, resguardados de los estímulos demasiado intensos y por ello enervantes de la gran ciudad, libres de la obligación de actuar prácticamente sobre las cosas —al trabajarlas, en efecto, éstas se revelarían hegelianamente mucho más resistentes— es posible evocar una existencia rica e internamente articulada y difusa, traducir la espacialidad en el tiempo de la conciencia, prestar testimonio, desde ese aislado laboratorio subterráneo, de una humanidad refinada y sensible que está a punto de ser arrollada.

Siglos de civilización y la inexorable presión de las exigencias prácticas conspiran, pues, en favor de la tendencial univocidad y fijación de los pensamientos y las cosas de que éstos se apoderan. Esto ya había sido afirmado, en formas más argumentativas, por Henri Bergson, primo político de Proust. También él había tratado de demos-

¹ M. Proust, *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swan*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, pp. 14-6, 456.

trar que los contornos fijos que atribuimos a las cosas no son más que el esquema de una influencia que podríamos ejercer sobre ellas, los programas de posibles manipulaciones: "Cuando percibimos las superficies y las aristas de las cosas, no vemos, en realidad, más que el plan de nuestras acciones posibles, que es devuelto a nuestros ojos como por un espejo [. . .]. Decíamos que los cuerpos brutos son cortados en el tejido de la naturaleza por una percepción cuyas tijeras en cierto modo van siguiendo el puntillado de las líneas por las cuales la acción pasaría."² La inteligencia y la percepción inmovilizadora son los instrumentos de una intervención sobre el mundo y de supervivencia de la especie humana. La acción es una necesidad y la inteligencia su prolongación. Es sobre todo capacidad de fabricar objetos artificiales, instrumentos y máquinas cada vez más perfectas. Pero de la formulación de fondo del pensamiento de Bergson puede inferirse que precisamente cuando tal inteligencia se torna dominante, la vida de la conciencia se empobrece y languidece, espacializada y reducida también a cosa manipulable, pasiva: "La mayor parte de nuestro tiempo la vivimos fuera de nosotros mismos, tan sólo percibimos de nuestro yo un pálido fantasma, sombra que proyecta la duración sobre el espacio homogéneo. Nuestra existencia, pues, transcurre más en el espacio que en el tiempo: vivimos más para el mundo exterior que para nosotros mismos; hablamos más que pensar; 'somos actuados' más que actuar nosotros mismos. Actuar libremente es tomar posesión de sí mismo, y reinsertarse en la pura duración"³ ¿Dónde hallar el impulso para escapar de esta condición de inercia? En la recuperación de la naturaleza de la conciencia, que es duración, temporalidad no cronológica sino cualitativa, que es creación continua, auto-producción y no producto. La vida psíquica es un manantial constante de nueva, imprevisible espontaneidad. Su ímpetu está unido al impulso único que es la vida en general, que se disocia en sus diversas formas animales y

² H. Bergson, *La evolución creadora*, Madrid, Renacimiento, 1912, p. 32.

³ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, en *Oeuvres*, París, Presses Universitaires de France, 1959, p. 151.

vegetales, sufriendo interrupciones, desviaciones y retrocesos, pero cicatrizando también sus heridas y avanzando siempre. Al sumergirnos en la duración sentimos latir nuevamente un impulso que, en una de las últimas obras (*Duración y simultaneidad*, de 1922) se torna cósmico, abarcando la realidad íntegra. Con los "breves sondeos de la pura duración" llegamos a nosotros mismos, nos hacemos libres, logramos reconstruir el sentido de nuestra existencia, ya que en la memoria pura virtualmente todo permanece.

Intentemos traducir este discurso en otros términos: en una sociedad en que prevalece la forma de la mercancía y la reificación de las relaciones humanas surge un universo de la precisión y de la estabilidad que es funcional al plan de manipulación de la naturaleza y los hombres; el orden de tal universo se basa en el paradigma del espacio homogéneo e inerte; interviene entonces, recortando y recomponiendo, una inteligencia instrumental que no es verdadera ni falsa (en este aspecto Bergson está emparentado con buena parte de la cultura filosófica de su época, de Nietzsche al empiriocriticismo, de James a la imagen crociana de la ciencia) y que se considera necesaria para la vida social; desde el mundo de la acción, o sea del trabajo, es posible evadirse hacia el mundo de la pura duración, de la libertad (cuyo reino comienza más allá de la praxis y del trabajo). ¿Y quién podrá gozar de tal privilegio? ¿Quién podrá sustraerse elitistamente de "ser actuado"? ¿Quién podrá evitar el empobrecimiento —económico, emocional, intelectual— de la existencia? Hay en Bergson una protesta implícita contra el deterioro de esta existencia, la oscura impresión de que la ciencia (que él no considera como otro posible instrumento de emancipación) se habría convertido en un aliado de esta sumisión y reificación. Ante esto, Bergson reacciona, en esencia, con dos estrategias. En primer lugar, destacando el impulso de avance, negando todo determinismo inmóvil y toda reducción al presente o al pasado, pero sin ser capaz de ofrecer garantía alguna de progreso efectivo: la evolución es imprevisible, sólo es posible confiar en el cambio. En segundo lugar, atrincherándose en la última fortaleza de la conciencia individual, donde se con-

serva lo que se ha podido salvar de la reificación, donde se celebra el rito ratificante de evocar el propio yo, y de la que se espera poder salir algún día tan sólo para tornar un poco más complejo y profundo el espacio exterior. A la *eficacia* de las ciencias se contraponen la *verdad* de la filosofía, custodia de una vida más intensa. La práctica de la filosofía, la reinmersión en el flujo de la duración, permite que la conciencia individual se reconstituya en unidad dinámica, se reencuentre a sí misma, más allá de la segmentación y la disipación impuesta por una experiencia diluyente y despersonalizante. El yo necesita recomponerse, reestructurarse continuamente y conservar, al mismo tiempo, su identidad e integridad (partiendo de exigencias similares, aunque con diferente solución, Nietzsche invocó el *quererse a sí mismo* en el eterno retorno de lo igual). El conflicto entre la individualidad y la disgregación que la amenaza se representa, en forma dramática, como combate entre fluidez y congelamiento, entre tiempo y espacio, entre neolamarckismo (la evolución impulsada por una necesidad interna) y darwinismo (el impulso proviene de la lucha por la supervivencia). Fluidez, movimiento, necesidad, son las categorías fundamentales del pensamiento de Bergson, pero son así mismo las que provocan mayor resistencia en la conciencia común, "tolemaica": "Ante el espectáculo de esta movilidad universal, algunos de nosotros serán presas del vértigo. Están habituados a la tierra firme; no pueden hacerse al balanceo y al cabeceo. Les es necesario unos puntos 'fijos' a los que sujetar el pensamiento y la existencia. Estiman que si todo pasa, nada existe; y que si la realidad es movilidad, la realidad no existe ya en el momento en que se la piensa: escapa al pensamiento. El mundo material, dicen, va a disolverse, y el espíritu se va a anegar en el flujo torrencial de las cosas. ¡Que se sosieguen! El cambio, si consienten en mirarlo directamente, sin velo interpuesto, les parecerá bien pronto como aquello que puede haber en el mundo de más sustancial y más durable."⁴

⁴ H. Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, Madrid, Col. Austral, 1976, p. 139.

En este universo en perpetuo movimiento, la realidad ha de ser rediseñada y reinterpretada continuamente; el concepto de "datos sensibles" rígidamente positivista debe disiparse (el objeto visible se complica en manchas de color, se disuelve en líneas y planos que ya no responden a los cánones de la antigua geometría proyectiva; las tonalidades musicales se entrelazan, los sonidos se esfuman o los acordes se tornan audaces, al principio disonantes o crispantes); también el lenguaje y los módulos de pensamiento deben cambiar, desbaratarse, recomponerse a niveles diferentes y disimétricos, adquirir mayor plasticidad y elasticidad, para dejar atrás estados de conciencia y proyectos de intervención sobre el mundo cambiante que poseen un elevado coeficiente de obsolescencia; han de superar siempre la capacidad media de recepción del gran público, que representa la reconstitución del momento inercial, la pasividad y la reificación que se reproduce rápidamente con cada nuevo avance.

2. El horror del estancamiento

Bergson, además de estar inmerso en este vasto y espontáneo programa de búsqueda social de nuevos lenguajes e, indirectamente, de revitalización de una civilización y un modo de producción en crisis (próximo a Verlaine, Debussy o el *art nouveau*, comparte el *plus ultra* de las vanguardias, subraya la individualidad y la continuidad asechada, siente un sintomático horror por el *estancamiento*, mortal enfermedad de una economía que debe avanzar para no sucumbir), participa también de inquietudes más profundas. Tras los años de la Comuna de París y de la "gran depresión", en muchos de sus contemporáneos se abre paso la idea de que se ha acabado la autorregulación del mercado y de que está a punto de iniciarse el gobierno de las masas, que será preciso, en circunstancias extremas, mas no improbables, pasar por las horcas caudinas de la más rígida e inapelable reglamentación o por las de la anarquía económica y social. La "mano oculta", de smithiana memoria, parece fatigada de intervenir siempre para remediar el error, transfor-

mando los vicios privados en virtudes públicas y el egoísmo en beneficio colectivo. La relativa espontaneidad de las conductas individuales ya no genera automáticamente el presunto interés general; ya no hay armonía entre el "libre" actuar de los individuos y las clases y el progreso del "devenir social". La visibilidad de los procesos se ha empañado: entre la acción y el resultado previsto se ha deslizado el azar, lo imprevisible, un elevado cociente de riesgo. Sólo el resultado, tras la consumación de los hechos, podrá dictaminar si los medios empleados fueron adecuados. La eficiencia presupone una convalidación *a posteriori*. En términos gnoseológicos: entre el pensamiento y sus objetos ya no existe correspondencia y la "verdad" ya no puede concebirse como *adaequatio* del intelecto o de la cosa. Conocer puede significar a lo sumo dominar, manipular, organizar el mundo con fines prácticos, de poder, de supervivencia. Si Dios ha muerto —para amplios estratos sociales— desaparece la necesidad de una teodicea, de una justificación de Dios mediante la exhibición del orden del mundo.

¿Qué hacer? Urgen nuevos modelos proyectivos. Se puede actuar (por separado o, mejor aún, en combinación entre sí o con otras técnicas) en dos sentidos: 1) aumentar la rigidez y la capilaridad del control social, de la disciplina externa e interna (a través de mecanismos de interiorización ética, política o terrorista de determinadas reglas y obligaciones); 2) promover el desarrollo de las fuerzas productivas y movilizar sobre todo las energías individuales de las clases dirigentes, llamando a las armas las reservas de la conciencia. En el primer caso, se debe recurrir a una planificación cuidadosa y despersonalizadora, "espacializadora", en el sentido de que se deben neutralizar las conciencias desviadoras de quienes no tengan interés o voluntad de participar en esta restructuración. En el segundo caso, la conciencia que puede pensarse a sí misma, perdida —en parte ideológica— su espontaneidad social, busca en sí misma una espontaneidad al cuadrado, un desarrollo exponencial que parta de la recuperación de su propia base idéntica. Esta espontaneidad más poderosa, que es creación de lo nuevo, halla su *pendant* en un campo aparentemente lejano, pero que

obedece a las mismas líneas de fuerza de un proyecto social integral: en la *Teoría del desenvolvimiento económico* de Schumpeter, de 1911. Oponiéndose a los teóricos del equilibrio económico general (Walras, Pareto), Schumpeter proclama la necesidad del desarrollo, fundado en *innovaciones* inducidas por la voluntad de éxito, por la combatividad y el "placer de crear" de grandes individualidades, los empresarios, los capitanes de la industria. Son ellos quienes rompen la "corriente circular", la "rutina económica" normal para sustituirla por la dinámica del desarrollo. Por lo general los hombres, a fin de ahorrar energía, viven inconscientemente en un universo de reiteraciones y hábitos: "Y ello es así porque todo hábito y conocimiento, una vez adquirido, se enraiza tan profundamente en nosotros, como un terraplén ferroviario en la tierra. No requiere ser renovado continuamente, ni reproducido en forma consciente, sino que se hunde en el estrato de lo subconsciente."⁵ Los empresarios subvierten esta actitud.

Innovar para no caer en el estancamiento y en la regresión; desarrollar la conciencia (por lo menos de unos cuantos) y mantenerla vigilante para no dejarse absorber por la inercia y la dispersión. Esta es la consigna para exorcizar el peligro, en aquel entonces percibido, de la precariedad de aquella "civilización" y de aquella conciencia. En efecto (lo hemos vislumbrado en Proust y lo sostenían Ribot y la psicología oficial de la época), basta que la conciencia decaiga para revelar su debilidad. En el sueño, en la *rêverie* [ensoñación], en los estados crepusculares y patológicos se puede observar la desaparición de la conciencia, su "superfluidad" para la vida orgánica. La conciencia es una adquisición filogenéticamente más reciente, que aún no se ha enraizado firmemente, que desentona con la estabilidad de los organismos biológicos y de la "memoria orgánica". La conciencia y la civilización, de la cual ésta es fruto, son fenómenos intermitentes: pueden quedar temporalmente postergadas por una perturbación psíquica o por una guerra, y también

⁵ J. Schumpeter, *Teoría del desenvolvimiento económico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 132.

Freud se expresa en estos términos en *Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte* de 1915. Se advierte en tales afirmaciones la percepción histórica indirecta de la crisis y del precario equilibrio no de la civilización en general, sino de esa forma específica, la idea de que la obnubilación de la conciencia ya está, latente, en cada uno de nosotros, al igual que lo que podríamos definir como el "mal salvaje", el primitivo guarecido en la caverna de la conciencia y listo para atacar tan pronto como bajemos la guardia. Se advierte, cada vez con mayor claridad y frecuencia, la idea de que una recaída en la barbarie no sólo es posible sino incluso inminente, de que el progreso y los hábitos de racionalidad otrora vigentes ya no son seguros y tal vez ni siquiera deseables.

Así Sorel se ve llevado a reflexionar sobre los vaivenes viquianos y a imaginar —a causa del atascamiento de la lucha de clases en el reformismo— el *ingens sylva* de la sociedad capitalista agonizante; sin el recurso al "mito", que eleve artificialmente el nivel del enfrentamiento, habrá estancamiento y no transición hacia una civilización superior. La consolidación del Cuarto estado, la difusión de la alfabetización y el aumento numérico de los "intelectuales", así como la voluntad de las masas emergentes de participar activamente en la organización social y política, anuncian para muchos una nefasta nivelación de los hombres, el desencadenamiento de la anarquía sin rostro promovida por los socialistas. Así Pareto concibe el papel de los intelectuales pequeñoburgueses que forman el aparato de los partidos socialistas: "El proletariado intelectual de los desplazados, que surgen en parte de la educación pública, mal y torpemente organizada por la burguesía, incita a la conquista del Estado y de los bienes de la burguesía."⁶ Así también Le Bon anuncia una nueva era de desórdenes e incertidumbre: "El advenimiento de la turba marcará tal vez una de las últimas etapas de las civilizaciones occidentales, un retorno hacia aquellos períodos de confusa anarquía que preceden la eclosión de nuevas sociedades." Para fortuna de quien sabe guiarla, la turba es manejable (Mussoli-

⁶ V. Pareto, "Memento homo", en *Il Regno*, t. 55, 1904, p. 532.

ni afirmará haber leído innumerables veces la *Psychologie des foules* de Le Bon): la masa "se encuentra más o menos en las condiciones de un durmiente, cuyas facultades racionales, momentáneamente suspendidas, dejan surgir en la mente imágenes de extrema intensidad, que muy pronto se disiparían en contacto con la reflexión".⁷

De la manipulación de las cosas se pasa a la manipulación "científica" de los hombres, a la utilización de la *energía libre* y potencialmente destructiva de la masa, en pos de metas que le son extrañas. La inteligencia, la voluntad, la capacidad de organización y previsión de las élites debe concentrarse, intensificarse, para poder guiar instrumentalmente esa energía aún ciega (pero tal vez no por mucho tiempo); debe mantener un distanciamiento permanente con la cultura y las adquisiciones de la masa, apresurarse. El progreso —si acaso es necesario— lo es en forma paroxística o vinculado con la destrucción, la muerte regeneradora. Así aparece, exasperado, en los venenosos pero reveladores elogios de Marinetti a la velocidad, la máquina y la guerra. En contraste con Bergson, aquí la máquina no es el producto de la inteligencia enervante, sino el modelo de hombre del porvenir y la sensual compañera del presente: "¿No habéis observado a un maquinista cuando trabaja amorosamente el gran cuerpo poderoso de su locomotora? Es la ternura minuciosa y sabia de un amante que acaricia a la mujer adorada. En la gran huelga de los ferroviarios franceses se pudo comprobar que los organizadores del sabotaje no lograron inducir siquiera a un maquinista a que dañara a su locomotora. Esto me parece perfectamente natural. ¿Cómo imaginar que alguno de estos hombres se atreviese a herir o asesinar a su gran amiga fiel y devota, de corazón generoso y ardiente: su hermosa máquina de acero que tantas veces había brillado voluptuosamente bajo su caricia lubricante? [. . .]. Habrá pues que preparar la inminente e inevitable identificación del hombre con el motor, favoreciendo y perfeccionando un intercambio incesante de intuición, ritmo, instinto y disciplina metálica,

⁷ G. Le Bon, *Psychologie des foules*, París, Librairie Félix Alcan, 1918, pp. 5, 52.

absolutamente ignorado por la mayoría y sólo entrevistado por los espíritus preclaros."⁸ En la férrea disciplina y en la identificación con el motor, transmisor de energía, la clase dominante obtiene una nueva legitimación. Modernizando la parábola de Menenio Agrippa, podría decirse que el "estómago" del latifundio, que otrora distribuía el alimento a los "brazos" de la plebe, es sustituido ahora por el "motor" del capitalismo industrial que transmite el movimiento a los órganos mecánicos de la "mayoría". Pero, para funcionar a plena marcha, este motor está obligado a consumir, necesita de la guerra y la destrucción. La *innovación* pasa a través del control riguroso, de la anulación de todo aquello que se considera "viejo" (¡y qué cosa no se torna rápidamente vieja en el mundo de la veloz producción y destrucción de mercancías!) y la lucha contra la "poderosa muerte, atlética y ungida de tinieblas".⁹ También los objetos comienzan así a cambiar de forma. Se acaban las sinuosas formas *liberty*; el mundo vegetal, con el que gustaba ataviarse un industrialismo aún avergonzado de sí mismo, se ha marchitado; el ímpetu se ha acorazado, entumecido en la geometría árida de los objetos de serie y de las armas.

En Italia, las posiciones que acabamos de exponer convergen en parte en la filosofía de Giovanni Gentile, que tanto peso tuviera incluso por motivos extrateóricos. Gentile parte de una interpretación del marxismo en sentido activista —praxis como producción subjetiva del hombre, educación del educador (con base en su interpretación de la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach*) como unidad de maestro y discípulo— para llegar a una concepción, más neofichtiana que neohegeliana, del movimiento espiritual y a la adhesión, más personal que teórica, a la mística fascista. Para él, el pensamiento es un acto que nunca puede objetivarse por completo, que incesantemente debe englobar la alteridad, consumiendo también la escoria empírica e individualista. Es energía que se descarga y degrada tras cada pausa (pero, en realidad,

⁸ F.T. Marinetti, *L'uomo moltiplicato e il regno della macchina*, en *Teoria e invenzione futurista*, Milán, Mondadori, 1968, pp. 255-6.

⁹ F.T. Marinetti, *La battaglia di Tripoli*, Milán, Edizioni futuriste di "Poesia", 1912, p. 10.

quien se detiene está perdido, estamos en plena guerra de movimiento) y que, sin embargo, renace eternamente de sus cenizas.

II. HACIA NUEVAS EVIDENCIAS: FILOSOFÍA Y SABER CIENTÍFICO

1. *El pensamiento matemático*

Paralelamente a esta estrategia teórica que disuelve y esfuma el mundo, que pone el acento en la duración, la velocidad, el acto puro, que destaca el momento psicológico, subjetivo, constructivista, aparece una estrategia complementaria y contemporánea, basada en la descripción clara y minuciosa de los fenómenos, considerados en su estructura y también en su manifestación espacial o social, y en la dependencia del sujeto de "datidades" inmóviles que se imponen por autoevidencia o por coerción externa. Para comprender mejor la diferencia entre estas *dos líneas* se puede recurrir a una comparación: en tanto que la primera insiste en las funciones de movimiento, las disolvencias, las superposiciones y todos los artificios técnicos subjetivos del cine de lo real, la segunda se detiene más bien en el cuidadoso análisis de cada fotograma por separado, y se interroga sobre los procedimientos específicos de su constitución. En este último caso se trata en esencia de una recuperación a más alto nivel de la temática de la objetividad del conocer, una acentuación del carácter de imposición propio de ciertos datos y ciertas relaciones respecto del sujeto. Precedentemente el positivismo ingenuo había tratado de resolver el problema de la objetividad apoyándose en el concepto de "dato": los datos se desplegarían ante todos y sólo sería preciso reunirlos metódicamente, ordenarlos adecuadamente y exponerlos. En ese proceso el pensamiento y la interpretación se presentaban como agregados no admitidos, susceptibles de alterar la pureza cristalina de los hechos, mientras que ni siquiera se examinaba la histo-

ricidad de los paradigmas perceptivos, lingüísticos y teóricos, asumiendo ésta simplemente un aspecto naturalistamente eterno. El sujeto era una esponja que absorbía el mundo. Pero cuando se cayó en la cuenta de que los datos y objetos son el *resultado* de operaciones complejas, que la percepción sensible misma es una modalidad de estructuración, que existen múltiples órdenes posibles de organización de los datos, cuando también las "ciencias exactas" se vieron forzadas por su dinámica interna a abandonar el recurso a la intuición y admitieron que los datos estaban subordinados a los parámetros de los sistemas de observación escogidos, entonces pareció que el saber había perdido todo vínculo con la realidad, que se había extinguido toda certidumbre y toda evidencia inmediata.

Incluso las ciencias, como la geometría y la aritmética, que a lo largo de milenios de historia no sólo habían probado su validez, sino que además se habían convertido en un modelo reconocido para otros sectores del saber, sufrían una profunda crisis de identidad. Aun su rápido desarrollo resultaba casi desconcertante, disipador, ya no remitible a criterios unitarios de inteligibilidad (también en este caso el impulso de avance implica una pérdida de visibilidad de los fundamentos y requiere de un esfuerzo para recuperarla, para reintegrarse al propio origen y comprender sus procesos). Tal como ya había sucedido con los números imaginarios, se comprobaba ahora la fecundidad operativa de ciertas construcciones, pero sin lograr comprender plenamente los motivos del éxito. Así, la negación del quinto postulado de Euclides —"en el plano, por un punto externo a una recta r puede trazarse una y sólo una paralela a r "— convalidaba de manera desconcertante otras geometrías "no euclidianas", todas ellas perfectamente operantes, en donde quedaba fuera de juego la intuición sensible normal: en las construcciones de Lobachevski y de Bolyai, por un punto externo a una recta dada pasan infinitas paralelas, y en la de Riemann, ninguna. Ya no existen geometrías más "verdaderas" que otras (también porque se ha podido demostrar que el espacio sometido a las leyes físicas de la teoría einsteiniana de la relatividad general es no eucli-