

ks. Władysław Zuziak

Pontificia Universidad Juan Pablo II de Cracovia

Louis Lavelle y los problemas de la postmodernidad

Louis Lavelle, uno de los representantes más interesantes de la filosofía de la conciencia francesa, dentro de su concepción existencial del ser construyéndose de forma dinámica, llevó al cabo una serie de análisis significativos para el hombre contemporáneo. Algunas de sus conclusiones, formuladas ya hace casi cien años, resultan sorprendentemente atinadas y varias propuestas tuyas merecen una nueva reflexión.

La razón y el ser

Lo que atrae con particular fuerza la atención en el pensamiento de Lavelle, es la capacidad de un extremadamente lucida análisis y crítica de las características fundacionales de diferentes corrientes filosóficas. De modo especial en lo referente a lo que constituye la esencia de la “naturaleza humana”. La metafísica científica se convirtió en el foco de sus críticas por eliminar la sensibilidad a la esfera espiritual. Lavelle recalca que la ciencia tiene poco que contar sobre la “verdad del ser” del hombre. El análisis científico, al inmovilizar el “objeto” observado, sirve para examinar la esfera objetiva, o más bien objetivada en el proceso de investigación, en cambio resulta inservible para analizar la esfera existencial que elude las categorías científicas, la cual Lavelle identifica con la esfera espiritual. La filosofía debe concentrarse en buscar en la subjetividad la base espiritual para la objetividad.¹ El conocimiento científico, abrumado por la “hipoteca sustancial”, pierde la posibilidad de entender y explicar la realidad dinámica en la cual se crea la existencia auténtica. Encontraremos un enfoque

¹ L. Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique*, París 1962, p. 5.

similar en la filosofía de Martin Heidegger quien, tal como Lavelle, adoptó una actitud crítica frente al racionalismo científico.

También Michel Foucault, influenciado por el existencialismo espiritualista de Lavelle, analizó un modelo de dicho racionalismo que tenía sus raíces en la confianza que la Ilustración ponía en la Razón. Foucault hacía hincapié en el análisis de la convicción positivista sobre la acumulación del conocimiento en el proceso histórico y su aprovechamiento por parte de la “razón” en el proceso de un mejor moldeamiento de la realidad. Criticaba, a la vez, la legitimidad de la concepción apodíctica del conocimiento, aprehensión y ciencia sostenida por la tradición racionalista que se ha ido formando desde la Ilustración. “¿[...] qué forma del saber es bastante singular [...] para no ser dada nunca más que en un punto, y en una formulación única? ¿Qué conocimiento es sabido al mismo tiempo bastante bien y bastante mal para ser conocido una sola vez, de una sola manera, según un solo tipo de aprehensión?”² Foucault aprehende la ciencia, que reclama la objetividad y les impone sus normas a todas las ramas de la vida social, en los momentos fronterizos, cuando nuevos paradigmas cambian de repente el significado de las respectivas nociones y nuevas nociones empiezan a describir la realidad de manera diametralmente diferente. Se percibe un importante proceso de cambio en los siguientes modelos de la realidad de la aceptada jerarquía de valores en la organización de la realidad que sucede, como también la exclusión de estas esferas de la realidad que no caben en la jerarquía aceptada.

Foucault mostraba cómo un investigador, a base de un asumido paradigma, emprende a interpretar no tanto los hechos como las interpretaciones disponibles: “Lo propio del saber no es ni ver ni demostrar, sino interpretar.”³ La realidad investigada, indicaba Foucault, concuerda cada vez más con la tesis de Friedrich Nietzsche, quien sostenía que no hay hechos sino interpretaciones – interpretaciones sobre otras interpretaciones. Siguiendo esta línea de pensamiento, Richard Rorty añadía que la verdad en el mundo abstraído de la realidad no se refiere a unos objetos “reales”, el habla no “exterioriza” representaciones,⁴ la correspondencia la encontramos solo entre los términos pertenecientes a un idioma. Lo que se concibe como la creación de un mapa de referencias de la lengua a situaciones o emociones percibidas “no nos

² M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, trad. J. Utrilla, Bogotá, 1993, p. 257.

³ M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E. C. Frost, México 1982, p. 48.

⁴ Cf. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. J. Fernández Zulaica, Madrid 1989.

explicará por qué está bien creer en estas verdades, ni nos dirá por qué – ni si en general – deberíamos sostener nuestra actual visión del mundo.”⁵ La diferencia entre Foucault, Rorty y Lavelle en este punto equivale a la respuesta a la pregunta si existe una base para la aceptación de verdades. Lavelle alegaba que al participar en el ser tenemos acceso a la realidad que nos puede servir como fuente de intuiciones e interpretaciones – entonces las construcciones teóricas no nos desligan de las verdades íntimas que quedan inasequibles para el conocimiento científico.

El análisis científico afrontado por los seguidores postmodernistas del existencialismo se desvincula cada vez más de la realidad accesible a nuestros sentidos. Sus verdades son cada vez más convencionales y se suelen “elaborar” para justificar algún mensaje ideológico. Los postmodernistas se oponen a las tentativas de imponer un modelo de racionalismo ilustrado, porque las ven, igual que Lavelle, como formas de oprimir al hombre. Conviene advertir que en tal modelo la ciencia no refleja la realidad, sino la realidad ha de adaptarse a cualquier teoría posible, a “lo que sabemos.” En consecuencia, el ser humano se convierte en un esclavo de las existentes construcciones teóricas, se ajusta a ellas. Como lo diría Lavelle, el espíritu deviene esclavo de sus propios logros.⁶

Como indicaba Foucault, tal modelo de racionalismo tiene sus raíces en la oposición ilustrada de la esfera racional del hombre a la esfera irracional identificada con el mundo animal, con una animalidad monstruosamente libre,⁷ la cual la razón debe domesticar y recomponer al estado **normal**. La razón positivista intenta fijar una “nueva unidad” del hombre y liberarlo del elemento irracional. Para conseguirlo se establece una norma racional: la “nueva unidad” ha determinado no solo el desarrollo del conocimiento. Únicamente lo racional puede ser útil, mientras que todo lo que la razón considera como irracional es automáticamente nocivo, reprochable – se califica como inútil. La razón “positivista” establece arbitrariamente una norma histórica: lo que no puede ser objeto de análisis se considera como anticuado – una reliquia del pensamiento “metafísico”, el cual hacía tiempo que fue desacreditado por el pensamiento ilustrado –progresista en su postulado, pues más “útil”.

Foucault en la *Historia de la locura* mostró como los **creyentes** de la Razón arrancan otras esferas de la existencia y las someten al juicio:

⁵ R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, tłum. C. Karkowski, Warszawa 1998, p. 208.

⁶ L. Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, Paris 1942, p. 264.

⁷ Cf. M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica, op. cit.*, p. 247–250.

“racional – irracional”; como la esfera de las costumbres, el amor, la familia, la moral y la esfera sacra caen víctimas suyas.⁸ La razón queda separada del orden de la naturaleza, de la dimensión de lo infinito. Foucault recordó de paso que hasta el siglo XVIII se consideraba comúnmente que el hombre racional era el que creía en Dios y únicamente una persona irrazonable podía negar su existencia. Hubo que esperar hasta la Revolución Francesa para que la racionalidad, como un valor autónomo, se asomara al primer plano, para más tarde conducir a un nuevo modelo de racionalidad y a la negación de la racionalidad de la creencia en Dios.⁹ Este desplazamiento, como sostenía M. Foucault en *Las palabras y las cosas*, era relacionado con la desvinculación de la existencia humana de la perspectiva de lo infinito.

En tal modelo “temporal” de racionalidad, los criterios de la razonabilidad se democratizan – la sociedad, las instituciones o la filosofía los determinan cada vez menos. El “ciudadano” se convierte en la instancia que establece los criterios de la racionalidad – él decide sobre qué es racional y qué no lo es, y quién por eso merece la libertad y quién – el aislamiento. Se hace una fisura, visible también en la ciencia: por un lado, innumerables investigadores están trabajando en unos problemas y proyectos cada vez más complicados, por otro lado, al discurso público entran principalmente teorías y soluciones que se proponen satisfacer unas necesidades sociales menos refinadas. La racionalidad de tal especie – que se amolda más y más a las opiniones y prácticas sociales vigentes – comienza a dominar en la formación de una visión del mundo que se hace cada vez más esquemática y separada de la realidad que sucede.

El ser y el ente

Hemos mencionado ya la noción del “ser” en la filosofía de Lavelle y sabemos que el ser en su filosofía tiene un carácter dinámico, podemos decir, que es ser-en-acto.¹⁰ Encontraremos un concepto similar, dinámico y verbal, en la visión

⁸ Cf. M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, op. cit. “Puede decirse, de manera aproximada, que hasta el Renacimiento, el mundo ético, más allá de la separación entre el Bien y el Mal, aseguraba su equilibrio en una unidad trágica, que era la del destino o de la providencia y de la predilección divina. Esta unidad va a desaparecer ahora, disociada por la separación decisiva de la razón y de la sinrazón.” M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, op. cit., p. 167.

⁹ Z. Drozdowicz describió exhaustivamente diferentes formas del racionalismo y sus transformaciones en aquellos tiempos: *O Bogu Rozumie Naturze i Wielkim Eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej*, Szczecin 1986, p. 71n.

¹⁰ L. Lavelle, *La dialectique de l'éternel présent*, vol. 1: *Del' Être*, Paris 1947, p. 301.

filosófica más conocida de Heidegger. Al emprender una crítica a la forma científica de la racionalidad, Heidegger apuntaba que el análisis científico alcanza solo el ente: “El pensar exacto se vincula a lo ente únicamente en el cálculo y sirve únicamente a aquél. [...] El calcular no permite que surja otra cosa más que lo contable.”¹¹ En su enfoque, en lugar de la oposición clásica ente – no-ente, surge la oposición entre el ente (equivalente a la naturaleza para Lavelle) y el ser. El ente es todo lo realizado; el ser es un potencial – creándose, esperando actualizarse – ofrecido a la existencia. El ente es una naturaleza ya determinada, o sea, nombrada y retenida en la red conceptual. Es todo lo que ha sido hasta ahora representado, clasificado, interpretado y elaborado por la lengua. Todo lo que, utilizando las formulaciones de Kuhn y Rorty, pertenece a la esfera científica y filosófica normal, y – al extender la definición de la “normalidad” – a todo lo que ha sido reconocido como “normal”, “obvio” y “objetivo” en una comunidad y en un tiempo y lo cual, en la opinión de Lavelle, Heidegger y Rorty, limita y frena un desarrollo auténtico de la espiritualidad humana.

Ubicado en la misma esfera del pensamiento, Foucault subrayaba en sus análisis que existen dos campos básicos de la cultura: uno incluye “los códigos fundamentales de una cultura – los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas – con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá” cada hombre; en el otro campo del “pensamiento”, “las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden en general, a qué ley general obedece...” Los dos campos son solo parcialmente dependientes el uno del otro, entre ellos “reina un dominio que, debido a su papel de intermediario, no es menos fundamental: es más confuso, más oscuro y, sin duda, menos fácil de analizar. Es ahí donde la cultura [...] se encuentra [...] ante el ser en bruto del orden.”¹² Este ente mudo y crudo equivale o al ser-en-sí de Jean-Paul Sartre, o al ser descrito por Lavelle y Heidegger, del cual constantemente nos olvidamos y el cual, según Foucault, hemos perdido irremediablemente.

Huelga notar que el ente como objeto del análisis científico, igual que el ser-en-sí de Sartre, es pasivo, opaco y privado de conciencia¹³ y es lo opuesto al ser dinámico de Lavelle y Heidegger. Sartre abordaba el ser (en-sí) de modo

¹¹ M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, trad. H. Cortés, A. Leyte, Madrid 2000, p. 55.

¹² M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, op. cit., p. 5-6.

¹³ Cf. J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, trad. J. Valmar, Barcelona 1993, p. 34-35.

sustancial y racionalista, mientras que Lavelle y Heidegger divisaban una presencia dinámica del ser, la cual va más allá de lo asequible para el conocimiento racional.¹⁴ Tal ente pasivo no es capaz de influir en nada; tal vez, vale pues la pena adoptar la distinción de Heidegger quien subrayaba que “el ser no «es» precisamente «el ente»,”¹⁵ sino como se debería traducir a Parménides – “es ciertamente el ser.”¹⁶

El ser por su condición indefinida no puede ser nombrado, no posee rasgo ni atributo alguno que se pueda clasificar, no se deja aprehender, palpar, medir con las herramientas disponibles por la ciencia – para el racionalista, es un Nada: “[...] el ser no es ninguna cualidad intrínsecamente existente de lo ente. A diferencia de lo ente, el ser no se deja representar y producir como un objeto.”¹⁷ Sin embargo, de alguna manera puede ser sentido. Lavelle interpretaba la sensación de su presencia en los momentos de soledad como un hecho claro y obvio, o mejor dicho con más cautela – una convicción de que estamos en “algo” que nos sobrepasa, pero a la vez abarca, que permanecemos el ser en el ser.

También para Heidegger “permanece el ser misterioso, la sobria cercanía.”¹⁸ Sin embargo, en su interpretación, el ser sigue escapándose y vuelve únicamente como un horizonte, un límite del pensamiento que fija su tarea más urgente – “el hombre [...] es [...] la iluminación del ser.”¹⁹ El ser y sus síntomas se nos dan ya antes que su lectura: “Como un buscar que es, ha menester el preguntar de una dirección previa que le venga de lo buscado. Es, por ende, necesario que el sentido del ser sea ya de cierto modo a nuestra disposición. Ya se apuntó: nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser. [...] No *sabemos* lo que quiere decir «ser». Pero ya cuando preguntamos: «¿qué es ‘ser’?», nos mantenemos en cierta comprensión del «es», sin que podamos fijar en conceptos lo que el «es» significa.”²⁰ Se puede definir el ser únicamente a través de definiciones negativas: “El ser; esto no es Dios y no es un fundamento del mundo. El ser está, pues, más allá de todo ente y a la vez más cercano al hombre que todo ente, sea este una roca, un animal, una obra

¹⁴ Se debe tener en cuenta que, en tal planteamiento, también el ser-para-sí tiene unas posibilidades bastante limitadas para sobrepasar a sí mismo.

¹⁵ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. R. Gutierrez Girardot, Madrid 1959, p. 32.

¹⁶ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op. cit., p. 32.

¹⁷ M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, op. cit., p. 50.

¹⁸ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op. cit., p. 30.

¹⁹ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op. cit., p. 21.

²⁰ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Bogotá 1993, p. 14.

de arte, una máquina, sea este un ángel o Dios.”²¹ El ser es lo que, al permanecer inexpresable, es lo más cercano. Rodeados por los entes que constantemente elaboramos, huimos sin embargo de lo que, utilizando el lenguaje de Lavelle, continúa siendo una presencia incesante. El único “sitio” aún transparente es, como lo bautizó T. Gadacz, una “grieta metafísica”, un lugar donde la razón se abre a lo infinito, deteniéndose sobre las preguntas a las cuales no encontró y tal vez nunca encontrará una respuesta racional.²²

Separación del ser humano del Ser y “la muerte del hombre”

La pregunta sobre el ser y la relación del Yo con el ser, tanto según Lavelle como Heidegger – en el caso del último, *Dasein* desempeña una función parecida – se vincula estrechamente con la cuestión de la posibilidad de encontrar su propia identidad por parte del ser humano, frente a las demandas de los creyentes de la Razón ilustrada para decretar sobre quién es el hombre y quién puede llegar a ser.

En el paradigma racional, el punto de referencia y análisis deja de ser el hombre, quien quiere ir conociéndose a sí mismo y la realidad, como una unidad finita referida a la infinitud.²³ Como subrayaba Foucault, desde los tiempos “modernos” el objeto del análisis no es el hombre,²⁴ sino sus particulares “aspectos.” A consecuencia de los análisis científicos, el hombre queda “troceado” o, recurriendo a la terminología de Heidegger, se transforma en una serie de entes. La economía lo encierra en el corsé de las leyes de mercado, la historia lo deshumaniza, y ninguna ciencia de hecho se ocupa del hombre, aunque “quien habla en el lenguaje, quien trabaja y consume en la economía, quien vive en la vida humana, es el hombre mismo.”²⁵ Las ciencias contemporáneas, al opinar sobre el ser humano, lo miran a través de la perspectiva de la finitud,

²¹ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 27–28.

²² Cf. T. Gadacz, *Rozumowe poznawanie Boga*, [en:] *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, red. J. Gomułka, K. Tarnowski, A. Workowski, Kraków 2014, p. 232.

²³ “El hombre moderno – este hombre asignable en su existencia corporal, laboriosa y parlante – sólo es posible a título de figura de la finitud. La cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo.” M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, *op. cit.*, p. 309.

²⁴ Cf. M. Foucault, *La arqueología del saber*, trad. A. Garzón del Camino, México 1970.

²⁵ M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, *op. cit.*, p. 358.

como objeto que lleva una existencia, trabaja y habla, pero nunca como una unidad construyéndose – casi niegan la existencia de tal unidad. El hombre está determinado por su vida biológica, trabajo y lenguaje – estas son las esferas de su “encerramiento”. El hombre en su finitud deja de ser representado sino construido y reconstruido, y las sucesivas re-construcciones se someten al análisis en función de su conformidad con otras construcciones y coherencia con el sistema vigente.

Separado del ser, el hombre ya no es “pensante” sino “parlante” – lo cual son cosas diferentes. Para el cartesiano “yo pienso”, la nada era impensable (un punto de partida similar lo encontramos en Lavelle) – el Yo encuentra la certeza de su propia existencia en todas las experiencias que confirman que “es” en el mundo que lo sobrepasa. Uno puede negar en su pensar a “sí mismo”, pero incluso el dudar apunta al ser, mientras que cualquier “carencia” apunta a lo que no es carente y lo que garantiza la existencia del sujeto que duda.

El lenguaje sustituye al sujeto y, como resume Deleuze, “No es necesario que exista alguien que produzca enunciados; la enunciación no remite a ningún *cogito* – ni al sujeto trascendente que la posibilite, ni al Yo que proclama por la primera vez o reproduce, ni al Espíritu del tiempo que la conserve, divulgue y reparta de nuevo.”²⁶ El encerramiento en el lenguaje le quita al sujeto los puntos de apoyo – el sujeto pierde los criterios “originales” de elegir y opinar. Le queda la libertad – lo puede todo, pero sin posibilidad de formular significados – ya que estos están restringidos – ni de buscar sentido – ya que este no tiene punto de referencia. “[...] *el análisis interior* de la lengua se enfrenta al primado que el pensamiento clásico acordó al verbo *ser* [...] El paso ontológico que el verbo *ser* aseguraba entre el hablar y el pensar se ha roto; de golpe, el lenguaje adquiere un ser propio. Y es este ser el que detenta las leyes que lo rigen.”²⁷ Es un proceso durante el cual el lenguaje ha pasado desde llamar “lo que es” a suplantar el “ser.”

Foucault fue mucho más allá en su análisis de la alienación de la lengua que Heidegger, quien creía que el ser transparente, al estimular el pensamiento, contribuye a la formación del lenguaje²⁸ y el lenguaje constituye la protección para

²⁶ G. Deleuze, *Foucault*, trad. J. V. Pérez, México 1987, p. 38.

²⁷ M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, op. cit., p. 289.

²⁸ “El ser es la protección que resguarda de tal manera a los hombres en su esencia ex-sistente en lo relativo a su verdad que la ex-sistencia los alberga y les de casa en el lenguaje. Por eso, el lenguaje

la esencia del hombre. La diferencia entre los dos filósofos se deduce de la creencia o falta de creencia en la posibilidad de un contacto directo con el ser.

Foucault emprendió su crítica desde el estructuralismo y exponía como las construcciones intelectuales científicas reemplazan y empobrecen la realidad. Tal conocimiento abre el camino hacia la “muerte del hombre” en su condición “creada” por las ciencias humanas. Foucault reiteró que se trataba de una “visión” del hombre concreta. Antes de los finales del siglo XVIII dicho hombre, según él, no existía – apareció y fue “reconocido” por las ciencias que empezaron a desarrollarse al principio del siglo XIX.

Foucault demostró a la vez que “Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre. [...] Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar.”²⁹ Tras la muerte de “Dios” – un constructo que hasta ahora nos ideábamos – Foucault suponía que la proseguiría la muerte del constructo del hombre, lo cual abriría nuevas posibilidades para el desarrollo humano. Sin embargo, la siguiente generación de racionalistas “postmodernos” asumió la crítica a la usurpación racionalista, elaborada por Foucault, en una forma simplificada. Desde los análisis que apuntaban a la pérdida de la base del ser por parte de la ciencia, lo cual acarrearía una lesión y, en efecto, la muerte del hombre; desde los análisis que apuntaban a la posibilidad del renacimiento de un hombre liberado de esquemas antropológicos e ideológicos simplificadores, han adoptado muy pocas palabras: “la muerte del hombre.” Dichos análisis, sin embargo, nos han mostrado que en los escombros de las visiones anteriores, gracias a tales enfoques como el existencialismo dinámico de Lavelle, se abre la posibilidad para reactivar al hombre pensante – libre de esquemas simplificadores, apoyado en el ser impenetrable, inefable e “íntimo” que inspira sigilosamente el pensamiento.

es a un tiempo la casa del ser y la morada de la esencia del hombre.” M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op. cit., p. 65–66.

²⁹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, op. cit., p. 332–333.

Tentativas de la “superación” de la metafísica

Heidegger subrayaba que el hombre para recuperar a sí mismo ha de superar la metafísica. El filósofo alemán se refería principalmente a la metafísica actual, “substantial” y categorizada, de la cual se ocupa la ciencia.

Tal “metafísica [...] nunca llega a ser lo primero del pensar;”³⁰ no puede tocar el ser, ya que todo objeto de su análisis son representaciones consolidadas en las nociones – entes. Según Heidegger, la metafísica, igual que la ciencia, se ocupa de los entes que encubren la “verdad del ser;” la cual constituye una fuente de nuestras inspiraciones, pensamiento y desarrollo. Huelga reparar en la distinción en la forma de entender la metafísica entre la tradición alemana y francesa. El existencialismo de Heidegger surge del pensamiento metafísico sistemático alemán que determina el entendimiento de la metafísica y sus objetivos (y del cual tampoco sabía liberarse la fenomenología de Husserl). Esto se nota claramente ante el enfoque de Lavelle quien se inspira en el espiritualismo francés. En la corriente espiritualista, la metafísica puede construirse solo gracias al incesante retorno reflexivo a las fuentes del pensamiento. Para Lavelle, la metafísica, orientada a entender lo que experimentamos, libre de la certeza apodíctica, significa volver a las preguntas eternas, en la perspectiva del nivel cambiante de nuestro conocimiento y de nuestras interpretaciones de dicho conocimiento. Para él, la esencia de la metafísica está en la necesidad de unir nuestro propio ser con el Ser total, mientras que Heidegger tiene que “superar” la metafísica para que el hombre pueda recuperar en el ser las fuentes extraviadas. Ambos, en realidad, postulan lo mismo – la necesidad de beber de las fuentes de todo pensamiento.

La historia de la “superación” de la metafísica (equivalente, en su versión simplificada, a “la muerte de las metanarrativas” proclamada por Lyotard y difundida por Rorty) dice que aunque no se ha conseguido eliminarla,³¹ en lugar de una visión del mundo dominante, brindada por las metafísicas anteriores vinculadas a la religión o el racionalismo, han surgido múltiples visiones – dependientes principalmente de “las necesidades” pragmáticas de sus creyentes. Cada una de ellas se refiere a algún sistema de valores constituyente y jerarquizado que determina los objetivos y organiza los propósitos de sus creyentes.

³⁰ M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, op. cit., p. 69.

³¹ También los filósofos de la ciencia ven lo imposible que es eliminarla, ya que “tanto para emplear la inducción como la ciencia es necesarios comprometerse metafísicamente con anterioridad,” tal como afirma J. Życiński en: *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993, p. 132.

En este sentido tiene razón Rorty quien sostiene que “lo que necesitamos [...] es la capacidad de pensar sobre la ciencia de tal manera que el que sea una ‘empresa basada en el valor’ no nos ocasione ninguna sorpresa,”³² pero cabe añadir que de la misma manera hay que empezar a aprender a pensar sobre toda actividad humana.

Parece que la crítica a la metafísica del ente planteada por Heidegger abre perspectivas para la metafísica del ser de Lavelle. Asimismo cabe notar que la aceptación, tras Lavelle, de la presencia y de la participación en el ser elimina problemas que surgen al colocar al Yo existente³³ “fuera” del ser. El emplazamiento de *Dasein* por parte de Heidegger entre los entes atenazadores y el ser que “se manifiesta” causa muchas dificultades. Partiendo de este punto, E. Lévinas, para quien lo infinito es lo absolutamente otro, “va a intentar, de hecho a lo largo de toda su obra, mostrar la posibilidad de evasión del acorralamiento hacia lo absolutamente otro que la estructura del ente existente, hacia la realidad trascendente, hacia lo infinito.”³⁴ Lavelle, al dar por hecho la participación de una existencia en el ser construyéndose que lo abarca todo, de manera más amplia entiende las señas de la “presencia” encontradas en la experiencia interior. No es seña de la “presencia” del Otro, sino indicio de la presencia en lo que es tanto propio como universal. No hace falta escaparse dramáticamente del acorralamiento, porque estoy “en mí mismo” y todos los Otros también están “en sí mismos” – estamos en sí mismos, en nuestro ser común. Hay que abrirse a una participación que es ofrecida por el ser, a su vez fuente eminentemente abundante y que no puede causar ningún tipo de decepción.³⁵ Parece entonces que las palabras de K. Wiczyrek corresponden más a la idea de Lavelle que la visión de Lévinas: “yo mismo ya soy «la respuesta» a la presencia anterior que la mía. Todo lo que soy y todo lo que hago significa cumplir la responsabilidad por el ente ante el cual soy”³⁶ – y aquí habría que añadir – y en cuyo proceso de creación participo.

En todos los niveles de análisis emprendidos por Lavelle, la filosofía sigue un incesante comienzo de reflexión, que procura llevar a cabo un análisis

³² R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., p. 309.

³³ En la filosofía de Heidegger *Dasein* es el equivalente del Yo de Lavelle.

³⁴ J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997, p. 280. J.-P. Sartre va aún más allá negando cualquier “presencia.” Cf. J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 381.

³⁵ L. Lavelle, *La dialectique de l'éternel présent*, vol. 2: *De l'Acte*, París 1946, p. 184.

³⁶ K. Wiczyrek, *Levinas a problem metafizyki*, Katowice 1992, p. 125.

cada vez más preciso de la relación del Yo y el ser en su coparticipación. Dicho análisis nos permite descubrir en el Yo su propia causatividad y va hacia la liberación del Yo de los obstáculos exteriores. Asimismo le invita al Yo a beber de la fuente de esta iniciativa que es el ser. Hay que reparar en que, según Heidegger, la pregunta en sí es más importante que los respectivos acuerdos, mientras que, para Lavelle, lo primordial es solucionar un problema detectado.³⁷ Las conclusiones de ambos filósofos en varios puntos corresponden a las de Lavelle, quien apuntaba a una formación creativa de nuestras expectativas y nuestro pasado. Nuestras expectativas hacia el futuro determinan la manera en que entendemos y describimos el pasado. Tal declaración no lleva al relativismo solo en un caso – cuando asumamos que existe para nuestro aquí y ahora un sólido fundamento, una perspectiva respecto a la cual podremos interpretar señas y aprovechar el potencial que tenemos. Foucault rechazaba un razonamiento que apuntaba a la existencia de tal fundamento sólido como insostenible. Indicaba que al razonar no podemos valernos de la perspectiva “divina,” de lo que reclaman los creyentes de la Razón, y que estamos condenados a un razonamiento que depende únicamente de nuestro punto de vista limitado y cambiante. No vio que la toma de perspectiva “divina” no tuviera necesariamente que llevar a las conclusiones apodícticas, y que la negación de la posibilidad de la existencia de tal perspectiva, como punto de referencia para nosotros, imposibilitara el retorno al ser y **razonar**.

Rorty, al emprender la crítica a las metafísicas racionalistas, partía de la misma convicción que Lavelle y Foucault, de que buscar la **necesidad** tiene como objetivo justificar la pasividad y es “el deseo de renunciar a la propia libertad para instaurar otra teoría o vocabulario alterativos.”³⁸ Al corroborar el hecho de que no haya posibilidad de crear un lenguaje que dé una descripción adecuada del hombre, Rorty concluyó que toda búsqueda de la “esencia” del hombre es absurda y nociva. Siguiendo el camino de Foucault, sostenía a la vez que cualquier búsqueda de tal “esencia” lleva a construir nuevas verdades-jaulas, en las cuales irá muriendo la humanidad. Cualquier intento, pues, de fijar “la naturaleza” humana equivaldría a consiguiente limitación y encerramiento del hombre.

³⁷ Cf. asimismo con la posición de Foucault: “La filosofía, ¿qué es sino una manera de reflexionar, no tanto acerca de lo que es verdadero o lo que es falso, sino sobre nuestra relación con la verdad?” M. Foucault, *El filósofo enmascarado: entrevista clandestina a Michel Foucault*, <http://anarquiacoronada.blogspot.com.es/2013/10/el-filosofio-enmascarado-entrevista.html>, 23.01.2016.

³⁸ R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., p. 339.

Las diagnósis de Rorty muestran cómo hemos llegado hoy en día a la “situación” en la cual ya resulta difícil de hablar sobre la naturaleza humana: “Los antropólogos e historiadores de la ciencia han borrado la distinción entre una racionalidad innata y los productos de la enculturación. Filósofos como Heidegger y Gadamer nos han presentado consumadas concepciones historicistas del ser humanos. Otros filósofos, como Quine y Davidson, han borrado la distinción entre verdades de razón permanentes y verdades de hecho temporales. El psicoanálisis ha borrado la distinción entre la conciencia y las emociones de amor, odio y miedo, y con ello la distinción entre moralidad y prudencia. El resultado ha sido borrar la imagen del yo común a la metafísica griega, la teología cristiana y el racionalismo de la Ilustración: la imagen de un centro natural ahistórico, el locus de la dignidad humana, rodeado de una periferia fortuita y accidental.”³⁹

En el mundo postmoderno tanto el Yo como la realidad se hacen líquidos, no hay fundamento para establecer axiomas, no se puede diferenciar entre el mal y el bien, lo falso y lo verdadero, ni especificar qué es la verdad. Ni la paradoja del mentiroso sigue tan paradójica si, como lo demostró Derrida en su brillante ensayo *Historia de la mentira*, la mentira es demasiado difícil de caracterizar.⁴⁰ Todo se hace borroso. Derrida describe con perfección los desafíos que los tiempos de la “postmodernidad líquida” han planteado delante de nosotros en la cultura a caballo entre milenios. Un incesante adentramiento y la ampliación del campo de análisis, sin una clara norma metodológica o metafísica ordenante, han extendido inconcebiblemente el alcance de los problemas por solucionar, de las cuestiones por ordenar. Ahora mismo no existe ningún criterio según el cual se pueda evaluar voces, opiniones, soluciones emergentes. J.-P. Sartre, seguido por el postmodernismo, desveló, hoy día ya demasiado evidente, la debilidad de la cultura privada de puntos de referencia. Se puede creer en que “todo es absurdo” o que “todo es nada.” Si se acepta una presunción, no existe posibilidad lógica alguna de minarla “desde el interior.” Se puede únicamente apuntar a una contradicción interna entre las intenciones articuladas y sus efectos.

Rorty, apoyándose en tales diagnósis, dio por sentado que el hombre y el mundo se han “desdivinizado” irrevocablemente,⁴¹ que no se puede volver a las viejas nociones, dado que han perdido su significado en nuevos diccionarios

³⁹ R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, trad. J. Vigil Rubio, Barcelona 1996, p. 240–241.

⁴⁰ Cf. J. Derrida, *Historia de la mentira: Prolegómenos*, Buenos Aires 2002.

⁴¹ Cf. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. A. E. Sinnott, Barcelona 1991, Cap. 1.

y resulta imposible devolverles su significado anterior, en cambio, las nuevas nociones son reemplazables e innecesarias. Sería impensable formular alguna verdad “general.” Al decretar la liberación de los determinismos “nocivos,” Rorty sostiene “que también esta frivolidad y superficialidad filosófica contribuye al desencanto del mundo. Ayuda a hacer a sus habitantes más pragmáticos, más tolerantes, más liberales, más receptivos a las apelaciones de la razón instrumental.”⁴² En este enfoque democratizado de hacer filosofía no hay lugar para la reflexión “metafísica” – la metafísica ha sido “superada” igual que todas las otras reliquias del viejo pensamiento.⁴³

Es digno de atención que mientras Heidegger y Foucault atacaban las metanarrativas, viejas y contemporáneas, apuntando a las grietas a través de las cuales aún se puede alcanzar el ser en un estado no falsificado por las pretensiones de “la razón,” Rorty las rechazó por la comodidad de un ciudadano racionalizado de un país democrático. El mundo, en tal visión, tiene que estar desencantado para que el hombre no caiga más en trampas de las ideologías que lo limitan. Sin embargo, tenemos aquí una contradicción – en el mundo desencantado, como afirmaba Rorty al comentar el razonamiento de Foucault, “el hombre” es básicamente un animal más, a menos que la cultura y la red de poder no empiecen a transformarlo en otra cosa.⁴⁴ Esta es otra conclusión que Rorty ha sacado de las reflexiones de Foucault y ha trivializado. En tal enfoque, el hombre-animal, equipado con órganos específicos y habilidades que influyen en lo que somos y lo que queremos, sería destinado únicamente para ser moldeado.

Según Rorty, tenemos que ir mucho más allá en la defensa de la libertad y tolerancia: “incluso si los tipos de carácter típicos de las democracias liberales son blandos, calculadores, mezquinos y nada heroicos, el predominio de estas personas puede ser un precio razonable a pagar por la libertad política.”⁴⁵ Tal hombre no necesita libertad para nada. A menos que el objetivo fuera educar a una mayoría “blanda” que constituyera un terreno de actuación para individuos concretos, libres, heroicos o “sobrehombres” nietzscheanos, los cuales Rorty eliminaría – también del discurso liberal. Me parece mucho más afín en este aspecto el pensamiento de Friedrich A. Hayek quien sostiene que “la

⁴² R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, op. cit., p. 263.

⁴³ En este contexto Rorty reprocha a Heidegger, entre otras cosas, un apego excesivo a la tradición y al heroísmo. Cf. R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, op. cit., p. 100.

⁴⁴ Cf. R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, op. cit., p. 258.

⁴⁵ R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, op. cit., p. 260.

independencia, autosuficiencia, disposición a asumir riesgo, a defender sus propias convicciones contra la mayoría y a cooperar voluntariamente con los demás – constituyen esencialmente valores de los cuales depende el funcionamiento de la sociedad individualista.” Parece que no es posible construir y poner en funcionamiento tal sociedad presuponiendo una desdivinización total del hombre.

Uno puede estar de acuerdo con la tesis de John Dewey, citada por Rorty, de que “ninguno de los bienes conseguidos por las sociedades anteriores habría merecido su recuperación si el precio a pagar por ello fuese una disminución de nuestra capacidad de dejar a la gente sola, de dejarle intentar dar forma a su personal visión de la perfección,”⁴⁶ pero ¿qué visiones de la perfección propuso Rorty? Al leer sus afirmaciones merece la pena reparar en las diferencias procedentes de otra “tradicición”, la cual constituye el punto de referencia para su percepción del mundo. La manera de pensar de un europeo, rodeado de tradiciones milenarias, y la de un americano, quien construye su identidad en cierto modo distanciándose de ella (para, por ejemplo, olvidarse de los principios de su propio país tan sangrientos para los anteriores “dueños” de América) tienen que ser diferentes. Una tradición puede, de hecho, observarse no como otro encerramiento sino como una historia de aspiraciones para superar a sí misma y sus deficientes posibilidades, como un trampolín para subsiguiente desarrollo, lo cual sucede en Lavelle. Desde luego, tal lectura será siempre subjetiva, relativizada según el punto donde nos encontramos, según el nivel de “conocimiento” y sistema de valores aceptado de cuya realización se ocupa el que lee dicha tradición.⁴⁷ Nuestra interpretación de la tradición queda, pues, determinada por la visión del mundo que nos gustaría llevar al cabo. Y, según Lavelle, sólo así podemos referirnos a la tradición. Sus conclusiones las corroboran participantes en disputas políticas, quienes, al referirse a otros valores de manera diametralmente distinta, evalúan los mismos elementos de la tradición. Tenemos que seguir aprovechándonos de la mina de conocimientos contenida en la tradición. Lo recalca, por ejemplo, A. Bronk: “la historia de la filosofía muestra que es imposible romper radicalmente con la tradición – tal cosa resulta improductiva desde el punto de vista del conocimiento – y que la filosofía evoluciona remitiéndose creativamente a los grandes logros de los

⁴⁶ R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, *op. cit.*, p. 264–265.

⁴⁷ En este punto el razonamiento de Lavelle corresponde a los análisis de H.-G. Gadamer. Cf. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. A. Agud Aparicio, R. de Agapito, Salamanca 2012.

predecesores.”⁴⁸ Habría que añadir aquí, siguiendo el espíritu de Lavelle, que la referencia creativa siempre acontece en un “aquí y ahora” concreto, bajo la influencia de los retos afrontados. Aunque el futuro nos “determina”⁴⁹ cada vez más, seguimos aprovechándonos de un potencial ya **actualizado** y de nuevas perspectivas que se abren gracias a tal **actualización**. En la época del desarrollo permanente, la idea de Lavelle de superarse a sí mismo, en la cual el asomo al futuro y el aprecio por el papel del pasado coexisten armoniosamente, puede ser una alternativa tentadora para una visión del mundo visto en cuanto caos.

Retorno a los valores

La filosofía de Lavelle se nos presenta como un mensaje –mensaje basado en unos valores destacados a través de los cuales se nos propone mirar el mundo. Ninguna de las teorías filosóficas, ninguna de las tesis, ha sido aceptada incondicionalmente por la totalidad de los individuos; siempre una voz “a favor” acarrea una voz “en contra.” Hoy día, no somos capaces de demostrar que alguna visión tenga derecho a considerarse “universal”, racional, obvia, incuestionable o científica. Todo razonamiento, sea filosófico, metafísico o científico, no es sino una hipótesis que nos organiza el mundo. Toda escuela filosófica y toda disciplina científica nos aseguran sobre lo objetivo que son los resultados de sus propios análisis. No obstante, dichas conclusiones a menudo se contradicen, siendo indicio de una serie de percepciones e interpretaciones de la realidad compartidas por diferentes entornos, dentro de una mentalidad elegida que propone algún modo de organizar la realidad.⁵⁰

Tomando en cuenta las dudas planteadas por la filosofía de la ciencia y el postmodernismo, las ideas de Lavelle incitan a un debate sobre las fronteras que la cultura contemporánea establece ante los problemas irresolubles en el marco del discurso filosófico, sobre el derecho a creer, como también sobre otras razones – diferentes de las tachadas de racionales dentro de un modelo

⁴⁸ A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, p. 112.

⁴⁹ Somos conscientes de que la futura realidad será totalmente diferente de lo que nos hemos acostumbrado. En muchas disciplinas el progreso es ya tan rápido que los conocimientos que hoy en día adquieren los alumnos a menudo resultan desusados el momento cuando se gradúan.

⁵⁰ “Según el punto de vista que estoy defendiendo, podríamos, en una época imaginaria en que el consenso dentro de estas áreas fuera completo, considerar la moralidad, la física y la psicología igualmente «objetivas».” R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., p. 304.

de la racionalidad vigente – para la formación y el funcionamiento de nuestra cultura, es decir, otros valores que los que dicho modelo considera fundamentales.

El raciocinio puede manifestarse en muchas formas. Cada uno de sus modelos posee su propia visión de la verdad en la cual creen sus respectivos adeptos – ningún concepto de la racionalidad podría desarrollarse sin tal referencia ideal.⁵¹ La necesidad de la verdad sigue siendo una “demanda” psicológica.⁵² Si elegir un modelo de la verdad es sobre todo cuestión de fe y motivación, tenemos que encontrar un valor más esencial que pueda no solo darle sentido a la fe, sino también anclar todas las otras “verdades” posibles en una perspectiva más amplia que facilite, en mayor o menor grado, a comparar y concordar dichas “verdades” (junto a nuestra Verdad) y hallar una verdad común que permite entender a nosotros mismos y a los demás. Lavelle apunta al ser que sucede, que “requiere” ser reconocido e incorporado por parte del hombre – quien también posee el valor supremo gracias a la presencia en el ser de todos los valores particulares. Al remitirse al ser, la filosofía recupera el contacto con la realidad, la cual aún encontramos en la experiencia interior, en la mencionada “grieta metafísica.”

El planteamiento de Lavelle puede servir de un punto de partida interesante para el debate sobre “la crisis” o “el hambre de valores,” sobre su extinción en la vida social, como sostienen algunos. Lavelle insiste en que los valores no desaparecen, sino algunos de ellos quedan absolutizados por sucesivos sistemas y, consecuentemente, otros valores se subordinan a los elegidos. Le agradecemos a Lavelle el recordarnos que todos los valores lo son únicamente en el marco de una jerarquía la cual es considerada por sus **adeptos** como un valor en sí. En la actualidad, el que domina en la cultura es un modelo de la jerarquía de valores que favorece la “utilidad” pragmática, mientras que “el hambre de valores” la sufren quienes ven la instrumentalización de “la realidad humana” y el reducimiento de los valores a los criterios de la racionalidad pragmática como “un retroceso” en la historia de la humanidad.⁵³

⁵¹ En el capítulo III 3.4 aporto la definición de la racionalidad formulada por S. Dziamski, la cual, en mi opinión, podría usarse en los análisis axiológicos.

⁵² “No se puede despojar la mente humana del deseo de la verdad en su sentido habitual y común, ese simple y primitivo deseo de saber qué es lo «verdaderamente verdadero».” L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, p. 42.

⁵³ Bajo el mismo prisma M. Scheler escribió sobre el retroceso de la civilización: “el espíritu de la civilización contemporánea no representa «el progreso,» sino un *retroceso* en la evolución de la humanidad. Es tiempo de dominio del fuerte sobre el débil, del prudente sobre el noble,

El planteamiento de Lavelle puede aportarles argumentos a los que creen que “la realidad humana” es algo más que una esfera de la utilidad pragmática. Lavelle indica que todo valor producido por hombre es importante. No absolutiza ninguno de ellos, sino apunta a su interdependencia e “indispensabilidad” para el consiguiente desarrollo del hombre y de la humanidad.⁵⁴ Propone analizar los valores en el contexto del ser que sucede, el cual constituye el valor supremo – únicamente a él se pueden referir los valores particulares junto con sus jerarquías.

Lavelle muestra que el mundo de los valores se construye a base de las emociones, las jerarquías se descubren o creen intuitivamente, igual que las ideas del hombre sobre sí mismo, sobre cómo “debe ser.” La naturaleza humana no es inmutable en el sentido “del ser,” aunque la guían desde siempre los mismos deseos que involucran la libre existencia en una búsqueda incesante, en intentos de entender a sí misma y al mundo. Este es el proceso de madurar, de poner al día la información, verificar el conocimiento sobre el mundo y sobre nuestras habilidades. La conciencia en el proceso de maduración es lo único que “sabemos”, pero “algo” tenía que y ha de “moverla,” independientemente del estatus ontológico de este “algo” – Ello sigue una fuente de búsquedas independiente de nuestras interpretaciones y, asimismo, una fuente y un fundamento de valores.

Esta fuente nos empuja para seguir desarrollándonos, para asomarnos hacia el futuro, para buscar nuevas perspectivas y nuevos objetivos que verificarán nuestras aptitudes y nuestros valores encontrados intuitivamente en la experiencia interior. El planteamiento de Lavelle muestra que no tienen razón los postmodernistas al proclamar “el fin de la historia” o la falta de perspectivas de futuro a raíz del derrumbe de “las grandes metanarrativas.” Al asomarnos al futuro abrimos puertas a nuevos impulsos al desarrollo, mientras que nuevos objetivos y nuevas perspectivas, que surgen o pueden surgir, nos permitirán hallar significados para el presente que sucede, como también ayudarán a percibir nuevos significados de los tiempos pasados.

de pura cantidad sobre la calidad. Es un fenómeno de carácter decadente, ya que comporta *un debilitamiento de las fuerzas principales en el hombre* frente a la anarquía de sus aspiraciones automáticas – implica perder de vista los objetivos durante la realización de los medios.” M. Scheler, *Resentiment a moralność*, trad. B. Baran, Warszawa 2008, p. 212.

⁵⁴ Lavelle subraya que todos los valores, también los inferiores, son indispensables para sostener todos los demás, no obstante, cuando los absolutizamos se convierten en valores negativos. Cf. L. Lavelle, *Traité des Valeurs*, vol. 1, Paris 1951, p. 630.

Según Lavelle, nuestra presencia en el ser, contemplado como un valor absoluto, puede inferir una apertura hacia lo otro, lo cual, en tal planteamiento, equivale simplemente a un lado aun no conocido de “nuestro” ser. Tal suposición justifica tanto la posibilidad como la necesidad de comunicación y colaboración en todos los niveles de las organizaciones comunitarias.

ABSTRACT

Louis Lavelle and the problems of Postmodernity

The article presents and analyses the philosophical thought of Louis Lavelle, a representative of the French “Philosophy of Spirit” and a precursor of the philosophy of being. The ideas of Louis Lavelle are confronted and compared with the thought of M. Heidegger or J.-P. Sartre, as well as with the theses of postmodern thinkers, such as M. Foucault and R. Rorty. While all these philosophers reject the Enlightenment domination of Reason, the distinguishing feature of Lavelle’s philosophy is an optimistic vision of human participation in the dynamic being which constitutes the highest value.

In the paper it is indicated that the axiology of Louis Lavelle might be a major contribution to the contemporary philosophical discourse. The affirmation of being, which is the basis of his axiology and metaphysics, opens new perspectives for the development of human beings and for the appreciation of values in individual life and within the society. This conception might be a good starting point for refuting the postmodern diagnosis and for developing a new axiology based on the participation in dynamic being, which is a foundation for all values.

KEY WORDS

Being, existence, values, postmodernity, philosophy of spirit, Louis Lavelle

ABSTRAKT

Louis Lavelle i problemy ponowoczesności

W artykule zaprezentowano i zanalizowano filozoficzną myśl Louisa Lavelle’a, przedstawiciela francuskiej „filozofii ducha” i prekursora filozofii bycia. Idee Louisa Lavelle’a zostały skonfrontowane i porównane z myślą M. Heideggera i J.-P. Sartre’a, a także z tezami filozofów postmodernistycznych – M. Foucaulta i R. Rorty’ego. Chociaż wszyscy ci filozofowie odrzucają oświeceniową dominację Rozumu, cechą wyróżniającą filozofię Lavelle’a jest optymistyczna wizja partycypacji w dynamicznym byciu, które konstytuuje najwyższą wartość.

W artykule wskazano, że aksjologia Louisa Lavelle'a może być znaczącym wkładem do współczesnego dyskursu filozoficznego. Afirmacja bycia, które jest podstawą jego aksjologii i metafizyki, otwiera nowe perspektywy dla rozwoju istoty ludzkiej i do afirmacji wartości w życiu indywidualnym i społecznym. Koncepcja ta może być dobrym punktem wyjścia do odrzucenia diagnozy postmodernistów i do rozwijania aksjologii opartej na partycypacji w dynamicznym byciu, które jest fundamentem wszystkich wartości.

SŁOWA KLUCZOWE

Bycie, egzystencja, wartości, ponowoczesność, filozofia ducha, Louis Lavelle

BIBLIOGRAFÍA

- Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.
- Deleuze G., *Foucault*, trad. J. V. Pérez, México 1987.
- Derrida J., *Historia de la mentira: Prolegómenos*, Buenos Aires 2002.
- Drozdowicz Z., *O Bogu, Rozumie Naturze i Wielkim Eklektyzmie. Szkice z filozofii francuskiej*, Szczecin 1986.
- Gadacz T., *Rozumowe poznawanie Boga*, [en:] *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, red. J. Gomułka, K. Tarnowski, A. Workowski, Kraków 2014.
- Gadamer H. G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. A. Agud Aparicio, R. de Agapito, Salamanca 2012.
- Foucault M., *El filósofo enmascarado: entrevista clandestina a Michel Foucault*, <http://anarquiacoronada.blogspot.com.es/2013/10/el-filosofa-enmascarado-entrevista.html>.
- Foucault M., *Historia de la locura en la época clásica*, trad. J. Utrilla, Bogotá 1993.
- Foucault M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E. C. Frost, México 1982.
- Heidegger M., *Carta sobre el humanismo*, trad. R. Gutierrez Girardot, Madrid 1959.
- Heidegger M., *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Bogotá 1993.
- Heidegger M., *¿Qué es metafísica?*, trad. H. Cortés, A. Leyte, Madrid 2000.
- Kołakowski L., *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990.
- Lavelle L., *La dialectique de l'éternel présent*, vol. 1: *Del Être*, Paris 1947.
- Lavelle L., *La dialectique de l'éternel présent*, vol. 2: *De l'Acte*, Paris 1946.
- Lavelle L., *La philosophie française entre les deux guerres*, Paris 1942.
- Lavelle L., *Manuel de méthodologie dialectique*, Paris 1962.
- Lavelle L., *Traité des Valeurs*, vol. 1, Paris 1951.

- Migasiński J., *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997.
- Rorty R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. A. E. Sinnot, Barcelona 1991.
- Rorty R., *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, tłum. C. Karkowski, Warszawa 1998.
- Rorty R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. J. Fernández Zulaica, Madrid 1989.
- Rorty R., *Objetividad, relativismo y verdad*, trad. J. Vigil Rubio, Barcelona 1996.
- Sartre J.-P., *El ser y la nada*, trad. J. Valmar, Barcelona 1993.
- Scheler M., *Resentyment a moralność*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.
- Wieczorek K., *Levinas a problem metafizyki*, Katowice 1992.
- Życiński J., *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993.