

# Teoría del conocimiento II

Alejandro Escudero Pérez (UNED)

## Tema 1. Husserl y la fenomenología

### 1. Contexto teórico del proyecto husserliano

Las tres primeras décadas de la filosofía en el siglo XIX estuvieron marcadas por el predominio del Idealismo alemán, es decir, por figuras como Fichte, Schelling y Hegel (aunque hay que incluir aquí, en la órbita del Idealismo alemán, también al Romanticismo, con autores como Novalis, Schiller, Schlegel, etc.). El Idealismo alemán recogía a su manera la herencia de Kant, pero exagerando siempre las prudentes y mesuradas tesis del autor de la *Crítica de la razón pura*. La base del idealismo kantiano estaba en el concepto de “finitud de la razón”: la razón humana es limitada; en cambio, sus inmediatos herederos -Fichte, Schelling, Hegel- pusieron el énfasis en lo que denominaban “lo Absoluto”, añadiendo que lo absoluto está en el Espíritu humano único y universal (la consecuencia central de esta afirmación está en “endiosar” al Hombre: en convertirlo en algo semejante al Dios del cristianismo -un Dios único, creador de todo, omnisciente y omnipotente, fuente de la Verdad, el Bien y la Belleza, etc.).

La segunda mitad del siglo XIX está definida, en cambio, por un rechazo expreso de los excesos especulativos del Idealismo alemán. Así, surgieron dos corrientes que se oponían a estas exageraciones espiritualistas: el positivismo en Francia y, en Alemania, el neokantismo. El positivismo -que arranca con autores como Comte o Spencer- es, ante todo, un cientificismo: es la defensa de que el Progreso de la Cultura Universal tiene que estar guiado exclusivamente por la Ciencia y por sus aplicaciones técnicas en la industria (esta corriente filosófica, a pesar de renegar del idealismo, comparte con él su núcleo humanista pues considera que gracias a la tecnociencia el hombre domina la naturaleza y la pone a su servicio: el positivismo, por lo tanto, se sostiene sobre un antropocentrismo y un antropocentrismo que ya encontramos en Kant). En Alemania, además de un cierto auge del positivismo (que se expande hasta arraigar en el Círculo de Viena), se desarrolló desde finales del siglo XIX un neokantismo; en las Universidades de Marburgo y Baden se volvió a defender el mesurado idealismo kantiano a la hora de explicar el conocimiento y desarrollar una moral o una estética.

En este ambiente el matemático Husserl fundó una corriente a la que denominó “fenomenología”. Husserl no estaba de acuerdo ni con el positivismo ni tampoco con el

neokantismo. La primera obra significativa de este movimiento filosófico se publicó en 1900 con el título *Investigaciones lógicas*; en ella Husserl realizaba una aguda crítica del “psicologismo lógico”. En el psicologismo lógico se pretende explicar el razonamiento lógico a partir de los hechos psíquicos estudiados por la psicología experimental, pero, sostiene Husserl, la lógica es una ciencia ideal y pura en la que la validez de sus leyes no puede depender solo de la “mente humana” (las leyes de la lógica -el principio de identidad o el principio de no contradicción, etc.- no se pueden “reducir” a leyes psicológicas -entre otras cosas porque para que la propia psicología pueda ser considerada una ciencia tiene que respetar estas leyes). Pero aunque la fenomenología de Husserl comenzó siendo independiente tanto del positivismo como del neokantismo a partir de 1910 se decantó por seguir en adelante una orientación idealista; esto implica sostener, como se ha dicho, que el fundamento está en el Sujeto humano (es la tesis de Kant, en el fondo); por lo tanto, y es lo que Husserl creyó que tenía que defender, todo se entiende y se explica aplicando -sea en el terreno del conocimiento o en el de la moral- el Modelo “Sujeto → objeto” (el Sujeto humano -único, universal- “constituye” desde sí mismo “objetos” -o sea, los “produce”, los “construye”, los “crea”, etc.). Esta orientación idealista de la fenomenología fue rechazada unánimemente por los que hasta entonces había sido discípulos de Husserl; la oposición que encontró fue tan grande que abandonó la Universidad de Gotinga y se estableció en la Universidad de Friburgo, intentando ahora reclutar nuevos partidarios para este “giro idealista” en la fenomenología.

En conclusión, la fenomenología de Husserl, al menos en su etapa “madura”, se convirtió en una versión -con elementos a la vez tradicionales y originales- del Idealismo transcendental de la filosofía moderna. En este se designa como último fundamento del mundo al hombre (el Sujeto, el Yo, la Conciencia, la sede de la Razón Universal hacia la que se dirige el Progreso de la Humanidad, etc.).

En general, Husserl concibe la filosofía como un saber riguroso y cierto; por eso su punto constante de apoyo es lo que denomina la “evidencia intuitiva”, es decir, la captación directa, inmediata, segura e infalible, de los “fenómenos” -de lo que se presenta a la conciencia, etc. ¿Cuál es, según el fundador de esta corriente de la filosofía del siglo XX, la tarea central de la filosofía? La respuesta que ofrece es enteramente tradicional -una respuesta rechazada, por ejemplo, por dos de los autores clave en el siglo XX: Wittgenstein y Heidegger-: la filosofía se encarga de localizar el *fundamento* fijo y definitivo de la totalidad del mundo, es decir, el apoyo o la base explicativa y justificativa última, acabada y completa. ¿Cabe algo así? ¿El mundo como totalidad requiere, para no sumergirse en el “caos”, su reposo en un Fundamento? Estas son cuestiones que se debatirán vivamente en la filosofía de la segunda mitad del siglo XX; pero Husserl pertenece a una etapa anterior en la que aún conservaba su evidencia y su prestigio la tradición de la metafísica que, en el fondo, remite a Platón y Aristóteles (leídos, eso sí, en el mundo moderno, bajo el tamiz del antropocentrismo que despunta en el siglo XVIII con Kant, un antropomorfismo que ha desterrado el teocentrismo propio de la Edad Media, el Renacimiento y la primera modernidad en nombre del progreso de la razón).

## 1.2. Precedentes que configuran la fenomenología trascendental

Una vez que Husserl le imprimió a la fenomenología un “giro idealista”, a partir de 1910 aproximadamente, sus dos principales referencias fueron dos de los más destacados filósofos de la edad moderna: Descartes y Kant. Veamos, brevemente, qué recoge y qué no de cada uno de ellos.

De Descartes Husserl retomó, en primer lugar, la tesis de que todo el edificio del saber tiene que reposar definitivamente en un saber cierto, seguro, indudable, un saber que se apoye en la “intuición”, es decir, en la captación directa, inmediata, infalible, de los fenómenos. En segundo lugar, Husserl aceptó la tesis cartesiana de que la primera verdad incuestionable -la primera que no puede en ningún caso ser puesta en duda- es el “ego cogito”, la evidencia reflexiva de la conciencia humana. Ahora bien, lo que ya no acepta en modo alguno Husserl es la afirmación de Descartes de que el último fundamento de todo está en “Dios” (la garantía, según el filósofo francés, de la armonía entre las ideas de la substancia pensante -la mente humana- y la realidad física, cognoscible a través de una física matemática de cuño mecanicista). Husserl es ya un autor del siglo XX: asume que el teocentrismo es cosa del pasado y que solo el antropocentrismo es adecuado al mundo genuinamente moderno en el que por fin ha triunfado la razón.

De Kant Husserl acepta su crítica del realismo tradicional (en el que se declaraba la primacía del mundo sobre el hombre que lo capta y lo alcanza). Kant sostuvo que hay una radical y originaria primacía del Sujeto sobre el objeto: el Yo está por encima del mundo, es anterior y es superior a él. Esta es la posición que se denomina “idealismo trascendental”; en ella, por ejemplo, se afirma que los elementos a priori del conocimiento de los objetos físicos -el espacio y el tiempo y las categorías- están en el Sujeto cognoscente: en las facultades del Hombre Universal (en la única y permanente esencia humana). Husserl aceptó, por lo tanto, la idea nuclear del idealismo de Kant. Aun así, la filosofía de Husserl no es una mera repetición de Kant (Husserl no es un “neokantiano”, en definitiva). Hay coincidencia en una tesis central, pero después, Husserl discrepaba de otros aspectos de la filosofía de Kant. Mencionaremos algunos. Husserl consideraba incorrecta la explicación que Kant daba de la percepción sensible; según Kant inicialmente había un “caos de sensaciones” que eran ordenadas por los conceptos (así el concepto de “mesa” permitiría organizar en un objeto reconocible unas serie de propiedades sensoriales inicialmente aisladas y dispersas); Husserl no acepta que la percepción dependa del concepto: siempre ya percibimos algo con un sentido más o menos preciso, es decir: si entro en una habitación percibo de entrada una mesa, una silla y todos los demás enseres (no es, entonces, válida la explicación kantiana según la cual primero yo “vería” sensaciones sueltas, desordenadas, y “después” yo aplique unos conceptos que organizan y articulan una escena inicialmente desprovista de sentido). Husserl, en definitiva, considera que hay percepciones plenas sin necesidad de que haya conceptos: la experiencia sensible es una manera legítima y, en su nivel, completa de acceder a los fenómenos. Por otro lado, Kant consideraba que el modelo del conocimiento científico está en la física-matemática (Newton, etc.); Husserl no acepta esta tesis, pues le parece exagerada: es cierto que hay ciencias naturales como la física o la biología, pero

también son importantes e igualmente legítimas las denominadas “ciencias del espíritu” (lo que hoy se llaman “ciencias sociales”); no hay, por lo tanto, dice Husserl, un único modelo de cientificidad, ni un único método científico. Por último, Husserl no comparte la idea de “Sujeto” propugnada por Kant; según Kant, el Sujeto (humano) racional, es una forma vacía y abstracta. Husserl pretende mostrar que el Sujeto humano es algo más que eso (por ejemplo, destacando que tiene un cuerpo, etc.).

En su primera obra, las *Investigaciones lógicas* de 1900, aún no había realizado Husserl su posterior “giro idealista” en la fenomenología y, por ello, en este libro la herencia de Descartes y de Kant no tienen aún ningún peso específico. Las *Investigaciones lógicas* exponen una teoría del conocimiento de la verdad apoyada en la lógica; la lógica, entiende Husserl, contiene los principios básicos y centrales del conocimiento de las esencias de los hechos mundanos (por ejemplo, los hechos físicos por parte de la física y los hechos psíquicos por parte de la psicología). Por otro lado, esta obra inaugural de la fenomenología contiene una perspicaz crítica del psicologismo lógico; en éste se afirma que las leyes lógicas son, en el fondo, leyes psíquicas, por ello, se dice, la base de la ciencia de la lógica es la psicología, la ciencia que estudia los hechos de la conciencia. Pero, explica Husserl, las leyes lógicas no pueden ser legítimamente reducidas a ser meras leyes de los sucesos mentales. Por ello, lo que Husserl defiende es que las leyes de la lógica -unas leyes puras, abstractas, ideales, leyes que deben cumplir todos los conocimientos propios de las ciencias empíricas- son independientes de la mente humana que las piensa; la tesis de Husserl es, aquí, casi “platónica”, pues se sostiene sobre la afirmación de un reino ideal de esencias puras, exactas, nítidas, impolutas.

Pero, además de lo señalado, ¿cuál es la conclusión de la crítica del psicologismo desarrollada en las *Investigaciones lógicas*? El ser humano, la conciencia humana, afirma el fundador de la fenomenología, no es un hecho mundano más, un hecho junto a otros hechos. ¿Qué es, entonces, el hombre implicado en el conocimiento y capaz de aplicar las leyes de la lógica, etc.? En su primera obra no respondió a esta pregunta. Pero fue ella la que, al final, condujo a plantear una posición “idealista”. Y ¿qué responde el Idealismo moderno (sobre la senda abierta por Descartes y Kant) a la pregunta que se acaba de enunciar? El Hombre, en su esencia eterna, es el Sujeto racional, es el Fundamento del mundo, es el principio y el fin del conjunto de la realidad, el único sustento de la Verdad, el Bien y la Belleza. Y la filosofía es el saber que, en tanto se dirige a lo absoluto, se orienta hacia el fundamento, y, por ello, se propone como tarea central explicitar y tematizar los distintos aspectos del Sujeto de la razón a través de la reflexión.

### 3.3. La búsqueda de objetividad

El núcleo temático de la fenomenología se encuentra en la “relación” -o en la “correlación”, como a veces escribe Husserl- entre la Conciencia (el Yo, el Sujeto) y el objeto (el “fenómeno”). La filosofía, en un primer momento de su desarrollo, estudia estos dos componentes o factores de la relación (bajo la pauta final, eso sí, de la prioridad del Yo, el cual, por un lado, está metido en esa relación y, por otro lado, es el que la establece

y la define desde sí mismo; el Yo es la orilla desde la que se tiende el puente hacia el otro lado, hacia el lado del objeto).

Dentro de la filosofía de Husserl el término “fenómeno” es polisémico y, además, tiene un papel sistemático distinto según el nivel de consideración en el que estemos. En su acepción más básica y genérica “fenómeno” se refiere a lo que aparece, a lo que se muestra, a lo que comparece y se manifiesta siendo esto o siendo aquello. A partir de este significado tan amplio se van desgajando significados más concretos según el contexto en el que nos situemos. Uno de ellos, muy habitual, aunque, insistimos, no sea ni el único ni tampoco el principal, es el siguiente: “fenómeno” alude a todo aquello que sea un “objeto” (término que tiene en Husserl otros sinónimos: *intentum*, *noema*, *cogitatum*); es decir, en este caso se refiere a algo que se manifiesta a la Conciencia, menciona lo que se aparece respecto al Yo o apunta a lo que se expone y se revela para el Sujeto (por ejemplo, la mesa que veo en este momento, los números cinco y siete en el proceso de una operación matemática realizada en la pizarra de la clase, el unicornio que se presenta en un sueño, etc.).

El otro factor o componente de la relación que es estudiado por la fenomenología es el Yo (la Conciencia, el Sujeto humano). Descartes afirmaba que el Yo es una substancia pensante (*res cogitans*, cosa que piensa). Husserl rechaza expresamente esta tesis: el sujeto humano no es una substancia, no es una realidad o una cosa que tenga propiedades (no es similar a una mesa, que tiene patas, un tablero, etc.). Cuando -siguiendo aquí a Kant- Husserl sostiene que el Sujeto humano es “transcendental” está diciendo que el hombre no es comparable con una cosa, con una realidad del mundo, con un hecho, con un objeto. Cuando el ser humano se confunde con algo así se está “cosificando” o “substancializando”: se está tomando por algo que no es. El Sujeto no está “dentro” del mundo, como las mesas, los números o los unicornios; el sujeto no es algo objetivo, ni es algo objetivable, no es, en definitiva, un objeto, una cosa, una realidad. Estamos aquí, en el fondo, ante la tesis central de la filosofía idealista desde Kant en adelante: el Sujeto humano es el fundamento porque es anterior y superior al mundo, a los objetos, a los hechos. El Sujeto precede al mundo, el Sujeto subyace al mundo: es la instancia primordial que objetiva los objetos, que los constituye o los construye (la verdad en la ciencia, el bien en la ética y la belleza en la estética dependen de las operaciones “productoras” del sujeto humano racional). En definitiva, el sujeto es por definición, absoluto, autónomo, autosuficiente, independiente, autodeterminado.

La fenomenología, en tanto indaga en la relación sujeto/objeto, estudia estos dos componentes por separado, y, también, se pregunta por su relación. Esta investigación tiene que ser ordenada, no se puede llevar a cabo al tuntún; es decir: se trata de una averiguación metódica. Por eso Husserl habla constantemente del “método fenomenológico”. En él se pueden distinguir dos pasos básicos: la *epojé* y la *reducción*. Veamos qué significa cada uno de estos dos integrantes del método de la fenomenología.

Husserl comienza describiendo la vida ordinaria. Ella, nos dice, está radicalmente marcada en todas sus vertientes por lo que llama la “actitud natural”. En la actitud natural

-en la perspectiva espontánea y habitual en la que aparecen los fenómenos y el ser humano entre ellos- el hombre se toma a sí mismo como un mero hecho en el mundo, es decir, se presenta como un yo empírico, un peculiar objeto psicofísico (una cosa que tiene por un lado una mente y por otro lado un cuerpo). Además, en la actitud natural se cultiva la creencia de que el mundo, la realidad, es algo independiente de nosotros, los seres humanos; la actitud natural, por lo tanto, es, por así decirlo, “realista” (cree que lo real es anterior y superior a la conciencia humana). ¿Cuál es el primer paso del método filosófico diseñado por Husserl? Para denominarlo acude a un viejo término griego: “epojé”; ¿en qué consiste este paso inicial e inaugural de la investigación fenomenológica? En “suspender” -dejar fuera de juego, poner entre paréntesis, situar entre comillas- la tesis central de la actitud natural. ¿Por qué esta actitud natural debe ser “suspendida”? Porque, entiende Husserl, sepulta, esconde y oculta lo principal: que el hombre es el único legítimo “sujeto del mundo”, su fundamento último. La epojé, por lo tanto, deshace la actitud natural y deja paso a la actitud filosófica, la cual es, esencialmente, una actitud reflexiva; gracias a ella el hombre se desliga, se separa, se desgaja, del mundo exterior - en el que vive absorbido, alienado, enajenado, pendiente exclusivamente de lo que le rodea y le presiona- y se repliega hacia sí mismo: se vuelve hacia su interioridad, hacia lo que es en verdad, se dirige, en definitiva, “desde fuera hacia dentro” (es lo que significa aquí, en este contexto, la “reflexión”, el resultado de la epojé, de la suspensión de la actitud natural en la que estamos vertidos hacia fuera, hacia el mundo y lo mundano). En la epojé y con la epojé -además de dejar de creer que la realidad es independiente y autosuficiente respecto a nosotros- la conciencia se dirige hacia la conciencia: el yo se endereza hacia el yo (se efectúa así un ensimismamiento, una introspección que estaba bloqueada o cancelada en la vida común y corriente, una vida volcada hacia las preocupaciones mundanales). De esta manera, una vez que ha cuajado esta epojé reflexiva en la que se desenvuelve la actitud filosófica, la fenomenología puede emprender la tarea de realizar una exhaustiva descripción de las vivencias de la conciencia (siendo estas “vivencias”, literalmente, “el fenómeno de los fenómenos” en la medida en que, insiste Husserl, todo lo que aparece -una mesa, unos números, un unicornio- lo hace “en” las vivencias, y, también, en último término, “por” las vivencias; dicho de un modo exacto: las vivencias son, eso sostiene Husserl, la fenomenalidad de los fenómenos, la clave última de su aparecer siendo esto o siendo aquello). Pero del asunto específico de la descripción de las vivencias del yo y del rendimiento que se espera de esta descripción trata el siguiente paso del método filosófico: la “reducción”.

En Husserl el término “reducción” -el segundo paso del método fenomenológico- significa “reconducir”, es decir: se parte de algo dado y se lo lleva a la instancia previa y superior que lo sustenta y que define de antemano su inteligibilidad. La reducción, por lo tanto, traza un recorrido sistemático desde lo fundamentado hasta su fundamento. Este paso metódico denominado “reducción” se desdobra, a su vez, en dos pasos sucesivos: la investigación fenomenológica primero efectúa la reducción eidética y, a continuación, en la segunda etapa, la que marca el punto de llegada, lleva a cabo una reducción transcendental. Veamos a qué se refiere cada una de estas dos vertientes de la “reducción”

que se pone en juego una vez que se realizado la “epojé” (la suspensión reflexiva del “realismo” de la actitud natural).

En general la reducción eidética es el procedimiento por el cual los hechos son conducidos a sus respectivas esencias; así, lo particular es remitido a lo universal, lo contingente a lo necesario, lo múltiple a su unidad, lo real a lo ideal, etc. En este punto Husserl recupera -en un contexto moderno- una vieja tesis que proviene de Platón y de Aristóteles: hay un único, eterno, idéntico y permanente reino ideal de esencias -jerárquicamente ordenado, piramidalmente organizado- en cuya cúspide están la Verdad, el Bien y la Belleza absolutas (modélicas respecto a todo objeto verdadero, bueno y bello); este “universo eidético” atraviesa y sostiene la totalidad de los fenómenos y es aquello que dota o provee de “inteligibilidad” a los hechos (si capto una mesa, una serie de números o un unicornio es porque “previamente” he entendido su “esencia”, es decir, las propiedades que los definen de una vez por todas y de un modo exhaustivo y completo). Si el mundo es un Orden, si en el mundo hay Ley -si el mundo no es un caos anárquico-, es porque -afirma Husserl siguiendo aquí a Platón y Aristóteles- previamente, a priori, hay una única y rígida trama de Esencias Universales y Necesarias que explican ese orden fijo y lo justifican. Este es el supuesto de la “reducción eidética” planteada por Husserl como primer tramo del segundo paso del método fenomenológico. Pero, ¿cómo partiendo de un hecho cualquiera, una realidad particular dada aquí y ahora, se llega a fijar conceptualmente su esencia? A través de lo que Husserl denomina “variación imaginativa” o, también, “ideación”; se trata, básicamente, de un procedimiento de “abstracción” en el que apoyándose en la percepción sensible de los hechos particulares se va extrayendo o sacando “lo esencial” de un fenómeno (sea de una mesa, un número o un unicornio). Husserl afirma que esta indagación tiene la enorme tarea de ir sacando a la luz, poco a poco, las esencias de todos los fenómenos. Pero hay unos peculiares “fenómenos” que interesan especialmente a la filosofía tal y como Husserl la concibe: las vivencias de la conciencia; ¿por qué estos fenómenos (los “hechos de la conciencia”) tienen un papel especial y destacado en la tarea de explicitar las esencias de todo lo que hay o de todo lo que puede darse? Porque -al menos según lo que supone el Idealismo- todos los fenómenos -sean mesas, números o unicornios- se dan “en” las vivencias del Yo y, también, se dan “por” sus vivencias. Esta es la razón profunda por la que, en ocasiones, Husserl define a la fenomenología como una “descripción eidética de la Conciencia”: si se exponen con nitidez las esencias de las vivencias de un modo u otro se está, además, definiendo -sea de un modo directo o indirecto- la esencia de todos los fenómenos (por ejemplo, si defino la esencia de las vivencias imaginativas, la esencia de la facultad consciente de imaginar, ya he definido también a los “unicornios” en tanto entidades imaginarias, etc., etc.).

La reducción transcendental es el paso metódico que debe efectuarse después de que se han ido explicitando las esencias de todos los fenómenos (por ejemplo, la esencia de los fenómenos físicos, de los fenómenos psíquicos, etc.). ¿En qué consiste este segundo paso de la reducción? En reconducir todos los objetos -todas las esencias de los fenómenos- a su fundamento último, a su origen primero, a la fuente definitiva de su

sentido y de su validez: el Sujeto (humano) racional. Estamos aquí, desde luego, como reiteradamente estamos subrayando, ante el núcleo del Idealismo de la Filosofía moderna desde Kant: toda la “realidad” -la verdad en la ciencia, el bien en la ética, la belleza en la estética- tiene que poder ser explicada y justificada aplicando una y otra vez el Modelo “Sujeto → objeto”. Si en la tradición del monoteísmo cristiano se afirmaba que “Dios” era el “creador” de todas las cosas en su esencia, o que “Dios” era omnisciente en su entendimiento y omnipotente en su voluntad, etc., ahora se sostiene -aunque sea introduciendo nuevos matices- que el lugar y el papel de Dios sólo puede ser legítimamente ocupado y desempeñado por el Hombre (no el ser humano concreto y particular, sino el ser humano como el Sujeto, el Yo o la Conciencia, o sea, el hombre universal, el hombre según su única esencia racional). Es esta tesis básica, este supuesto radical del mundo moderno que está detrás y debajo de sus distintos procesos históricos, lo que Husserl pretende afianzar y apuntalar con su Fenomenología, a la que, a veces, como en su libro *Meditaciones cartesianas*, define expresamente como “Egología”: la “ciencia” -en el sentido de un saber riguroso, exhaustivo y cierto- del “Yo”, la ciencia del Sujeto humano, un ser definido a partir de su conciencia reflexiva, de su autonomía, de su poder de autodeterminación, etc., etc. La filosofía, en este peculiar contexto definido por las coordenadas de la modernidad, es, entonces, un “saber absoluto” -depositario de verdades indudables, de certezas infalibles- del único ser legítimamente absoluto: no ya “Dios” -en el que el mundo moderno ya no cree en el fondo-, sino, ahora, según marca el Progreso de la era moderna del mundo, el “Hombre” (el único Sujeto racional). Resumiendo, el último paso del método fenomenológico, la reducción transcendental, consiste en conducir las esencias de los fenómenos -la entraña misma de la realidad, del mundo, de los hechos- al foco de luz que las ilumina y del que dependen, el Yo y su Conciencia (ya lo destacamos anteriormente: Husserl supone que en las “vivencias” está la última clave explicativa de los fenómenos, está su fenomenalidad, está lo que les permite aparecer siendo esto o siendo aquello).

La fenomenología estudia la peculiar “relación” entre el fenómeno (el objeto, el noema, el cogitatum, el intentum) y la Conciencia respecto a la cual éste aparece o se presenta portando un sentido y una validez: esto se nos manifiesta siendo una mesa, aquello siendo números que tenemos que sumar o siendo un unicornio con el que acabamos de soñar, etc. Pues bien, para precisar en qué consiste esta “relación” acude Husserl a un concepto que resulta clave en la fenomenología: “intencionalidad”. ¿Qué es la “intencionalidad”? Nada menos que la esencia misma de la conciencia, es, pues, su propiedad principal, la estructura que la organiza y define en su ser mismo. Puesto que la conciencia no es sino una corriente de vivencias sucede entonces que todas las vivencias de la conciencia -en las que el yo vive fenómenos como las mesas, los números o los unicornios- son en su raíz “intencionales”, son, y es esto lo que significa aquí el concepto de “intencionalidad”, “vivencias de algo”. En una vivencia perceptiva el yo capta con los cinco sentidos una mesa en la habitación o un árbol en el jardín; en la vivencia imaginativa el yo capta una imagen, por ejemplo, un unicornio o una sirena; en la vivencia intelectual el yo aprehende una serie numérica y su suma o su multiplicación o un triángulo y la ley geométrica que lo define; en una vivencia emotiva el yo siente temor o alegría ante tal o



cual fenómeno, etc., etc. Dicho otra vez: todas las vivencias de la conciencia son vivencias de algo que se presenta en ellas, para ellas, por ellas, desde ellas. Y una parte significativa de la fenomenología que Husserl desarrolló -ayudado por una serie de discípulos que se ocupaban de áreas específicas del universal campo de los fenómenos y de su conciencia intencional- consistía en llevar a cabo una paciente y minuciosa descripción de la estructura intencional de la conciencia en la que se describían los distintos tipos de vivencias y sus respectivos objetos (Husserl, por ejemplo, escribió páginas y páginas en las que describía con detalle en qué consiste la “conciencia de imagen”, o la memoria y el recuerdo, etc.; por cierto, este autor, a veces, como sinónimos del término “vivencia”, emplea el término griego “nóesis” o las palabras latinas “intentio” o “cogito”).

Siguiendo el rastro de la tesis de la esencial “intencionalidad de la conciencia” -concebida como un rayo de luz que desde el Yo alcanza las distintas facetas de los hechos y de las esencias de todo- Husserl descubre lo que denomina “modos de (la) conciencia”: los modos de darse los fenómenos en la conciencia y por la conciencia. Husserl clasifica los modos de conciencia en dos grandes grupos: los modos de conciencia “vacíos” y los modos de conciencia “llenos” o “plenos”; a partir de aquí también apunta una tesis general: los modos vacíos de la conciencia (de las vivencias intencionales) remiten a los modos llenos o plenos de la conciencia (lo vacío se sostiene y se apoya, cuando se trata de elucidar la validez de los fenómenos, sobre lo lleno o lo pleno). Un ejemplo de un modo de conciencia vacío está en las vivencias lingüísticas, en las vivencias en la que se vive un significado: alguien puede relatar con todo lujo de detalles cómo es la ciudad de París o la selva del Amazonas sin estar allí y siendo entendido por alguien que nunca ha viajado a esos lugares; el lenguaje tiene la fuerza -una fuerza que es también su debilidad- de significar los fenómenos aunque estos estén enteramente ausentes, por eso la intencionalidad de la conciencia lingüística es en su raíz “vacía”: se refiere a algo que no está presente. ¿Cuáles son, en cambio, los modos de conciencia “llenos” o “plenos”? Husserl acude frecuentemente al caso de la conciencia perceptiva: si aquí y ahora alguien capta una mesa con sus cinco sentidos -la ve, la toca, huele su aroma a madera, etc.- sus vivencias están “llenas” de ese ese objeto; en general, las vivencias de los modos de conciencia llenos -plenos, completos- son vivencias “intuitivas”: vivencias intencionales que captan los fenómenos de un modo directo e inmediato, en su pura presencia. Y aquí arraiga una de las tesis características de la fenomenología de Husserl: sólo la “intuición” -sea de un hecho o, también, preferentemente, de una esencia- es la fuente de la evidencia, el sostén de lo que es indudablemente válido. Por esta razón Husserl -porque la Presencia es la base de la certeza- afirma la primacía y la prioridad de los modos de conciencia llenos sobre los modos de conciencia vacíos (teniendo en cuenta que hay grados de plenitud y grados de vaciedad, o que hay casos clave en los que se juntan o coinciden o convergen lo vacío con lo lleno en las vivencias intencionales, etc.). Y qué es, por último, aquello que puede llegar a ser máximamente presente y, por ello, es considerado lo originario o lo primordial: las esencias ante el entendimiento intuitivo y la conciencia cuando reflexiona sobre sí misma.

#### 1.4. La constitución por la conciencia del sentido objetivo del *noema*

Husserl, a partir de la segunda década del siglo XX, orientó la fenomenología en la dirección de un idealismo transcendental (algo que implicó, entre otras cosas, que recogiera la herencia de Descartes -la primacía de la autoconciencia o de la conciencia reflexiva- y la herencia de Kant -la prioridad del sujeto racional autónomo, etc.). En este contexto la expresión “Idealismo” reúne dos significados distintos en uno solo:

Por una parte, el idealismo postula que el mundo de los fenómenos está íntegramente sostenido y atravesado por un reino ideal de esencias que lo dotan y proveen de un orden racional e inteligible.

Por otra parte, el idealismo se articula sobre la tesis de que el Sujeto constituye los objetos (incluido el propio universo eidético, el reino ideal de las esencias).

Las dos tesis están conectadas, aunque es más básica la segunda que la primera en tanto en ella se enuncia cuál es el fundamento último del mundo. Afinando y refinando una tesis que Kant sacó a la luz y lanzó a la circulación Husserl afirma que el sentido y la validez de hechos y esencias es “puesto” -constituido, construido, generado, producido, conferido, provisto, formado, forjado- por el Sujeto humano. ¿Qué significa “constituir” cuando se dice que el objeto es constituido por el sujeto? Por ejemplo, significa poner o imponer la unidad en la multiplicidad; así, una mesa percibida tiene una serie de aspectos, facetas o partes -sus distintas características- que deben darse juntas y unidas para que el objeto se presente siendo precisamente una mesa y no una silla o una lámpara. Pues bien, según el idealismo fenomenológico, es la Conciencia del Yo, con sus distintas vivencias, la que reúne en una única totalidad esas partes, aspectos o facetas. La síntesis de un objeto -su unidad, su identidad permanente- se debe, en definitiva, a la unidad de las vivencias en las que y por las que el objeto se aparece y se muestra. Esta es la tesis que Husserl defiende una y otra vez.

Pero no sólo ocurre que el Sujeto constituye objetos -la mesa que percibe, los números que entiende, el unicornio que imagina-, el Sujeto también se constituye a sí mismo. El yo, por lo tanto, se auto-constituye (se define a sí mismo, se autodetermina): el sistema de las vivencias de cada cual es constituido por el Yo en el tiempo interno de la conciencia (siendo el tiempo la forma que ordena el curso de las vivencias -su fluir continuo y sucesivo- según los parámetros del presente, el pasado y el futuro, o, en el vocabulario de Husserl, la atención, la retención y la protención).

En conclusión, el Sujeto es el fundamento porque lo constituye todo: por una parte, constituye el mundo -incluyendo los hechos y las esencias- y, por otra parte, el sujeto se constituye a sí mismo como un curso de vivencias intencionales ordenado temporalmente.

#### 1.5. La superación fenomenológica del planteamiento epistemológico

En el mundo moderno se ha desarrollado un peculiar planteamiento epistemológico -es decir, una explicación del conocimiento- de carácter “realista” o de índole “objetivista”; se trata de un cientificismo presente, en general, en las corrientes “positivistas” desarrolladas en el arco que va desde Comte hasta el Círculo de Viena. Este planteamiento de las cuestiones filosóficas afirma dos cosas: a) únicamente la ciencia alcanza la verdadera realidad; b) la realidad es previa e independiente respecto al conocimiento y el cognoscente. El realismo, en definitiva, se sustenta sobre la primacía y la prioridad del objeto, su modelo por lo tanto puede ser descrito así: “Objeto → sujeto”.

Husserl, en su fase de madurez, se opone tajantemente al realismo; por eso pretende superar este tipo de planteamiento epistemológico. Para superarlo sigue dos vías distintas que se complementan: a) la vía del “mundo de la vida” (en alemán “Lebenswelt”); b) la vía de una teoría del conocimiento idealista. Veámoslas brevemente.

La primera vía señala lo siguiente: las ciencias objetivas -las ciencias que conocen objetos, por ejemplo, los objetos físicos o los objetos psíquicos- no flotan en el aire, no son autosuficientes, no se sostienen por sí mismas (y esto a pesar de que el realismo cientificista cree que sí, que las ciencias son entidades puras y abstractas que se mueven libremente en el vacío). Las ciencias, en general, afirma Husserl contra el “positivismo”, reposan sobre un estrato o un sustrato previo que las precede y que, en último término, es más originario que ellas. A ese sustrato o estrato del conocimiento científico lo denomina Husserl “mundo de la vida”. ¿En qué consiste este? ¿A qué se refiere Husserl con esta expresión? Se trata del mundo perceptivo propio de la vida cotidiana, un mundo en el que los seres humanos acceden a través de los cinco sentidos a las cualidades sensibles de todas las cosas (este mundo sensible ha sido tradicionalmente denostado o menospreciado, algo con lo que Husserl está en completo desacuerdo: la experiencia sensible es la experiencia básica, la experiencia inicial y primordial). La ciencia suele olvidar que se apoya necesariamente en este mundo sensible, y por eso, ingenuamente, pecando de soberbia, cree que ella es lo primero y lo principal (por ejemplo, despreciando todo aquello que no puede ser reducido a medida, que no puede ser cuantificado y que por eso considera “meramente subjetivo”, creyendo que basta plasmar algo en números o en fórmulas abstractas para que ya se haya alcanzado una pura y neutral “objetividad”, etc.). Pero, apunta Husserl, el hombre de ciencia, antes de hacer ciencia, en su vida ordinaria, vive en este mundo perceptivo (y, también, en un mundo en el que no solo hay puros hechos, sino también valores que son emocionalmente captados, etc.). En definitiva, las abstracciones, los cálculos y las fórmulas en las que se mueven las ciencias tienen su suelo nutritivo en el mundo cotidiano de la percepción, un mundo concreto sin el cual la ciencia pierde su arraigo y, al perderlo, pierde su orientación vital.

La segunda vía por la que Husserl pretende superar el planteamiento epistemológico del realismo cientificista -para el cual, por ejemplo, los seres humanos son meros hechos entre otros hechos, y por eso susceptibles de ser estudiados como puros objetos sea a través de la biología, la psicología o la neurología- ya la hemos comentado ampliamente: es la vía del idealismo. En ella, dicho así, se trata de sustituir el modelo realista “Objeto → sujeto”, por el Modelo “Sujeto → objeto” (esta flecha, en el segundo caso, puede

simbolizar perfectamente eso que Husserl llama “intencionalidad de la conciencia”). El idealismo, cuando se aplica a la ciencia, sostiene que la objetividad de la ciencia se debe a las operaciones constituyentes del Sujeto del conocimiento. La objetivación de los objetos ocurre una y otra vez, dice Husserl, por obra de la intencionalidad del Yo: la propiedad esencial de la conciencia. La realidad, explica el idealismo, no es autosuficiente ni es independiente: depende del Sujeto humano, de él recibe su sentido y por él consigue su verdad. El Sujeto humano racional es, por lo tanto, según esta corriente de la filosofía moderna, el origen y el fin de la realidad, el alfa y el omega del mundo.

El Sujeto humano, sin embargo, no es solo una conciencia de objetos, es, en última instancia, según su esencia, una pura y nítida auto-conciencia. El Sujeto se define en su núcleo más íntimo por su conciencia de sí mismo, esa en la que se reconoce como el Fundamento del mundo y la sede de la Razón (que es la facultad desde la que se define la Verdad, el Bien y la Belleza, los ideales a los que aspira la humanidad auténtica). Por eso, la primera verdad, la verdad más básica, más cierta y segura, más cercana, es la verdad proporcionada por la Reflexión del Yo: la vuelta del hombre sobre sí mismo, sobre su pura interioridad (en la que se consigue separar y distinguir de todo lo exterior, de todo aquello que no es él y que amenaza con confundirle y desorientarle). Este es el cauce principal por el que se mueve la filosofía de Husserl: su idealismo fenomenológico transcendental.

Pero, sea dicho para concluir, se preguntaron muchos de los discípulos de Husserl (entre otros Martin Heidegger): ¿es cierto que la fenomenología en particular y la filosofía en general debe necesariamente desarrollarse como un Idealismo? ¿Y si no fuese así? ¿Y si el hombre se equivoca cuando -exageradamente- se cree el sujeto del mundo (endiosándose indebidamente, y, por ello, extraviándose respecto a su lugar y su papel, mucho más modesto y menos grandilocuente)? Quedan así, enmarcados en estas preguntas, abiertos por ellas, los caminos por los que se adentran las filosofías de la segunda mitad del siglo XX (en las que, lentamente, el antropocentrismo y el antropomorfismo que ha imperado en la modernidad va perdiendo su prestigio y su capacidad seductora).

## *Notas complementarias*

### **La intencionalidad de la Conciencia**

En latín "intencionalidad" significa "tender hacia algo" (*in tendere*). Cuando Husserl se refiere a la "intencionalidad de la conciencia" alude a este significado. ¿Qué implica que "la conciencia humana es intencional"? Dice Husserl: toda conciencia -toda captación consciente- es conciencia de algo (o sea, la conciencia "tiende hacia algo" -hacia un "fenómeno", siendo 'fenómeno' algo que aparece, algo que se presenta, algo que se muestra y sobresale). Así explica Husserl (pongo solo un ejemplo entre otros muchos): la conciencia "enamorada" es la captación de alguien como "ser amado". Repito pues la idea principal: que la conciencia es "intencional" (o que está dotada de "intencionalidad") implica que **"toda conciencia es conciencia de algo"** (siendo ese 'algo' todo aquello que

puede ser conscientemente captado -un número, un árbol, alguien como digno de amor, algo que me provoca temor o alegría o atracción, etc.; dicho así: en la "conciencia de imagen" algo es imaginado, en la "conciencia rememorante" algo es recordado y así sucesivamente).

**“Fenomenología trascendental”**: es el nombre que terminó empleando Husserl para definir su propuesta filosófica. Esto significaba ponerse en la estela de Kant (el cual llamó “idealismo trascendental” a su filosofía). ¿Qué significa esto? Que Husserl se concibe como continuador de Kant y el idealismo alemán. ¿Qué sostiene en general el Idealismo? Una tesis radicalmente “antropocéntrica” (con la que pretende sustituir el “teocentrismo” de la etapa anterior). Afirma, pues, que el hombre –en su esencia racional- es el fundamento del mundo (es decir, es el “sujeto” del mundo –su origen y su fin, su protagonista absoluto, eso que lo crea o lo produce o lo constituye o lo construye, etc.). El idealismo, en definitiva, propone el modelo “Sujeto → objeto”. Por último: Husserl a pesar de declararse seguidor de Kant y el idealismo alemán no se entiende como un mero continuador que solo repite lo que estos autores ya decían, esto es: Husserl considera que él mejora este tipo de filosofía librándola de los defectos que tuvo en su momento (por ejemplo, cuando afirma que el “sujeto” es la “conciencia intencional” cree que introduce algo que “faltaba” en Kant, etc.).

**“Conciencia” en Husserl**. La filosofía de Husserl es una “filosofía de la conciencia” es decir: afirma la primacía de la conciencia. ¿Qué es la conciencia? El conjunto de las “vivencias” de un yo. Por su parte las vivencias (que son los “fenómenos” que estudia la fenomenología) son “intencionales”: son vivencias de algo (en el sentimiento del temor –una vivencia de la conciencia- hay siempre algo que se presenta como temible, etc.). Pues bien: el “*cogitatum*” es todo aquello que es vivido en una vivencia (el “objeto” de la vivencia: eso a lo que la vivencia está orientada y referida). ¿Por qué las vivencias conscientes son el tema de la fenomenología? Porque Husserl defiende una tesis “idealista”, es decir: porque considera que en las vivencias está la clave explicativa última de cómo son las cosas del mundo.

### **Conciencia intencional e idealismo en Husserl**

La intencionalidad de la conciencia (entendida como una propiedad esencial suya) implica que la conciencia es conciencia de algo (en una vivencia perceptiva se percibe algo, por ejemplo, una mesa o una silla, etc.).

Ahora bien, esto no implica en modo alguno que la conciencia ‘dependa del objeto’ (esta última sería una tesis realista y la posición de Husserl a partir de 1907 es de tipo Idealista). Por esto, en el libro *Ideas I*, en el párrafo 49, sostiene Husserl que la Conciencia *subsistiría* aunque el mundo entero resultase ‘aniquilado’ (y la Conciencia seguiría teniendo como esencia suya la intencionalidad; se trata de una hipótesis, pero una hipótesis que Husserl se ve obligado a plantear). Sólo si se defiende esta tesis –‘la conciencia subsistiría sin el mundo’- se puede afirmar que el mundo de los objetos *depende* de la actividad constituyente del Sujeto (el Yo de la Conciencia; la intencionalidad, por lo tanto, es un movimiento que va del sujeto al objeto, sin que el

sujeto dependa del objeto —es el objeto el que depende de su objetivación por parte de un sujeto que es anterior y superior al mundo entero).

La posición idealista de Husserl según la cual la Conciencia es independiente del mundo es cercana a Descartes y a Kant y está asediada por el mismo problema: tiene que ‘probar’ de algún modo, la superioridad y prioridad del sujeto sobre el mundo (aunque esto no significa que afirmen lo mismo, pues esto no es así, son tres autores muy distintos en temas clave).

La posición de Husserl, en definitiva, es compleja, pues sostiene dos cosas a la vez: a) la conciencia es intencional (está referida a objetos según distintos tipos de vivencias intencionales); b) la conciencia no depende de los objetos (en cambio, los objetos dependen en su sentido y en su verdad del sujeto, es decir, del fundamento: el yo de la conciencia; y, por eso, la conciencia subsistiría sin el mundo, subsistiría sin objetos). Si no se entiende estas dos tesis a la vez no se ha entendido nada de lo que sostiene Husserl. En definitiva: la tesis de la intencionalidad de la conciencia no implica que la conciencia dependa de esos objetos a los que está referida (al contrario: implica que los objetos son objetivados por la conciencia, puestos por ella en su sentido y su verdad).

### **Un apunte histórico y sistemático sobre la ‘epojé’ en Husserl**

En Husserl la ‘epojé’ es el primer paso dentro de eso que cabe llamar el ‘método fenomenológico’. Es el paso de la ‘actitud natural’ a la ‘actitud filosófica’ (esa posición desde la cual se puede formular una filosofía, en concreto la filosofía ‘fenomenológica’). Vamos a señalar, telegráficamente, algunos pasos análogos en la tradición filosófica (aunque sin pretender afirmar que dicen lo mismo que Husserl, pues esto no es así).

En Platón y Aristóteles el detonante de la ‘actitud filosófica’ es la ‘admiración’ (*taumatheín*), que puede traducirse en la ‘sorpresa’ ante el enigmático orden y regularidad de todo. En Platón, por la herencia socrática, también actúa lo que se denomina ‘ironía’: la puesta en cuestión de la ‘doxa’ (de lo que común y corrientemente se tiene por verdadero y aceptable).

En la Edad Media no hay un paso de este tipo: la presión de la fe en la ‘revelación’ (plasmada en unas ‘escrituras’ heredadas) es tan enorme que no comparece, al menos no de modo expreso, un punto de ruptura o de quiebra que de paso a lo filosófico.

En el comienzo de la Edad Moderna encontramos a Descartes; este hereda la pasión medieval por la absoluta certidumbre (en una fe incuestionable), pero, aquí, está tamizada por la ciencia moderna y el conocimiento matemático. El yo busca la absoluta seguridad, pero, puesto que no la encuentra en el mundo, la encuentra en sí mismo. Ahora bien, para llegar aquí tiene que pasar por la duda completa; y esta es, precisamente, un ‘antecedente’ de la ‘epojé’ de Husserl. En Kant el dato de partida no es la duda ni nada parecido, pero sí la ‘discordia de la razón consigo misma’, es decir, en concreto, la contraposición entre un racionalismo (dogmático) y un empirismo (escéptico). Si saltamos mucho y llegamos

a Heidegger, en sus primeras obras el paso metódico que lleva a la filosofía está en las experiencias de sin sentido, del hundimiento del sentido ordinario del mundo (por eso menciona estados emotivos como la angustia o el aburrimiento como puertas de acceso a la filosofía); pero en el Heidegger posterior a *Ser y tiempo* lo que se apunta como vía hacia la filosofía es la ‘conmoción’ o la ‘sacudida’ (*Anklang*), una versión, por lo tanto, de lo que los griegos llamaron ‘*taumathein*’. En Gadamer, por su parte, el detonante de lo filosófico está en los malentendidos, en los fracasos en la comprensión y la comunicación.

Volvemos, después de este breve recorrido, a Husserl. En él la ‘epojé’ es, en concreto, el paso desde una ‘conciencia’ extravertida, volcada sobre el mundo y olvidada de sí misma hacia una conciencia ‘introvertida’, es decir: vuelta sobre sí misma en la autoconciencia, en la reflexión. La conciencia prescinde de lo mundano en el sentido de que lo ‘desconecta’: corta con su dependencia del mundo. Es por eso que, en 1913, define a la fenomenología en estos términos: es la ‘ciencia’ (en el sentido de un saber riguroso, cierto y seguro) de la esencia de la conciencia (es decir, de la esencia de una corriente temporal de vivencias). Y la primera propiedad de la esencia de la conciencia es lo que denomina ‘intencionalidad’. Pero este tema lo dejamos para otra ocasión. Baste este apunte de presentación de la epojé en Husserl (el primer paso al que siguen otros dos: la reducción eidética y la reducción transcendental).

### **Fenómeno, conciencia e intencionalidad en Husserl**

"Fenómeno" es todo lo que aparece, lo que se presenta, lo que comparece, lo que se manifiesta (una galaxia cuando se mira por un telescopio, una célula cuando se mira al microscopio, etc.). Los fenómenos aparecen, pero lo hacen, siempre, bajo ciertas condiciones (en los dos ejemplos gracias a dos tipos de aparatos que he mencionado).

Por otra parte, la fenomenología señala que la 'conciencia' (humana) está dotada de 'intencionalidad' en el siguiente sentido: toda conciencia es conciencia de algo (algo hacia lo que esa 'conciencia' se dirige, se orienta, se vuelca). La conciencia se dirige o se vuelca hacia los fenómenos, hacia lo que se aparece o se muestra siendo esto o siendo aquello.

**“Esencia” en Husserl.** El asunto de las “esencias” es un viejo asunto platónico y aristotélico. Un “hecho” es una realidad particular, contingente, múltiple, efímera, etc. La “esencia” de ese hecho es el conjunto de las propiedades que la definen de un modo completo y definitivo (la esencia de algo es recogida en su definición conceptual –la cual es la respuesta a la pregunta “¿qué es tal o cual cosa?”). Las esencias –sostiene Husserl siguiendo a Platón y Aristóteles– son universales, necesarias, únicas, eternas, etc. (esta tesis “esencialista” da lugar a muchos problemas, pero no es el momento de adentrarse en ellos).

**El “yo” en Husserl.** Las expresiones “yo transcendental”, “sujeto” (o “intersubjetividad” –o sea, la comunidad de los sujetos), dicen lo mismo: el hombre en

cuando ser racional es el fundamento del mundo (la fuente o el origen de la verdad, el bien, la belleza). Estamos aquí en la tesis principal del antropocentrismo moderno, es decir, antes la tesis básica del Idealismo. El Sujeto transcendental es lo que construye desde sí mismo, por sí mismo y para sí mismo el “saber absoluto” (el saber que reúne todo lo verdadero, lo bueno o lo bello de un modo sistemático; el saber absoluto es lo que se conseguirá “al final de la Historia”, es decir: cuando se llegue definitivamente a la cima del Progreso).

**“Sujeto” (o “espíritu”) e Historia.** ¿Por qué el “espíritu” es un concepto histórico? El término “espíritu” desde Hegel significa lo mismo que “sujeto”: el hombre como ser racional que es el fundamento del mundo. Pues bien: el Sujeto racional se realiza en el mundo, pero no lo hace de una vez (tal y como Dios creaba el mundo en un único acto creador), es decir: el hombre “crea” o “construye” su mundo (buscando en él la Verdad, el Bien y la Belleza, el Saber Absoluto) *históricamente*, o sea: poco a poco, paso a paso, yendo de las fases inferiores de la humanidad hacia las superiores, etc.

**“Representación” y “significado” en Husserl.** Vamos con “representación” y “significado”. Se trata de una respuesta a la pregunta por el lenguaje (¿qué es el lenguaje?). Los significados de las palabras son conceptos (y los conceptos se refieren a esencias). Pues bien: los significados conceptuales son “representaciones” porque “sustituyen” a las cosas o los objetos del mundo. Las palabras representan cosas gracias a sus significados. Esta es la idea básica (en muchas ocasiones Husserl también emplea el término “representación” para referirse a la “conciencia imaginativa” –si ahora me imagino una playa en la que estoy tumbado tomando una piña colada me estoy “representando” esa idílica y anhelada escena).

**“El pensamiento se separa del comportamiento vital”** ¿Qué significa esta frase? Aquí “pensamiento” se refiere a la facultad cognoscitiva de los seres humanos (por ejemplo, a la capacidad de representar el mundo gracias a significados o conceptos). El comportamiento vital se refiere aquí a las conductas de los organismos en las que simplemente sobreviven (por ejemplo, alimentarse). Si alguien escribe una novela de aventuras (y eso quedaría incluido en lo que se está llamando aquí “pensamiento”) se está “separando” de su conducta vital (en el sentido restringido que aquí estamos reconociendo a esta expresión).

### **Husserl: Conciencia, vivencia, intuición, evidencia**

Partiremos de trazar una serie de equivalencia de términos: “vivencia (intencional)” equivalga a ‘intención’, ‘acto de conciencia’, ‘noesis’ y ‘cogito’. Son términos que Husserl emplea según los textos que leamos pero que, aproximadamente, dicen lo mismo. Por otro lado, el término ‘intuición’ significa, siempre, la captación directa e inmediata de algo (algo que, por lo tanto, se ofrece ‘en directo’, presencialmente).

Desde aquí se puede exponer lo siguiente:



1. Una vivencia ‘no intuitiva’ es un acto de conciencia mediato (en vez de ‘inmediato’); por ejemplo, un acto de habla o una emisión verbal en ausencia del referente, también una vivencia en la que se recuerda algo del pasado o una ‘conciencia de imagen’ (cuando veo una foto de París estando en Londres).
2. Las vivencias intencionales de la Conciencia no intuitivas remiten en última instancia a aquello que las llena, es decir: una vivencia intencional intuitiva. Husserl, dicho en general, considera dos tipos de actos intuitivos de la conciencia: la vivencia perceptiva y la intuición de una esencia (el punto culminante de la reducción eidética o ideación –como paso del hecho particular y contingente a la Esencia universal y necesaria).
3. La evidencia es una certeza apodíctica (es decir, en términos cartesianos: tan clara y distinta que no es racional dudar de ella). Los actos intuitivos son los únicos que poseen evidencia (y los actos mediatos o vacíos –según grados- remiten a vivencias intuitivas). El conocimiento ‘superior’, por así decirlo, es el de la ‘evidencia intuitiva’ (evidencia e intuición son, pues, sinónimos; y marcan el conocimiento cierto y seguro).

Husserl expuso esto que se acaba de resumir en muchos sitios –volvía una y otra vez sobre ello- pero, para empezar, en la 5ª y la 6ª de las *Investigaciones lógicas* (y, también, en unos cuantos párrafos de *Ideas I*). Para profundizar en el tema más allá de este resumen hay que estudiarlos a fondo.

### **Husserl y los tres pasos del método fenomenológico**

Vamos con una breve aclaración sobre Husserl y el método de su fenomenología (con tres pasos: epojé, reducción eidética, reducción transcendental).

La epojé es la suspensión de todo juicio, en concreto, poner entre paréntesis cualquier tipo de “explicación”, por lo que abre paso a lo que se denomina “descripción”. Baste como ejemplo la percepción de algo (una mesa, una silla, un árbol en el jardín); cuando se realiza la epojé se renuncia a explicar estos fenómenos -lo que yo veo en una vivencia- desde la óptica o la fisiología (estas explicaciones son legítimas en su nivel propio, pero son ‘posteriores’ a lo que intenta la fenomenología: descripción pura de los fenómenos). Es decir: la epojé pone fuera de juego la explicación y da paso a la descripción (por ejemplo, de una percepción, un recuerdo, etc.).

Los dos pasos siguientes del método son dos ‘reducciones’. La palabra ‘reducción’ significa, aquí, ‘reconducir’ algo fundado a su fundamento (algo subordinado a aquello de lo que depende). Husserl lleva adelante, en primer lugar, la reducción eidética y, después, la reducción transcendental. Veamos de qué se trata.

La reducción eidética consiste, en general, en reconducir los hechos (múltiples, contingentes, particulares) a su esencia (única, necesaria, universal). Un ejemplo: si

partimos de un triángulo dibujado en la pizarra (un hecho de la geometría) tendré su esencia si llego, desde él, a las fórmulas matemáticas que lo ‘reducen’, que lo aclaran. Pasar de los hechos a las esencias: eso es la reducción eidética (esta tesis procede, en el fondo, de la tradición griega: de Platón y de Aristóteles).

La reducción transcendental es la que muestra que la propuesta de Husserl es de corte Idealista (es decir, pretende fundamentarlo todo desde el modelo Sujeto → objeto). Según Husserl el origen último de todos los objetos (los hechos y las esencias) está en el Sujeto humano racional (los objetos son ‘constituidos’ por el Sujeto; esta tesis es una traducción o una versión de la tesis cristiana de la creación del mundo por Dios, en la que el Hombre se ‘endiosa’, se considera un ‘sustituto’ de Dios, por eso en el mundo moderno se pasa del teocentrismo anterior, en la Edad Media, al antropocentrismo). La reducción transcendental, en definitiva, consiste en describir cómo el sujeto va constituyendo (‘creando’, ‘construyendo’, ‘produciendo’) los objetos del mundo (el Sujeto humano racional es, pues, el Fundamento, el origen y el fin de todo).

Tenemos, pues, aquí, una breve exposición de los tres pasos del método fenomenológico: epojé, reducción eidética, reducción transcendental.

### **Husserl: del realismo al idealismo**

La filosofía de Husserl atraviesa varias etapas (¿dos? ¿tres? no es fácil concretarlo). En la primera sostiene una posición 'realista' (y 'logicista') en la que combatía con todas sus fuerzas el idealismo de los neokantianos alemanes de su época (su libro clave son las 'Investigaciones lógicas' -y lo de rechazar al idealismo lo toma de Brentano, que, literalmente, 'odiaba a Kant'). Pero, después, durante la primera década del siglo XX (hacia 1907, más o menos) se empezó poco a poco a escorar hacia el Idealismo (y esto es ya nítido en su libro 'Ideas' de 1913); sus discípulos hasta entonces lo abandonaron todos porque creían que había cedido a las presiones de la filosofía académica 'oficial': el neokantismo. Lo cierto, de todos modos, es que la posición de Husserl -aún en su fase idealista- nunca fue 'kantiana' (basta ver los enormes elogios a Hume en su libro 'La crisis...'). Tenemos, pues, que Husserl primero fue realista y luego idealista. Nunca salió de ese enredo. Los que ya sí se plantearon con nitidez la tarea de escapar a ese dilema fueron Ortega y Heidegger (si lo consiguieron o no ese es otro tema, y muy complicado).

### **Exposición breve del Idealismo de Husserl**

Cabe, para entender la propuesta de Husserl, de acudir a un ejemplo tomado del conocimiento matemático (un conocimiento que Husserl considera ejemplar). Lo expondremos así: un geómetra (un ego, una mónada) constituye la esencia de un triángulo (lo define y expone sus principales leyes geométricas); es decir: un geómetra ha ‘constituido’ una esencia necesaria, universal, única, fija, permanente, eterna, inmutable. Y, así, eso que ha sido constituido por un ‘yo’ desde sí mismo y por sí mismo (un concepto, una esencia) es válido a priori para todos los geómetras posibles que vengan después y se integren en el conocimiento matemático. Por lo tanto, y según este ejemplo, lo inicialmente ‘constituido’ (producido, construido) por un único ‘ego’ (sujeto

constituyente) vale finalmente para todos los demás. Pues bien: según este modelo sostiene Husserl que se puede explicar lo que sucede en todo campo posible de experiencia del mundo. Y la tesis de fondo es clara: el 'Yo' (un sujeto, una intersubjetividad, una conciencia) es el fundamento del mundo, es decir: lo que constituye el sentido y la verdad de todo. Es decir: el modelo sujeto → objeto es el modelo universal.

Desde luego, este planteamiento encierra numerosos problemas, pero, en el fondo, este es el planteamiento de Husserl en su giro idealista (un giro que muchos de sus discípulos no aceptaron, ensayando entonces otras vías de desarrollo para la fenomenología).

### **Un apunte sobre el concepto husserliano de 'constitución' (el núcleo del idealismo fenomenológico)**

El gran problema de todo Idealismo es aclarar qué significa 'constitución' (o términos sinónimos como 'construcción' o 'producción', etc.). El sujeto, dice Husserl siguiendo a Kant, constituye objetos: la nóesis (vivencia de la conciencia) constituye el noema (el sentido de lo que se ofrece o lo que se aparece, el fenómeno, el objeto). Y Husserl afirma, además, que las esencias de todos los objetos son constituidas por el Sujeto (el Yo, la Conciencia). Ahora bien, y aquí la auténtica dificultad: es más que dudoso que se puede aclarar en serio el concepto de 'constitución' (Husserl, desde luego, lo intentó, pero ¿lo consiguió?). Hagamos un rápido y breve repaso a lo que se conoce como 'método fenomenológico' (con sus tres etapas: epojé, reducción eidética, reducción transcendental).

Los tres pasos del método en Husserl —esos que acabamos de mencionar— van de lo más superficial a lo más profundo, pero, además, son pasos sucesivos. Primero va la epojé: el paso de la actitud natural y ordinaria a la actitud filosófica (una actitud reflexiva en el que la conciencia se separa del mundo y vuelve hacia dentro de sí misma y se pone a describir sus propias vivencias internas). Pero los dos pasos siguientes son más profundos: el segundo paso permite obtener de la multiplicidad de los hechos (particulares, contingentes, mutables, efímeros) la unidad de la esencia (universal, necesaria, inmutable, invariable). El tercer paso del método, después de la reducción eidética, es el paso más profundo y definitivo: el que permite afirmar que el sujeto de la razón es el fundamento.

Sólo una precisión más. Es cierto que ya con la 'reducción eidética' tenemos un *conocimiento* del fenómeno (pues hemos localizado la esencia de los hechos, sus propiedades permanentes y constantes, etc.). Pero, ¿por qué esto no es, para Husserl, suficiente? Porque si nos quedamos en la 'reducción eidética' lo que no tenemos aún es el **Fundamento** (absoluto) del conocimiento. Y este fundamento es lo que proporciona el tercer paso del método: la reducción transcendental (en la que se 'explica' que el objeto es un 'resultado' de las vivencias de la conciencia del Yo o que el Sujeto es la instancia 'transcendental' desde la que se objetivan los objetos, etc.). Por lo tanto, afirma Husserl, la reducción eidética tiene que ser completada y culminada por la reducción transcendental: la re(con)ducción de las esencias al Sujeto que las 'constituye' (las construye, las produce desde sí mismo, por sí mismo, para sí mismo).

Ahora bien, nada de lo que hemos dicho, en el fondo, aclara suficientemente en qué consiste eso de 'constituir' objetos por un Sujeto (siendo el objeto algo derivado y el sujeto algo puramente a priori, previo, superior, anterior: un fundamento incondicionado). Pero, llegados aquí, podemos formular una duda: ¿realmente se puede 'aclarar' esto? Tal vez no se pueda. Es decir: tal vez no sea 'evidente' que los objetos sean 'constituidos', etc. Tal vez este sea el motivo último de que los principales discípulos de Husserl –tanto los de Gotinga como los de Friburgo- terminaran, cada uno de un modo distinto, intentando –como mayor o menor fortuna- buscar formas de desarrollo de la fenomenología que, aun aprendiendo de Husserl, no se contentaran simplemente con continuar aceptando su posición idealista.

Aquí va una mera retahíla de fenomenólogos –discípulos de Husserl en primer o en segundo grado- que no aceptan su tesis de la radical independencia de la Conciencia (Yo, Sujeto) respecto al mundo (es decir, fenomenólogos que rechazan, de un modo u otro, con un matiz u otro, la versión idealista de la fenomenología): M. Scheler, J. Ortega y Gasset, M. Heidegger, R. Ingarden, L. Landgrebe, M. Merleau-Ponty, E. Fink, J. Patocka, J. Derrida, P. Ricoeur, D. Pradelle, C. Romano, etc. Es obvio que esto no es un argumento filosófico respecto a este tema, pero sí una pista al menos de que el asunto mismo es claro y nítido, al contrario: la tesis de la independencia de la Conciencia es enormemente problemática.

### **Realismo/Idealismo**

Para el realismo tradicional -Platón y toda la enorme tradición que se nutre de él- las esencias preexisten en su puro mundo ideal inmutable (y la mente las conoce como si fuese un espejo: las refleja, pero nada más que eso). En cambio, y en todas las posiciones idealistas que parten de Kant y su 'giro copernicano' las esencias o lo esencial de lo real es algo, de algún modo (bastante oscuro y confuso, pero este es otro tema), 'constituido' (producido, puesto, objetivado) por aquella instancia que ahora ocupa en centro del mundo, es decir, el papel del Fundamento: el Sujeto de la Razón (es cierto, como ya hemos señalado muchas veces en este hilo, que el idealismo de Kant y el de Husserl son muy distintos en puntos específicos que no son secundarios, pero, en la posición de fondo, ambos autores coinciden: el sujeto 'produce' objetos, los objetiva, los pone ante sí desde sí mismo, por sí mismo, para sí mismo). Si para describir el realismo tradicional hablamos, metafóricamente, de un espejo ahora, con el idealismo, la metáfora sería un proyector de luz que, desde el Yo, ilumina el mundo (tal vez la metáfora de un proyector de diapositivas o algo así pueda valer como metáfora aproximada).

### **El tiempo (interno) de la conciencia en Husserl**

El 'tiempo fenomenológico' es el tiempo *interno* de la conciencia entendido como el orden sucesivo de las vivencias (un río, una corriente, un flujo). Es un tiempo *cualitativo*, distinto del tiempo cuantitativo que se puede medir con un reloj (el tiempo externo, cuantificable, matematizable). Ese tiempo interno incluye tres aspectos enlazados: la presencia del ahora en la vivencia actual, la retención del pasado y la protención (anticipación) del futuro. Dentro de las tres vertientes del tiempo Husserl señala que la

dimensión central es la del presente pues el presente coincide con la presencia de algo para la conciencia (por ejemplo, la presencia para sí misma de la conciencia en la auto-reflexión o la auto-conciencia o la presencia intuitiva de una esencia, etc.). Si Husserl pone en el centro al presente autores como Heidegger subrayan la prioridad del futuro, es decir, la prioridad de lo posible (en cambio, Gadamer pone el acento en el pasado, aunque se trata de un pasado dinámico que está recreándose recurrentemente).

## **Tema 2. La filosofía del lenguaje: Moore, Russell, Wittgenstein**

### **1. G. E. Moore**

#### **1.1. La subordinación lógica de la existencia a la verdad**

La filosofía analítica -una de las corrientes de la filosofía contemporánea- surgió en Inglaterra a comienzos del siglo XX. En general se caracteriza por emprender el análisis del lenguaje realizado a partir de la lógica formal (también llamada lógica simbólica o lógica matemática) que se había desarrollado enormemente en la segunda mitad del siglo XIX (“analizar” alude aquí a la actividad de descomponer un todo en partes y atender después a sus conexiones o sus relaciones). Desde luego lenguajes hay muchos ¿cuál es entonces el lenguaje al que principalmente se atendió en esta corriente filosófica? Aunque hay excepciones que ya se mencionarán -la más notable es la del denominado “segundo Wittgenstein”- el lenguaje al que más habitualmente se adoptó como asunto de análisis fue el lenguaje especializado de la ciencia: el lenguaje conceptual y proposicional del conocimiento científico. Por otra parte, en el conjunto de la filosofía analítica se adoptaron una serie de tesis procedentes de la tradición del empirismo inglés (Locke, Hume, etc.); la principal de estas tesis es la siguiente: el conocimiento reposa finalmente en la experiencia sensible: en los datos sensoriales en los que se reflejan hechos objetivos (conectados entre sí, por ejemplo, por relaciones de causalidad).

La filosofía analítica, en resumen, comenzó realizando análisis lógicos del lenguaje de la ciencia (o, a veces, de otros lenguajes, como el lenguaje de la moral, por ejemplo), un análisis del lenguaje completado con una teoría empirista del conocimiento. Iniciadores de esta corriente fueron G. E. Moore, B. Russell y L. Wittgenstein.

La filosofía analítica del lenguaje toma como modelo el lenguaje científico: el lenguaje que plasma el conocimiento en proposiciones encadenadas en razonamientos según leyes lógicas (implicación, conjunción, disyunción, etc.). En general esto es así en Russell o en el primer Wittgenstein; pero Moore, además de esta línea, también se interesó por analizar -siempre con el recurso de la lógica- el lenguaje ordinario, el lenguaje propio de la vida cotidiana. ¿Qué cabe conseguir cuando a este se le aplica la lógica? Se logra, si se tiene éxito en la tarea, clarificar lo que en él resulta oscuro y distinguir lo que en él está confuso.

La meta, en todo caso, está en lograr un lenguaje depurado y claro en el que los significados de las palabras estén nítidamente diferenciados unos de otros y las relaciones entre las frases resulten bien definidas. Este análisis clarificador, por otra parte, se realiza bajo la siguiente premisa: si alcanzamos la realidad a partir del lenguaje entonces sólo si éste está correctamente ordenado la propia realidad nos aparecerá pura, nítida, prístina, sin deformaciones ni desfiguraciones, tal y como es (la filosofía analítica, por lo tanto, se apoya inicialmente en una tesis “realista”: hay una única realidad y puede ser reflejada en el lenguaje).

## 1.2. Significado y verdad

Según esta corriente contemporánea el principal campo temático de la filosofía es el lenguaje con el que accedemos a la realidad. Dicho metafóricamente: el lenguaje es comparado con un “espejo” de la realidad, un espejo en el que ésta se refleja; así una proposición lingüística será verdadera si refleja adecuadamente los hechos del mundo y falso si los desfigura o deforma. Hay pues, por un lado, un vínculo interno entre el significado de las palabras -y las relaciones lógicas entre los enunciados- y la verdad de los hechos. ¿Y cuál es aquí el papel de la lógica? Esta nos permite entender en su raíz cómo es el propio “espejo”, esto es, nos ayuda a explicar cómo es que las palabras se refieren a las cosas. La lógica, en definitiva, se convierte en la base de una teoría semántica.

Moore (1873-1958) es, en general, un defensor del realismo del sentido común, es decir, apuesta por la tesis de que el mundo es como es con independencia de nuestro conocimiento o de lo que digamos de él. En su obra hay una parte empirista -heredera de la tradición de Locke o de Hume, etc.- y otra centrada en la lógica del lenguaje (y la dificultad de su propuesta está en cómo encajan -o de si encajan- estas dos partes). Moore subrayó que no todo puede ser captado por los sentidos; así la lógica y la matemática -aunque también la ética como se verá al final- no tratan de hechos del mundo sino de relaciones ideales que no están propiamente en el espacio o en el tiempo (y, también, hay conceptos científicos que se refieren a fenómenos que no podemos captar sensorialmente de modo directo -por ejemplo, el concepto de “átomo”, o el de “electrón” etc.).

Hay otro aspecto en el que Moore se separa de algunas tesis de la tradición empirista (aunque acepte siempre que en la base del conocimiento tiene que estar la experiencia sensorial en la que la realidad se refleja sin distorsión alguna). Así niega en redondo que los conceptos o los significados -los significados conceptuales de las palabras- sean hechos mentales o estados de conciencia; desde luego cuando alguien profiere palabras o frases tiene ciertos procesos psíquicos en su mente, pero esto no es algo que interese a la filosofía analítica del lenguaje (interesará, por ejemplo, a la psicología, una ciencia que se ocupa de los fenómenos mentales). Los significados de las palabras -los conceptos- son, pues, insiste Moore, independientes de la mente o de la conciencia humana: pertenecen a la esfera de la lógica, es decir, a un “reino ideal” en el que no caben los hechos espaciotemporales (por ejemplo, los hechos físicos o los hechos mentales).

Una proposición (un enunciado, un juicio) es una relación entre conceptos (entre los significados de las palabras). Precisamente la lógica es la ciencia que estudia las distintas y variadas relaciones que pueden establecerse legítimamente entre los conceptos. Las proposiciones verdaderas son las que poseen internamente unas relaciones lógicas correctas, y esto es algo que, una vez se completa el análisis lógico de un enunciado o de una secuencia de enunciados, se capta directamente, es decir, es algo que “se intuye” (por ejemplo, cuando “veo” que una operación matemática ofrece un resultado correcto: “ $17 + 2 = 19$ ”). Esta tesis sobre las relaciones lógicas no solo afecta a las proposiciones matemáticas -cuya verdad no depende de los hechos reales- sino que concierne también a los enunciados empíricos: los enunciados referidos a realidades existentes o hechos mundanos. Moore sostiene, en este contexto, que la “verdad material” -comprobable por la experiencia sensorial y consistente en la adecuación o la correspondencia entre los juicios y la realidad empírica- depende de la previa y básica “verdad formal”, es decir, de una serie de relaciones lógicas entre los conceptos y las proposiciones. Un enunciado o una serie de ellos que no respete las leyes lógicas -que no sea lógicamente correcto- no puede por lo tanto ser ni verdadero ni falso. ¿Por qué? Porque carece de sentido (la verdad formal, en definitiva, es una condición previa de la verdad material, de la verdad empírica). Como el resto de los autores de la filosofía analítica Moore pretende así equilibrar las tesis de un realismo empirista con una serie de tesis logicistas (según las cuales el lenguaje -tanto el ordinario como el lenguaje especializado de las ciencias- debe adecuarse a la lógica, es decir, a las relaciones formales entre los conceptos y las proposiciones).

Moore propugna, en última instancia, un realismo pluralista según el cual el mundo está compuesto por una serie de hechos en parte aislados e independientes y en parte relacionados con otros hechos según distintos tipos de relaciones (por ejemplo, las relaciones de causalidad en el plano de la realidad o, en el plano del conocimiento de los hechos, las relaciones lógicas entre conceptos y proposiciones). Estos múltiples hechos son alcanzados y fijados gracias al lenguaje -sea el lenguaje común y corriente o el lenguaje de la ciencia- y éste debe estar filtrado por la lógica pues solo ella -en cuanto nos dice cómo es el “espejo” en el que la realidad se refleja o en el que las palabras se refieren a las cosas- puede limpiarlo de impurezas y permitir que desempeñe completa y plenamente su cometido.

### 1.3. El funcionamiento del método analítico: su aplicación a la ética

Moore publicó en 1903 el libro *Principia Ethica* en el que expuso, en base al método analítico-lingüístico, una concepción filosófica del bien moral. La pregunta conductora de esta propuesta es la siguiente: ¿qué es el bien en tanto predicado que aparece en los juicios morales refiriéndose a una propiedad que presentan las personas o las cosas?

El bien, sostiene este autor, es la propiedad que tiene algo -sea persona o cosa- que la dota de un valor intrínseco, que la convierte, por ello, en un fin: algo que no puede convertirse en un medio, en algo que lleva o conduce a otra cosa posterior.

Lo difícil de entender, subraya Moore, es que el bien al que alude la ética no se puede definir conceptualmente: es una propiedad indefinible. Así pues, todas las éticas que tradicionalmente han tratado de definir el bien han terminado fracasando (o equivocándose, diciendo cosas como que el bien es el placer o el bien es lo útil, etc.). El bien es una propiedad “simple”-carece de partes en las que se pueda descomponer-, “irreductible” -no se puede explicar o entender desde otras propiedades distintas- y “objetiva” -está o no está en una persona o en una cosa con independencia de lo que nosotros creamos-. Que el bien no sea definible no implica sin más que sea incognoscible: el bien -esa propiedad intrínseca de algunas personas o cosas- se conoce de un modo “intuitivo”, es decir, la captamos en las cosas o en las personas de un modo directo e inmediato (podemos equivocarnos, pero el error se debe entonces en que confundimos la intuición del bien con algo distinto).

Además de la parte puramente teórica de la ética -que reposa sobre la tesis de que el bien se intuye como una propiedad de algo- la propuesta de Moore incluye una parte práctica en la que se aborda el problema de los “medios” para alcanzar el bien: ¿cómo se realiza y alcanza el bien una vez captado intuitivamente? Los “medios” que conducen al fin, al bien, sí son susceptibles de definición y de razonamiento; así en el razonamiento moral se justifican unos medios como apropiados y se rechazan otros como inadecuados a la hora de conseguir el bien que se busca lograr.

La propuesta ética de Moore, pese a su rigor y su claridad, contenía muchos aspectos problemáticos -por ejemplo, ¿cómo se relacionan la parte teórica y la parte práctica de la ética del bien?, etc.-, y por ello fue un tema de debate y discusión dentro de las éticas propuestas en el marco de la filosofía analítica inglesa.

## **2. Bertrand Russell**

### **2.1. Bases lógicas del saber científico**

La propuesta filosófica inicial del reputado matemático Bertrand Russell (1872-1970) fue la llamada “metafísica del atomismo lógico” (desarrollada después, con matices nuevos, por su joven discípulo Wittgenstein). Dicho brevemente el atomismo lógico es una teoría del conocimiento y una teoría de la realidad con una parte procedente de la lógica y otra parte de carácter empirista; en su vertiente lógica este “atomismo” sostiene que hay “proposiciones atómicas”, es decir, proposiciones que no se pueden ya descomponer en otras proposiciones más simples (estas proposiciones marcan así el punto final del proceso de la descomposición de las oraciones, el momento límite del análisis); en su vertiente empírica esta propuesta afirma que a las proposiciones atómicas les corresponde los hechos atómicos (hechos reales o mundanos que tampoco se pueden ya dividir más).



Russell, además del planteamiento que se acaba de exponer, se propuso fundamentar el conocimiento matemático -un conocimiento independiente de los hechos del mundo- a partir de la lógica formal (desarrollada en el siglo XIX por autores como Frege, etc.). La obra principal de este proyecto fue los *Principia Mathematica* publicada en 1910. Russell explica que las proposiciones de la matemática forman un sistema deductivo cuyos axiomas básicos proceden de la ciencia de la lógica (por ejemplo, el principio de identidad, el de no-contradicción, el de tercero excluido, etc.). ¿Por qué se fijó Russell en el conocimiento matemático (intentando para este una fundamentación en la lógica)? Porque sigue, aunque con recursos nuevos, una vieja tradición pitagórica y platónica según la cual “la Naturaleza está escrita en fórmulas matemáticas” (la estructura de la realidad, está, según esta tesis tradicional, en último término en lo matemático, en lo cuantitativo). El conocimiento matemático tiene, por lo tanto, un papel clave en el conjunto del conocimiento. De todos modos -y volvemos de nuevo con la herencia del empirismo inglés tan presente en la filosofía analítica- las ciencias de hechos -como la física o la química- están también basadas en la experiencia sensorial (algo que resulta claro cuando se realiza un experimento en el que se pretende probar tal o cual hipótesis científica). La ciencia, por lo tanto, conjuga dos aspectos: uno lógico y matemático y otro empírico y experimental; ambos son inseparables, se apoyan y se refuerzan entre sí, y si uno de los dos falla entonces el edificio de la ciencia se desmorona.

El conocimiento se plasma en una serie de proposiciones que se relacionan entre sí constituyendo las distintas teorías científicas (el conocimiento tiene, pues, una entraña lingüística –“conocer es nombrar”, en definitiva). Para que el enjambre de proposiciones del conocimiento esté bien organizado es imprescindible acudir a la lógica: un lenguaje formal perfecto gracias al cual se analiza, depura y ordena el lenguaje científico. El propio concepto de “análisis” implica lo siguiente: hay proposiciones compuestas (los “enunciados moleculares”) que pueden ser descompuestas sucesivamente hasta llegar a proposiciones simples; estas últimas son “enunciados atómicos”, frases lógicamente indivisibles. Un ejemplo clásico de proposición atómica es la que tiene la forma “S es P”: en esta clase de enunciado se atribuye un predicado –“blanco”, “marrón”, “amarrillo”- a un sujeto –“el gato que está sentado sobre la alfombra”-.

En su vertiente empirista Russell afirma que en la base del conocimiento hay proposiciones empíricas que se refieren a hechos empíricos (hechos observables en la experiencia sensible). Son estos hechos empíricos -su presencia o su ausencia- lo que hace verdadero o falso un enunciado empírico (“el sol sale por el oeste”, por ejemplo). Hay, así, en el conocimiento una estrecha y estricta correspondencia entre las proposiciones y los hechos observables (siempre hechos particulares ubicados en unas concretas coordenadas espaciales y temporales). ¿Qué explica en último término esta “correspondencia” entre hechos y proposiciones? Este fue el tema del que se ocupó su discípulo Wittgenstein en el libro que publicó en 1921.

El denominado “atomismo lógico” implicaba una “metafísica”, es decir, una descripción general de cómo es la realidad, de cómo es el mundo. Sostiene Russell que el mundo está integrado por hechos independientes que, además, se relacionan entre sí; los

hechos, además, son múltiples, particulares y cambiantes. Y estos hechos -cuando son conocidos- se reflejan en proposiciones verdaderas. Esta propuesta filosófica enseguida se encontró con una serie de problemas, algunos fueron rápidamente resueltos con éxito pero otros quedaron sin resolver (mostrando así que este planteamiento es deficiente en puntos concretos).

## 2.2. Paradojas insolubles

Hay tres tipos de proposiciones del lenguaje que son difícilmente explicables y entendibles desde el atomismo lógico. Cada uno de estos tipos presenta por lo tanto una paradoja que no se deja abordar satisfactoriamente dentro de este marco teórico. Los herederos de Russell -por un lado, Wittgenstein, por otro el positivismo lógico del Círculo de Viena- intentaron aportar para estas paradojas una solución apropiada. ¿Qué proposiciones son las que plantean dificultades? Principalmente estas: las frases que denotan hechos generales (por ejemplo “todos los cisnes son blancos”); las proposiciones que se refieren a hechos negativos (por ejemplo, “Elvis no está vivo” o “La cuenta corriente no está en números rojos”), y, por último, las proposiciones que se refieren a creencia u opiniones de alguien (por ejemplo, “Pedro cree que hay vida en Marte” o “Luisa cree que Elvis está vivo”, etc.). Estamos aquí, en definitiva, ante los puntos débiles del atomismo lógico.

## 3. Ludwig Wittgenstein

### 3.1 Conocimiento y lenguaje

Wittgenstein (1889-1951) es -junto con Martin Heidegger- uno de los autores más relevantes, influyentes y decisivos de la filosofía del siglo XX. El conjunto de su obra filosófica está marcado por dos periodos diferenciados; en cada uno de esos periodos encontramos un libro principal: a la primera etapa corresponde el *Tractatus-logico-philosophicus* (1921) y a la segunda las *Investigaciones filosóficas* (publicado póstumamente en 1953). A pesar de las grandes diferencias entre estos dos periodos hay, de todos modos, un hilo conductor: la filosofía de Wittgenstein estuvo volcada siempre a analizar el mismo campo temático. ¿Cuál? El lenguaje (suponiendo, pues, que si entendemos profundamente en qué consiste el lenguaje podremos introducir claridad sobre qué son y cómo son el resto de las cosas y situaciones del mundo).

¿Qué caracteriza globalmente a la primera etapa de su pensamiento filosófico? Principalmente la tesis -común a la primera fase de la filosofía analítica- de que la entraña última del lenguaje -y, con éste, la estructura misma del mundo- está en la lógica (una ciencia formal a cuyo desarrollo contribuyó el mismo Wittgenstein, por ejemplo, ideando el método de las tablas de verdad, etc.). En el *Tractatus* Wittgenstein afirma que solo hay dos clases de proposiciones con pleno sentido: los enunciados de la lógica y la matemática y los enunciados empíricos (referidos a los hechos del mundo); los enunciados lógicos y matemáticos son siempre verdaderos -son lo que se denomina “tautologías”- pues su

verdad no depende de los sucesos mundanos ni de la experiencia sensorial, en cambio los enunciados empíricos son verdaderos o falsos dependiendo de si ocurren en el mundo tales o cuales hechos comprobables o verificables según algún procedimiento observacional o experimental. El resto de los enunciados -por ejemplo, los de la poesía, los juicios morales, las oraciones religiosas o las proposiciones de la filosofía- simplemente “carecen de sentido” (y por lo tanto no pueden ser ni verdaderas ni falsas). Volveremos sobre esto con más detalle en el apartado siguiente.

¿Qué caracteriza en general la segunda etapa de su obra? En primer lugar, Wittgenstein rechaza enteramente la tesis -defendida inicialmente por él mismo- de que la lógica es la entraña última del lenguaje y del mundo. La lógica, como mucho, puede ser relevante a la hora de organizar y pulir el lenguaje de la ciencia, pero este último es solo un lenguaje entre otros que no debe ser privilegiado en detrimento de los demás (por ejemplo, respecto al lenguaje de la poesía, etc.). Tenemos, pues, como primera tesis del segundo periodo, que hay múltiples “juegos de lenguaje” entre los cuales no hay que establecer de antemano ninguna jerarquía o prioridad: en cada forma de vida, en cada tipo de actividad en la que están involucrados los seres humanos (la ciencia o el arte, por ejemplo), se juega a un juego de lenguaje en el que se emiten mensajes -actos de habla, conductas verbales- siguiendo las reglas propias de ese juego. Por otra parte, ¿dónde reside el significado de las palabras y las frases con las que nos comunicábamos? En su primera etapa Wittgenstein sostenía que un enunciado únicamente tenía sentido si podría ser “traducido” en el lenguaje formal y abstracto de la lógica; pero ahora de nuevo rechaza por completo esta idea. El significado está, afirma ahora, en el uso de las palabras o las frases en los distintos contextos de la vida (en los que son pertinentes unos concretos y específicos juegos de lenguaje). En definitiva, la concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein es “pluralista” (hay muchos juegos de lenguaje trenzados con las distintas formas de vida) y “pragmática” (el significado está en el uso de las palabras y las frases por parte de unos agentes humanos que, previo aprendizaje, se comunican entre sí en distintos contextos y con distintos propósitos -la meta del lenguaje científico es, por ejemplo, distinta de lo que pretende el lenguaje de la poesía, pero ambos lenguajes son, en su campo, igualmente legítimos). Supera así Wittgenstein la estrecha y estricta concepción del lenguaje que había defendido -“obnubilado por la exactitud y precisión del lenguaje formal de la lógica”- en su juventud.

Ampliaremos más estas ideas en los siguientes apartados, pero con lo expuesto ya está, en el fondo, resaltado lo principal respecto a la propuesta filosófica de este autor.

### 3.2. El proyecto epistemológico del *Tractatus*

En general en el *Tractatus-logico-philosophicus* sostiene Wittgenstein que las proposiciones del lenguaje “representan” hechos del mundo; también se puede acudir aquí a la metáfora del espejo: el lenguaje refleja en su seno los hechos del mundo (y, también, se podría comparar al lenguaje con una ‘pintura realista’ o con una ‘fotografía’). Por esta razón, partiendo de una teoría representativa o especular o pictórica del lenguaje, Wittgenstein concluye que el lenguaje primordial o prioritario es el lenguaje de la ciencia.

Fijémonos en una proposición empírica en la que se describen estados de cosas del mundo -por ejemplo, por buscar una frase cotidiana “el gato está sobre la alfombra”-, ¿de qué depende su significado? En parte depende de la presencia del referente: de si se da aquí y ahora en el mundo el hecho referido por el enunciado (si es así el enunciado tiene significado y además es verdadero). Pero esto no es lo principal: el significado de las palabras y los enunciados sobre todo depende de que cumplan rigurosamente una serie de condiciones lógicas (condiciones expuestas por las leyes lógicas que explican cómo los conceptos se relacionan entre sí en el lenguaje de la ciencia). Llegamos así exactamente al núcleo de lo que Wittgenstein defiende: si las proposiciones representan hechos -teniendo por un lado significado y por otro pudiendo ser verdaderas- es porque hay una estructura o forma común al lenguaje y al mundo. Y esta estructura o forma está depositada precisamente en la lógica. Estamos aquí, por lo tanto, ante el supuesto principal de la concepción representativa del lenguaje. La filosofía, por su parte, se encarga de explicitar el conjunto sistemático de las condiciones lógicas que vinculan y conectan el lenguaje con el mundo. Pero en este paso despunta enseguida un problema: las proposiciones filosóficas en las que se pone de relieve el armazón lógico común a las proposiciones y los hechos ¿tienen a su vez significado? ¿O tal vez, paradójicamente, carecen de significado (pues no son ni proposiciones empíricas que se refieran a hechos del mundo ni tampoco enunciados lógicos o matemáticos)? ¿Cómo resuelve -o, mejor, cómo intenta resolver- Wittgenstein esta enorme paradoja? Volveremos sobre ello al final del apartado. Ahora nos fijaremos en otros aspectos de lo que se expone en el libro de 1921.

En su atomismo lógico Russell sostenía que la unidad mínima de significado está en la palabra o el concepto aislado (por ejemplo, “árbol”, “mesa”, “electrón”, “triángulo”). Wittgenstein discrepa de esta tesis: un concepto tiene un significado completo y preciso sólo cuando está integrado en una proposición. Así pues, la unidad básica de significado es el enunciado o el juicio.

Profundizando en este tema propuso Wittgenstein lo que se denomina una teoría “pictórica” del significado de la proposición. Esta teoría pretende explicar cómo los enunciados logran referirse con éxito a los hechos del mundo; para ello compara una proposición con un “cuadro realista” -en el que se busca una copia exacta de un modelo: tomemos como ejemplo un retrato de una persona, en él cabe indicar que tal porción representa la nariz y tal otra representa la boca o los ojos (representar significa aquí sustituir, estar por algo o estar en vez de algo). ¿Por qué, pregunta Wittgenstein, una proposición “pinta” un hecho del mundo de un modo reconocible? Porque, como antes expusimos, el lenguaje y el mundo, en el fondo, comparten una idéntica forma lógica. Por esta razón la lógica tiene un papel principal y ocupa un lugar fundamental: en ella se encuentra nada menos que la explicación última del conocimiento de la verdad (gracias a proposiciones con un significado preciso y exacto) y la explicación completa de la realidad en su organización general.

Wittgenstein considera, cuando desarrolla esta teoría del lenguaje, que hay dos tipos de proposiciones provistas de significado: la proposiciones formales y abstractas de la

lógica y la matemática y, además, las proposiciones empíricas referidas a hechos del mundo (estamos aquí, por lo tanto, ante el lenguaje de la ciencia). Cuando están bien formadas y correctamente relacionadas las proposiciones lógicas y matemáticas son siempre verdaderas: son tautologías (verdades a priori cuya validez no depende de ningún suceso mundano). En cambio, una proposición empírica no es siempre verdadera, su verdad depende de si actualmente se da el hecho que ella representa (asume en este punto Wittgenstein una tesis del empirismo inglés: es la experiencia observacional de los sentidos la que determina en último término la verdad o la falsedad de una proposición científica).

Dejamos antes pendiente un problema o una paradoja: los enunciados filosóficos exponen la forma lógica común al lenguaje y al mundo; sin embargo, estos peculiares enunciados no son ni los propios de la lógica ni tampoco son enunciados empíricos. En coherencia con sus tesis iniciales Wittgenstein concluye que los enunciados filosóficos carecen de sentido o de significado (por lo cual, por otra parte, no puede ser declarados ni verdaderos ni falsos, entre otras cosas porque ellos enuncian las condiciones de que algo sea o verdadero o falso). ¿Cómo sale de este monumental enredo? Introduciendo una curiosa distinción entre lo dicho y en el lenguaje y lo mostrado por el lenguaje. En el lenguaje lógico-matemático y en el lenguaje científico se dice algo, se pinta o fotografía o representa algo. En cambio, el lenguaje de la filosofía -encargado nada menos que de señalar la estructura común al mundo y al lenguaje- no dice nada, no representa nada. ¿Entonces, qué hace este peculiarísimo lenguaje? Solo “muestra” esa forma o ese armazón compartido por proposiciones y hechos. Esta ingeniosa distinción entre lo dicho en el lenguaje de la ciencia y lo mostrado por el lenguaje de la filosofía no convenció a todos, más bien originó encendidos debates: Russell no la aceptó, y en el Círculo de Viena encontró unos pocos partidarios y bastantes detractores (todos reconocían la genialidad de Wittgenstein, pero dudaban de que su distinción resolviera realmente el problema planteado).

Por último, puede destacarse que en la parte final del libro de 1921 afirma Wittgenstein que no todo puede decirse en el lenguaje de la ciencia, o que no todo cabe en el estrecho molde de la lógica: aunque sea “fuera” del mundo de los hechos reconoce que hay también lo que denomina “lo místico”, es decir, lo “inexpresable lingüísticamente”; así la ética, la estética, la religión, por ejemplo, apuntan hacia eso que se sitúa más allá de la frontera de lo que puede ser conocido y verificado científicamente. Y eso, sostiene Wittgenstein, no puede sin más desdeñarse y rechazarse: tiene, al menos vitalmente, mucha importancia.

### 3.3. Conocimiento y juegos de lenguaje

Después de publicar en 1921 el *Tractatus-logico-philosophicus* Wittgenstein empezó, primero poco a poco, después de un modo más tajante, a distanciarse de su posición inicial hasta llegar rechazarla por completo. Sus rotundas afirmaciones iniciales -la lógica es el molde común al lenguaje y al mundo, sólo tiene sentido y sólo puede ser verdadero el lenguaje de la ciencia, etc.- le parecían ahora, años después de afirmarlas, precipitadas, exageradas, rígidas, demasiado estrechas. En vez de venerar el lenguaje puro, pulcro e

idealizado de la lógica empezó a fijarse -por ejemplo, en un periodo en el que trabajó como “maestro de escuela”- en el lenguaje cotidiano, ese lenguaje común y corriente en el que los seres humanos se comunican en distintas y variadas situaciones vitales cuando llevan a cabo una serie de tareas. ¿No es este lenguaje polisémico, público, dialogal, el lenguaje básico y primordial? Esta nueva orientación -en la que se abandona la primacía de la lógica en favor de los múltiples lenguajes que actúan en la vida cotidiana- cuajó finalmente en su último libro, titulado *Investigaciones filosóficas*, publicado póstumamente en 1953. Muchos autores de la “filosofía analítica” -sobre todo los entonces más jóvenes- se sintieron atraídos por este innovador planteamiento y, cada uno aportando unos peculiares matices, se adentraron en esta línea de indagación (por ejemplo, Ryle, Austin, Strawson, Searle, etc.).

Lo primero en lo que insiste ahora Wittgenstein es en negar una y otra vez que exista algo así como el Lenguaje, escrito con mayúsculas. Lo que hay son múltiples lenguajes irreducibles entre sí y esto es algo que debe respetarse escrupulosamente. Es cierto que la filosofía debe intentar, hasta donde pueda, decir algo relevante sobre el “lenguaje en general”, pero sin perder nunca de vista que esto es una abstracción que no debe confundirse con la realidad: los diversos lenguajes que son hablados o escritos en los distintos contextos de la vida social en los que los seres humanos están implicados. ¿Qué es, pues, el “lenguaje”? Propone Wittgenstein compararlo con un “juego” -por el ejemplo el ajedrez o algo de este estilo. Cuando, en el seno de una actividad cultural, por ejemplo, científica o artística, hablamos o escribimos, estamos jugando a un juego, es decir: realizamos jugadas que siguen unas determinadas reglas (en el caso del lenguaje hay reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas). Con esta tesis principal -“el lenguaje es como un juego”- Wittgenstein pretende subrayar que los lenguajes no flotan en el vacío: están siempre incardinados en y entrelazados con formas de vida sociales y culturales concretas; por esta razón por importantes que sean las reglas gramaticales del lenguaje -las reglas sintácticas y semánticas- resultan al final decisivas las reglas pragmáticas: las reglas de uso de las frases en los contextos de la vida ordinaria (esto, entre otras cosas, explica por qué el modo óptimo de aprender un idioma extranjero es, precisamente, practicarlo “in situ”). En definitiva, y esta es la primera tesis del segundo Wittgenstein, el “lenguaje” es un enjambre de juegos complejos y cambiantes provistos de una serie de reglas de uso, unos juegos que están entretejidos con las actividades que desempeñan los seres humanos en su vida mundana.

Wittgenstein -como hará también Martin Heidegger- afirma que no hay un mundo ideal y verdadero, un mundo trascendente, inmutable y permanente, idéntico y universal, eterno y seguro, un mundo perfecto y acabado que se apoye en un fundamento definitivo al que se accede a través de un lenguaje especial (por ejemplo, el lenguaje conceptual organizado desde la lógica). La idea de un mundo así -un mundo que repose sobre entidades autosuficientes como Dios o el Hombre- es una creencia de la tradición occidental desde Platón (el cual suponía que había un reino ideal de esencias que formaban una trama piramidal que lo explica todo). Pero en el siglo XX esa creencia en lo Absoluto se ha desvanecido. El mundo es inestable, incierto, complejo, cambiante, y

nada nos indica en serio que repose sobre un Fundamento absoluto. Traducido todo esto al plano del lenguaje resulta lo siguiente: los juegos de lenguaje -trenzados con las formas socioculturales de vida- nacen un día, se desarrollan y al final, por agotamiento, perecen y son sustituidos por otros distintos en un ciclo sin fin.

Volvamos ahora con la teoría del significado del lenguaje propuesta por Wittgenstein en su segunda etapa. En su primer libro, publicado en 1921, el significado de las proposiciones empíricas está en su referente, en un hecho particular del mundo; esta semántica referencialista es el núcleo de la teoría pictórica o representacional del lenguaje. Pero en su segunda etapa Wittgenstein es más cauto: esta teoría vale, en efecto, para algunos tipos de lenguaje -por ejemplo, el lenguaje de la ciencia- pero no es una norma de obligado cumplimiento para todos los lenguajes en su inmensa variedad y riqueza. ¿En qué consiste entonces el significado de las palabras y de las frases (sean orales o escritas)? El significado se define y se concreta en el uso; por lo tanto, los mensajes que intercambian los seres humanos en el seno de las actividades que desempeñan son jugadas en un juego de lenguaje en el que el uso está determinado por reglas. Desde luego esta tesis -el significado reside en el uso- es mucho más amplia y versátil que la que Wittgenstein defendió en un primer momento: hay, sin duda, un uso “pictórico” del lenguaje (cuando las proposiciones representan hechos), pero hay también muchos más usos legítimos (por ejemplo, el uso poético o literario, el uso persuasivo de la retórica política, el uso moral en el que decimos que algo es bueno o malo, etc.).

Una de las implicaciones de la tesis de que el significado se resuelve en el uso es que las palabras y las frases son polisémicas, siendo el contexto el que estipula cuál es el significado pertinente y apropiado en cada caso y ocasión. El significado, por lo tanto, no solo depende del referente, también depende del contexto.

¿Cuál es, según la segunda propuesta de Wittgenstein, el cometido de la filosofía? Por un lado, se encarga describir y clarificar el lenguaje en la variedad de sus usos. Por otro lado, se ocupa de prevenir y de evitar cualquier intento de reduccionismo: por ejemplo, cuando se pretende reducir la multiplicidad del lenguaje a una unidad, o cuando se trata de considerar que hay un único lenguaje privilegiado que debe imponerse sobre los demás, o cuando se cree que hay que eliminar la polisemia en favor de los significados unívocos, etc. La filosofía, así, tiene que contribuir a que se asuma que no hay una esencia fija del lenguaje y, tampoco, una esencia permanente del mundo; tiene, pues, que enseñar a que se respete la pluralidad, complejidad y mutabilidad del lenguaje, pues todo esto son rasgos positivos, no algo que hay que combatir y eliminar a toda costa.

Si el significado de palabras y frases está en los juegos de lenguaje incardinados en formas de vida, ¿qué dice ahora Wittgenstein sobre la cuestión de la verdad? En su primera obra definía la verdad como la correspondencia exacta entre las proposiciones y los hechos, algo que encaja a la perfección con una teoría pictórica o representativa del lenguaje. Pero una vez se reconoce, como ocurre en su segunda etapa, que hay muchos juegos de lenguaje ¿cómo puede entenderse qué sea la verdad? En principio, la verdad es, ante todo, el acuerdo o el consenso de los jugadores sobre la validez de las frases que se

emiten o que circulan por el espacio común; en situaciones normales no cabe, por otra parte, ni un acuerdo unánime ni tampoco un desacuerdo completo: y en este punto intermedio, en esta línea de equilibrio, se mueve precisamente la verdad. La verdad, por lo tanto, es un acuerdo entre los participantes en un juego de lenguaje en parte firme y estable -erigiéndose en un vínculo que aglutina una comunidad- y en parte frágil e inestable -un consenso consolidado puede deshacerse si hay motivos o razones para ello, y así, cabe alcanzar después otro acuerdo distinto sobre qué se acepta como verdadero y se rechaza como falso (y así sucesivamente pues no hay un acuerdo definitivo que nunca pueda ser revocado y revisado). Una vez dicho esto, Wittgenstein añade una puntualización importante: en última instancia los procedimientos concretos para fijar lo verdadero y descartar lo falso (o distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, etc.) son internos y específicos de cada juego de lenguaje; el procedimiento por el cual se concluye, aunque sea provisionalmente, que una película es una obra maestra del cine es distinto del que actúa en el caso del conocimiento científico o en el de una decisión política, etc. En definitiva: la verdad de las frases es el precipitado, en parte fijo y en parte móvil, del acuerdo o consenso de una comunidad implicada en una forma de vida y en un juego de lenguaje que incluye maneras específicas de verificar sus contenidos, de comprobar su validez.

En conclusión, Wittgenstein en su segundo periodo, afirma que la filosofía describe los juegos de lenguaje, define el significado de palabras y frases como su uso reglado y entiende que la verdad es un consenso vinculante para una comunidad que puede eventualmente ser modificado. Por otro lado, la filosofía se afana en contrarrestar los constantes intentos de homogeneizar y estabilizar el lenguaje atándolo a un fundamento fijo y definitivo (por ejemplo, cuando se postula un universo de esencias idénticas y eternas que tiene que ser alcanzado por el conocimiento, etc.). No hay un Fundamento, no hay ningún Absoluto al que agarrarse. Por último, la filosofía posee un papel crítico que la conduce a alentar los cambios, las reformas en los juegos de lenguaje vigentes; sin embargo, este papel crítico tiene que entenderse bien con el fin de no exagerar el modesto papel de la filosofía: no es la filosofía la que, ella sola, efectúa el cambio en un juego de lenguaje, éste cambio, cuando se gesta o cuando cristaliza, proviene de su dinámica propia, son las propias formas de vida las que según se van desprendiendo del lastre del pasado que las anquilosa y agarrota se abren a la novedad de un acontecimiento en el que resultan profundamente transformadas. La filosofía puede, tal vez y en el mejor de los casos, preparar la llegada de ese acontecimiento, prestar la apertura de un paradigma nuevo, pero no le corresponde realizar por sí sola esa transformación que compete a las propias formas de vida entretejidas con sus propios juegos de lenguaje.

### ***Notas complementarias***

#### **Wittgenstein**

Wittgenstein desarrolló dos propuestas filosóficas muy distintas (y la segunda surgió de una crítica de la primera pues le parecía que su posición inicial era demasiado rígida,



demasiado constreñida por la primacía de la lógica; su segunda propuesta filosófica es más abierta, más amplia, más plural, menos cuadrículada por decirlo así).

En su primera obra (*Tractatus*) Wittgenstein está cerca de Russell y del Círculo de Viena. Propone, como todos ellos, una filosofía “cientificista” y “logicista”. El científicismo dice que solo la ciencia es un conocimiento legítimo de la realidad verdadera (las otras formas de la experiencia, como el arte, etc., tienen un papel secundario o subordinado); el logicismo dice que el lenguaje científico es el único lenguaje que puede ser traducido a las formas expuestas por la lógica, ¿por qué? porque es la lógica la ciencia que explica cómo es que el lenguaje “representa” (o “refleja” como si fuera un espejo) el mundo, la realidad.

Posteriormente Wittgenstein rechazó estas ideas tan restrictivas. Hay muchos juegos de lenguaje y por lo tanto muchas formas legítimas de experiencia del mundo (el arte es una, la ciencia es otra, etc.). Rechaza así tanto el científicismo como el logicismo. Por otro lado, los juegos de lenguaje se definen por sus reglas (como sucede con el ajedrez, el ejemplo favorito de este autor), ¿y qué pasa con las reglas de los juegos de lenguaje? Que son “convencionales”, y esto significa entre otras cosas que pueden cambiar (y cuando cambian las reglas del juego cambia el propio juego y por ello también la experiencia del mundo; un ejemplo: de la física de Newton a la física de Einstein hubo un cambio en las reglas del juego de la ciencia física, y así los términos “espacio”, “tiempo”, “materia” tienen otros significados nuevos, etc.); en esta última idea se puede ver que Wittgenstein influyó, por ejemplo, en autores como Kuhn (según el cual la ciencia es una sucesión de paradigmas distintos, etc.).

### **Wittgenstein y la terapia del lenguaje**

La vida social y cultural, sostiene este autor, está tejida por interacciones comunicativas, por el intercambio de actos de lenguaje. Dicho según su vocabulario: los juegos de lenguaje están entrelazados con las formas de vida.

Pues bien, la vida social y cultural está atravesada por una serie de “patologías del lenguaje”, es decir, por intentos contantes de pasar lo falso por verdadero. Estas patologías consisten en un abuso del lenguaje, en su manipulación, en la distorsión de la comunicación.

Y es aquí, ante esta ‘patología’, donde actúa y opera la razón filosófica, la razón crítica. ¿Cómo? En primer lugar, llevando a cabo un “diagnóstico” de ese abuso del lenguaje (cómo ha surgido, quien lo promueve, con qué fines, etc.). Una vez realizado el diagnóstico se puede intentar ofrecer una “terapia”, la cual consiste en esclarecer los términos y las expresiones, corrigiendo el abuso y restituyendo lo verdadero, la comunicación recta.

Sin duda, esta es una actividad incesante, pues la misma vida social genera constantemente estas distorsiones comunicativas y, también, son constantes los intentos de su enmienda y rectificación.

Por otro lado, estos abusos del lenguaje, estas patologías de la comunicación, no son inocuos, sus consecuencias son enormes en tanto pretenden imponer o promover ciertos intereses que no son transparentes sino opacos. Además, estas manipulaciones a veces son groseras y son fáciles de detectar, pero, la mayoría de las veces son sutiles y, por ello, mucho más peligrosas y perniciosas.

Hoy día, en la era de las comunicaciones masivas gracias a medios técnicos como la televisión, los teléfonos móviles o internet, en el universo de las noticias abundan las patologías del lenguaje; así que la ‘terapia’ de la que habla Wittgenstein es más necesaria que nunca, pues las “fake news” circulan continuamente, por eso se habla de la era de la ‘posverdad’ (de la confusión interesada de la mentira con la verdad). La terapia del lenguaje, en definitiva, articula una pretensión “crítica”: corregir el abuso del lenguaje con el fin de discernir lo verdadero de lo falso. Sin esta actividad crítica (difícil, compleja) la vida social terminaría degradándose y descomponiéndose definitivamente.

### **Tema 3. La nueva filosofía de la ciencia: el Círculo de Viena, Popper, Kuhn, Feyerabend**

#### **1. El Círculo de Viena**

En el conjunto del tema se estudiará la reciente transformación en la concepción de la ciencia: un cambio que se inició en la segunda mitad del siglo XX y que aún hoy está en marcha en varias direcciones. La concepción vigente de la ciencia hasta el inicio de la transformación a la que acabamos de aludir procede, en sus rasgos principales, de la primera modernidad (Galileo, Descartes, etc.); está, por otro lado, estrechamente relacionada con la tecnociencia -es decir, con la aplicación técnica del conocimiento implicada en las distintas revoluciones industriales modernas. La ciencia -además de susceptible de implementación en aparatos técnicos de uso industrial- se concebía, según su concepción tradicional, como un conocimiento neutral puramente “objetivo”, un conocimiento que se va acumulando en un progreso lineal y ascendente hacia una verdad absoluta, completa, definitiva. ¿Por qué la ciencia es el conocimiento cierto y seguro de la verdad de las cosas? La respuesta de la concepción moderna es esta: la ciencia debe su fiabilidad a que posee un método infalible (esta era una de las tesis básicas de Descartes que se ha mantenido invariable hasta nuestros días). La ciencia, y esta es la idea central que remata y culmina lo que se acaba de decir, reposa sobre un Fundamento firme que garantiza su absoluta validez (en Galileo, Descartes o Newton este fundamento es “Dios”, en Kant el “Sujeto humano”, y, ya en el siglo XX, en el marco de la Filosofía Analítica, el fundamento es el Lenguaje perfecto y exacto de la Lógica).

Esta concepción moderna de la ciencia ya no es unánimemente aceptada en la actualidad (aunque sigue siendo la concepción más habitual: la que está inscrita en nuestro colectivo “sentido común”, en los tópicos aceptados mayoritariamente por todos nosotros). Pero antes de señalar -hacia el final del tema- en qué direcciones se está lentamente modificando expondremos una de las últimas elaboraciones de la concepción de la ciencia propia de la era moderna del mundo: la propuesta por el Círculo de Viena; los autores que se agruparon en esta escuela -fueron muchos, por ejemplo, Schlick, Carnap, Neurath, etc.- seguían la estela de Russell y Wittgenstein, y, en general, defendieron una posición que se denomina “empirismo lógico”. Según esta corriente la ciencia -como prototipo del conocimiento verdadero de la realidad- tiene su fundamento en dos pilares: los hechos evidentes de la experiencia sensible y el lenguaje perfecto de la lógica; estas dos vertientes del conocimiento están enlazadas en el método de verificación de las teorías científicas: un método hipotético-deductivo y, también, experimental.

El Círculo de Viena tuvo inicialmente como libro de cabecera el escrito publicado por Wittgenstein en 1921: el *Tractatus-logico-philosophicus*. Partiendo de aquí propusieron dos grandes tesis: una teoría verificacionista del significado del lenguaje de la ciencia y la tesis de que hay una única ciencia legítima que debe estar expuesta en un único lenguaje.

En el surgimiento del Círculo de Viena tuvo una influencia central el primer libro de Wittgenstein. En éste se proponía una teoría “lógica” del lenguaje y de la realidad; según ella solo la ciencia está organizada según proposiciones con un sentido o un significado preciso, proposiciones que por ello pueden alcanzar una verdad segura apoyada en los hechos del mundo. La idea central de Wittgenstein -presente también en otro inspirador de esta corriente: Russell- es que la Lógica marca la estructura común al lenguaje del conocimiento y al mundo de los hechos (un mundo que se refleja o representa en ese lenguaje privilegiado). Se postula así un completo “isomorfismo”: la realidad y el lenguaje comparten, nos dice Wittgenstein, una “forma” idéntica; y esta forma común está “mostrada” por la lógica. Esta propuesta tiene una serie de consecuencias, de todas ellas destacaremos ahora dos: a) las proposiciones que no se pueden traducir al lenguaje exacto y perfecto de la lógica simplemente carecen de sentido, y no son, por ello, ni verdaderas ni falsas (así, por ejemplo, las frases de la ética -un juicio de valor- no tienen sentido alguno: solo posee significado auténtico el lenguaje de los hechos, el lenguaje de la ciencia); b) la filosofía se concentra en llevar a cabo un análisis lógico del lenguaje; así pues la ciencia habla de la realidad, de los hechos que respaldan las proposiciones con significado, y la filosofía se refiere al lenguaje (¿cómo qué propósito? La filosofía tiene como meta esclarecer, gracias a la lógica, el lenguaje de las ciencias empíricas, el lenguaje que describe los hechos observables).

Partiendo de aquí en el Círculo de Viena, por un lado, se propuso una teoría verificacionista del significado y, por otro lado, se forjó el proyecto de unificar el lenguaje de la ciencia con el fin de evitar su dispersión (se trataba, así, de intentar articular una ciencia única sostenida sobre un único método, etc.).

La teoría verificacionista del lenguaje conceptual de la ciencia afirma que el lenguaje en general solo tiene sentido o significado si cumple dos requisitos: a) si cumple escrupulosamente con las leyes lógicas (algo que se comprueba traduciendo una serie de proposiciones al lenguaje formal de la lógica matemática); b) si es verificable. ¿Qué significa que una oración o un enunciado sea “verificable”? Que se pueda encontrar para ella algún tipo de prueba empírica (por ejemplo, en un experimento de laboratorio). La tesis de fondo de la teoría verificacionista del significado del lenguaje es, por lo tanto, de carácter “empirista”: las proposiciones de la ciencia reposan, en último término, en la observación de los hechos, es decir, en la experiencia sensible.

En el Círculo de Viena secundaban la idea tradicional -surgida en los albores de la modernidad- de que el conocimiento se organiza recogiendo una serie de “leyes” que reflejan el orden regular, recurrente y constante, de la realidad (estas leyes, además, permiten predecir sucesos futuros y están expresadas en cantidades, en medidas matemáticas). Por otro lado, en la ciencia hay dos tipos de leyes: leyes teóricas y leyes empíricas. Las leyes teóricas son leyes deductivas -pues parten de lo universal y se dirigen hacia lo particular- e incluyen conceptos no-observacionales (por ejemplo, “átomo”, “electrón”, etc.; de los referentes de estos y otros conceptos nunca se tiene una observación directa). Las leyes empíricas son inductivas -parten de lo particular y apuntan desde aquí hacia lo universal- y contienen exclusivamente conceptos observacionales (conceptos que se refieren directamente a hechos accesibles a los registros sensoriales). Por lo tanto, la ciencia cuaja en el punto de encuentro y de mutuo refuerzo entre estos dos tipos de leyes: unas puramente teóricas y otras leyes enteramente empíricas. Puesto que la teoría de la ciencia del Círculo de Viena además de unas tesis “logicistas” -en las que se afirma que todo debe poder ser traducible al lenguaje sintáctico de la lógica- defiende unas tesis “empiristas” ocurre, al final, que las leyes empíricas son la base del conocimiento.

Una de las medidas estrella del programa general del Círculo de Viena consistía en perseguir a toda costa la unificación de la ciencia. Ante el riesgo de dispersión de las especialidades y las disciplinas científicas soñaban con una ciencia única y homogénea: un gran sistema organizado deductivamente que reuniera todos los conocimientos, todas las leyes, en uno solo. El proyecto -nunca completado, solo anunciado- de unificar la ciencia pretendía conjuntar en un solo plano tres líneas:

- Si la ciencia es única, y puesto que el conocimiento se plasma en el lenguaje, la ciencia unificada tiene que estar expuesta en un único lenguaje universal. Pero, ¿cuál es ese lenguaje tan peculiar? Se trata del lenguaje puro, ideal y exacto de la lógica. Por eso, diversos autores del Círculo de Viena intentaron ir traduciendo distintas series de proposiciones de la ciencia en el lenguaje formal de la lógica.
- Si la ciencia es única tiene que haber, además de un lenguaje idéntico para todos los conocimientos, un único método científico legítimo; este método debe permitir verificar las distintas hipótesis científicas, es decir: tiene que permitir distinguir sin margen de error las teorías verdaderas de las teorías falsas. Y ¿cuál

es el método por excelencia de la ciencia? El método hipotético-deductivo y experimental (el método de la física, en definitiva).

- Si la ciencia es única, habla un único lenguaje y se desarrolla aplicando un único método, la realidad -el referente del conocimiento, eso que éste refleja o representa- tiene que ser también única y homogénea. Por eso en el Círculo de Viena se sostuvo una tesis “fisicalista”: todos los hechos del mundo o son hechos físicos o dependen de los hechos físicos (así, los hechos psíquicos que estudia la psicología, los hechos sociales que investiga la sociología, o los hechos históricos en los que indaga el conocimiento histórico tienen que ser, para poder ser científicamente conocidos de un modo satisfactorio, reducidos a hechos físicos - una tesis esta, obviamente, muy discutida y discutible).

Por lo tanto, el programa de una ciencia unificada -una mera aspiración nunca lograda- pretendía conjugar estas tres vías: la ruta de la lógica del lenguaje, la del método único y la tesis reduccionista del fisicalismo.

En términos generales el Círculo de Viena profesaba una radical “fe científicista” propia de una parte significativa de la modernidad. Según esta “fe” -similar a la fe religiosa, aunque pretende acabar con cualquier atisbo de religiosidad- solo la ciencia alcanza la verdad, una verdad objetiva, necesaria y universal, racional (en una vertiente de la modernidad, por lo tanto, la fe en un Dios único se sustituyó por la fe en una única ciencia capaz de reflejar y capturar lo absoluto). Todas las demás esferas de la cultura - por ejemplo, el arte, la moral, la política, la religión- son consideradas algo irracional, secundario, subordinado, superfluo, irrelevante; por ejemplo, los juicios morales sobre el bien o los juicios estéticos sobre la belleza no son propiamente juicios sobre hechos que puedan ser verificados científicamente o traducidos al lenguaje de la lógica, por lo tanto deberían ser abandonados (algo que, tarde o temprano, tendrá que ocurrir si es que hay progreso en la historia). Si la humanidad progresara suficientemente esas esferas culturales terminarían siendo superadas como restos de una humanidad primitiva y embrutecida. En una cultura ideal únicamente existiría la ciencia y el conjunto sus aplicaciones técnicas y, así, la vida social entera estaría felizmente organizada y gobernada por la pura y neutra racionalidad tecnocientífica. Este es el sueño del empirismo lógico, el sueño de los autores del Círculo de Viena (pero, ¿no decía ya Goya, que a veces “los sueños de la razón producen monstruos”?).

## **2. Popper**

Popper comenzó realizando una crítica de la concepción de la ciencia propuesta por el Círculo de Viena (la teoría del “empirismo lógico”). Su planteamiento, por ello, incluye algunos pasos hacia una concepción distinta de la actividad científica: es, pues, un autor que constituye una bisagra entre la vieja filosofía de la ciencia -la del Círculo de Viena- y la nueva filosofía de ciencia -Kuhn, Feyerabend, etc.

En primer lugar, Popper elaboró una crítica del método inductivo, un método defendido con ahínco por el Círculo de Viena. Popper razona así: si las leyes de la ciencia, como se afirma tradicionalmente, son leyes universales y necesarias (y por ello se plasman en la forma lógica “Todos los x son y”) la inducción no basta para justificar satisfactoriamente la validez íntegra de una hipótesis científica. ¿Por qué ocurre esto? La inducción consiste en ir fijando leyes generales a partir de la repetida observación de casos particulares; pero, por definición, esta inducción es siempre incompleta, por lo tanto, nunca puede justificar la validez de una ley necesaria y universal. La principal consecuencia de este argumento es que las hipótesis científicas nunca pueden ser enteramente verificadas acudiendo a la experiencia sensorial de los sucesos particulares del mundo. Por otro lado, una de las tesis centrales del Círculo de Viena -la teoría verificacionista del significado de las proposiciones de la ciencia- se ve seriamente afectada por la insuficiencia del método inductivo puesta de relieve por Popper; y esta teoría del significado -según la cual sólo lo que podía ser confirmado por la experiencia de los hechos tiene sentido- es la que permitía al Círculo de Viena distinguir las proposiciones científicas de las proposiciones “metafísicas”: las proposiciones con un significado verificable y las proposiciones carentes de sentido y por ello fuera de la verdad y la falsedad. Por lo tanto, y con ello llegamos al segundo gran tema del que se ocupó Popper, si la teoría verificacionista del significado cae una vez se constata la insuficiencia del método inductivo, hay también que revisar a fondo la manera en que se “demarca” -se diferencia, se distingue- lo que es científico de lo que es ajeno a la esfera del conocimiento.

Una teoría científica -en tanto integrada por leyes universales y necesarias- no puede ser empíricamente verificada. Esto es lo que Popper concluye de su discusión del alcance del método inductivo. Pero, entonces, ¿cómo distinguir la ciencia de la pseudociencia? ¿Cómo y por qué diferenciamos la astronomía de la astrología, la química de la alquimia, la psicología de la pasapsicología, etc.? Tal vez, dice Popper, las hipótesis de la ciencia no se pueden verificar directamente y de un modo completo -porque, como hemos dicho, la inducción de lo general desde lo particular nunca es concluyente-, pero sí sucede, y es lo que Popper defiende con insistencia, lo siguiente: se puede refutar de un modo definitivo una hipótesis inicial, basta con dar con un caso particular que no cumpla una ley universal para que esta ley tenga que ser descartada. Así pues, si una ciencia predice un hecho particular y, cuando se realizan los oportunos experimentos, ese hecho es distinto del esperado la hipótesis de la que se partía resulta anulada y, por ello, expulsada del sistema del conocimiento. Popper acude aquí al ejemplo de Einstein; según la física relativista la gravedad causa una curvatura en los rayos de luz, por eso diseñó un experimento que se llevó a cabo en 1919: observando un eclipse se constató que la luz se curvaba. Este hecho tan curioso no verifica enteramente la teoría o la hipótesis de Einstein, pero, por una parte no la refuta, lo cual ya es meritorio, y, por otra parte, este hecho pone en tela de juicio un aspecto central de la física de Newton (pues en sus coordenadas no hay explicación alguna para este fenómeno).

El problema que llama la atención de Popper, como ya se ha señalado, es el de la demarcación entre la ciencia y la pseudociencia. El Círculo de Viena lo resolvía combinando los siguientes elementos: el análisis lógico del lenguaje científico, la teoría verificacionista del significado de las proposiciones de la ciencia y el método inductivo como último recurso para la validación empírica de las teorías. Popper rechaza en su conjunto esta propuesta pues le parece deficiente. ¿Qué propone entonces? El criterio, sostiene, de demarcación está en la “falsabilidad”. Para llegar a él Popper estudia cuál es el método de la ciencia, indaga en lo que denomina la “lógica de la investigación científica”. ¿Cómo procede la ciencia? ¿cuáles son las reglas que sigue su método? En primer lugar, formula -en enunciados universales (“Todos los x son y”)- hipótesis, después deduce de ellas un enunciado particular referido a hechos del mundo que son alcanzables a través de la experiencia, y, por último, se afana en buscar incansablemente casos particulares que no encajen con lo que predice la teoría de la que se parte; si la investigación científica se topa con un hecho refutador entonces se abandona la hipótesis. Y mientras tanto no se encuentre un hecho de estas características se considera que la hipótesis que aún no ha sido refutada es una ley que forma un sistema con otras leyes incluidas en el conocimiento. La actitud científica, insiste Popper, es antidogmática: el auténtico científico -como Einstein en 1919- se empeña en buscar un hecho que pruebe la falsedad de su teoría -por el contrario, la actitud dogmática pretende blindar una hipótesis evitando cualquier contacto con un hecho que pueda desmentirla. Por lo tanto, y esta es la conclusión de Popper, una teoría es científica si puede ser falsada. En definitiva, el criterio de demarcación está en el principio de falsabilidad. Y si la ciencia es falsable es porque el conocimiento es falible, es porque no hay una verdad definitiva, una verdad que se pueda asegurar de una vez por todas y para siempre; sólo las ideologías se consideran infalibles porque, eso creen, no hay nada capaz de refutarlas.

La ciencia es un sistema integrado por proposiciones; ¿qué clases de proposiciones componen la ciencia? Popper afirma que hay por un lado enunciados teóricos y por otro lado enunciados observacionales. Los enunciados teóricos son proposiciones universales (por ejemplo, “todos los electrones tienen una carga eléctrica negativa”) y contienen conceptos que se refieren a aspectos de la realidad que no son directamente perceptibles (en el ejemplo anterior el concepto de “electrón”). Los enunciados observacionales son proposiciones particulares que se refieren al darse aquí y ahora -en el espacio y en el tiempo- de un hecho y suceso concreto accesible a la experiencia sensorial. Ambas clases de proposiciones son importantes, pero los llamados enunciados observacionales tienen un papel clave en el crucial asunto de la contrastación de las teorías científicas y, por eso, se los denomina también “enunciados básicos”. La contrastación o la corroboración de una hipótesis científica se lleva a cabo según dos vías: por una parte, la verificación (la cual es insuficiente porque la inducción es siempre incompleta), por otra parte, la falsación (la cual es preferida por Popper porque tiene un carácter definitivo: si un hecho desmiente una teoría ya no hay marcha atrás, la teoría falsada ya no puede ser científicamente aceptada). Para que las proposiciones que forman la ciencia no vayan simplemente como dos series que discurren en paralelo tiene que aclararse qué clase de relación hay entre los enunciados teóricos y los enunciados observacionales. Y a este

respecto sostiene Popper que la relación entre ellos es deductiva: cada ciencia tiene que fijar entre esas dos clases de proposiciones un razonamiento lógico que va desde lo universal hasta lo particular. Ahora bien, esto introduce una peculiar dificultad. El Círculo de Viena -con su empirismo lógico- afirmaba que los enunciados empíricos -las proposiciones observacionales- no solo están aislados unos de otros -y por eso los llamaban, siguiendo a Russell y Wittgenstein, “proposiciones atómicas”- sino que son independientes enteramente de los enunciados teóricos (y, por eso, lo que postulaban es que había un punto ideal en el que la deducción coincidía con la inducción). Pero Popper no puede aceptar estas dos tesis del Círculo de Viena (por eso su propuesta filosófica comenzó señalando la insuficiencia del método inductivo, etc.). Por lo tanto, y de un modo coherente, Popper se ve llevado a decir que la observación de los hechos que se recoge en los enunciados perceptivos está predefinida por la teoría científica, por la hipótesis que se intenta contrastar; es decir: a la postre los hechos científicos solo se captan a la luz de las teorías que se refieren a ellos. Ocurre, así, que Popper desdibuja la diferencia entre los enunciados teóricos y los enunciados observacionales, esta diferencia deja de ser tajante, nítida. Pero entonces, ¿cómo un enunciado observacional puede ejercer el crucial papel de presentar un hecho particular que falsee o refute una hipótesis si los enunciados observacionales dependen -a través de un razonamiento deductivo- de los enunciados teóricos? Popper se dio cuenta de que aquí hay un difícil problema; la única respuesta que fue capaz de dar dice que es la comunidad científica la que acuerda, en sus debates sobre las hipótesis que se van proponiendo, qué acepta y qué no como un “enunciado básico” capaz de servir de piedra de toque para la contrastación o corroboración de las teorías; es decir: la aceptación de los enunciados básicos y de los hechos que representan es convencional, depende no tanto de la realidad de los hechos, sino, sobre todo, de un convenio o una decisión de los científicos. Pero, ¿no significa esto abrir la puerta a la arbitrariedad? ¿No socaba esta tesis la “racionalidad” que se suele atribuir a la actividad científica?

Popper ha tratado de entender en su raíz el desarrollo histórico del conocimiento. Este aspecto de la ciencia era descuidado o desconsiderado por la teoría tradicional del conocimiento pues siempre se sostenía que la ciencia es en el fondo infalible (como creían, por ejemplo, Descartes o Kant). Sin embargo, Popper subraya que la ciencia es falible, que su verdad es siempre provisional, que nunca es definitiva. ¿Cómo, por lo tanto, se desarrolla el conocimiento? A través de una reiterativa secuencia de conjeturas y refutaciones (o falsaciones). Dentro de la ciencia se formulan conjeturas significativas, es decir, se proponen hipótesis orientadas a descubrir aspectos nuevos de la realidad. Y, después, el esfuerzo racional de la ciencia se concentra en buscar su refutación localizando un hecho particular que desmienta la hipótesis inicial (la falsación, por lo tanto, es una corroboración o una contrastación negativa). Así, por lo tanto, se acepta como verdadera aquella teoría que aún no ha sido falsada, que aún no ha podido ser refutada. Popper, además, admite o defiende el progreso del conocimiento: el mundo de los hechos es cada vez mejor conocido; pero, ¿cómo dentro de una teoría falsacionista del conocimiento (una teoría en la que se dice que una hipótesis científica no puede ser verificada de un modo concluyente), cabe hablar de “progreso”? Popper concibe el



progreso de la ciencia como un acercamiento lento y paulatino a la Verdad Absoluta, pero con la clara conciencia de que ésta es propiamente inalcanzable, es una meta ideal, un horizonte utópico que estimula el avance del conocimiento y castiga su detención o su estancamiento. Por otro lado, Popper considera que se puede medir cuantitativamente, aunque sea de un modo inexacto, la aproximación a la Verdad por parte de las teorías científicas; por eso elaboró la idea de que hay “grados de corroboración”: la verosimilitud de una teoría aumenta o se incrementa cuantas más veces evita o esquiva su concreta falsación o refutación.

Con el fin de explicar con más detalle el desarrollo del conocimiento Popper ha acudido a una analogía: comparar, por semejanza, el conocimiento con lo que la Darwin sostuvo a propósito de la evolución de las especies de seres vivos. Popper formula así una teoría “evolutiva” del desarrollo del conocimiento. De un modo parecido a lo que ocurre en el reino animal las teorías científicas “sobreviven” cuando son “seleccionadas por la realidad” (en cambio, las teorías que han sido “falsadas” se extinguen, desaparecen). Esta teoría evolutiva del conocimiento se sostiene sobre un “postulado metafísico”: en última instancia, la Realidad es independiente del conocimiento (se trata de un postulado metafísico porque no hay ninguna prueba de que esto sea así, pero debe suponerse para que se pueda entender el desarrollo de la ciencia). La tesis que Popper defiende es, por lo tanto, la siguiente: la Realidad -previa e independiente, uniforme y homogénea, inmutable y permanente- elimina una a una a todas las teorías que no se adaptan a ella, que no se corresponden con ella o que no se adecúan a ella; así, si el conocimiento, en su desarrollo histórico, se acerca a la Verdad, es porque se van descartando las teorías falsas, se van superando los errores, dejando atrás los desaciertos.

¿En qué consiste, según Popper, la racionalidad de la ciencia? En el constante ejercicio de la crítica: en la oposición firme a cualquier dogmatismo que se parapete detrás de unas presuntas verdades definitivas e indiscutibles. El conocimiento científico es provisional, es revisable, y pretender lo contrario es irracional. La idea central de Popper, en conclusión, es que el conocimiento se desarrolla lanzando conjeturas y urdiendo -por ejemplo, a través de experimentos en un laboratorio, etc.- refutaciones de las hipótesis planteadas. En definitiva, la racionalidad científica es una racionalidad crítica: una racionalidad que pivota sobre el debate en el que se intercambian pruebas y argumentos.

### **3. Kuhn y Feyerabend**

En la segunda mitad del siglo XX se ha iniciado de un modo decidido una revisión profunda de la idea tradicional referida a la ciencia. En autores como Kuhn, Lakatos, Hanson, Feyerabend, etc., se ha ido dibujando una concepción de la ciencia distinta a la propugnada por el modelo clásico de científicidad.

Se ha creído, por ejemplo, que el conocimiento científico reposa necesariamente sobre un fundamento absoluto que lo dota de una completa solidez (este fundamento se ha encontrado en las esencias platónicas o aristotélicas, en Dios por parte de Santo Tomás,

Descartes o Newton, en el Sujeto humano según Kant, Hegel o Husserl, etc.). Pero, tal vez, sostienen estos autores, la ciencia no se asienta sobre ningún fundamento definitivo. Esto no invalida el conocimiento científico, pero sí nos conduce a tener sobre él una visión menos exagerada y grandilocuente, más moderada y matizada.

Según la concepción tradicional se afirmaba que la ciencia es un conocimiento cierto, seguro, infalible, puramente objetivo, neutral respecto a los valores, provisto de un único método; un conocimiento que progresa hacia la absoluta verdad de un modo lineal, continuo, acumulativo, etc. Son todas estas ideas habituales las que la nueva filosofía de la ciencia pone, una por una, en tela de juicio.

¿Es cierto que las leyes científicas se apilan unas sobre otras como las cajas en un almacén y que así el conocimiento se va elevando e incrementando en un progreso lineal imparable? ¿La física de Einstein es una mera continuidad de la física de Newton? ¿No hay entre ellas algunos elementos de ruptura y no solo una suave continuidad? (en la física de Einstein se define espacio, tiempo, materia, masa, energía, etc., de un modo muy distinto al propio de la física de Newton, ¿no es esto ya una prueba de que el conocimiento no se apila o se almacena, etc.?).

Puede decirse, en general, que el conocimiento científico es un conocimiento metódico. Pero, ¿es cierto que existe algo así como el Método de la Ciencia? Tal vez no; tal vez suceda que cada ciencia tenga su método propio, adaptado a su campo temático (por ejemplo, el método de las ciencias naturales no es el mismo que el peculiar de las ciencias sociales, etc.). Por eso, en la nueva filosofía de la ciencia, se desarrolla una concepción del método menos simplista y más compleja que la que había en la concepción tradicional (por ejemplo, en Descartes, según el cual las cuatro reglas del método debían aplicarse en cualquier campo, indistintamente).

En la concepción clásica de la ciencia se hablaba siempre de la Verdad presentándola como algo absoluto, definitivo, inmutable. La nueva filosofía de la ciencia, entiende, en cambio, que la ciencia es un conocimiento falible, siempre revisable; además, las verdades que eventualmente alcanza la ciencia están históricamente situadas y socialmente arraigadas, no flotan en el aire ni están escritas en el cielo. Por otro lado, la verdad del conocimiento deja de entenderse como un puro reflejo de una realidad previa y fija: no hay hechos desnudos completamente independientes de los sistemas conceptuales con los que la ciencia los capta y acepta.

Por lo tanto, la nueva filosofía de la ciencia, pretende conseguir una concepción menos idealizada del conocimiento, más cercana a la práctica cotidiana. La ciencia vive inmersa en unas condiciones históricas, sociales, políticas y económicas y, también, por eso mismo, no es el estandarte de una pura y neutral “objetividad” inmaculada: responde, también, a una serie de intereses.

Por esos cauces discurren los principales planteamientos que buscan una concepción actualizada de la ciencia, en la que se hayan enmendado muchas de las ilusiones que acompañaban a la concepción tradicional del conocimiento.

### **3.1. Kuhn**

Kuhn afirma que la ciencia, cada ciencia en cada fase de su historia, está organizada en torno a un paradigma (este constituye, pues, el núcleo de la ciencia, su centro). Cada paradigma incluye una serie de elementos: un sistema conceptual, un tipo de aparatos de medición o de observación, un método de descubrimiento, un método de justificación, una manera de explicar los fenómenos, unos hechos accesibles y reconocibles, etc.; y la comunidad científica se reúne y agrupa alrededor del paradigma vigente en cada momento. A partir de cada paradigma se define un periodo de lo que Kuhn llama “ciencia normal”: en él los científicos, de acuerdo a los programas de investigación que se van determinando a partir de las coordenadas del paradigma, van resolviendo los problemas que les van saliendo al paso. Y en esto se resume la práctica ordinaria de la ciencia. Es cierto que poco a poco van apareciendo algunos problemas que no son resolubles desde el paradigma en vigor, pero la primera reacción de la comunidad consiste en ignorarlos, orillarlos, no preocuparse por ellos; pero también sucede que esos problemas irresolubles se van acumulando, y entonces la ciencia se ve embarcada en un periodo de estancamiento, de decadencia. El paradigma científico, así, entra en crisis. Hay, así, una lenta preparación de un cambio que, al final, es brusco, repentino. El cambio de paradigma define así una revolución científica. El desarrollo de la ciencia no es la mera acumulación de verdades comprobadas que se suman unas a otras formando un único sistema coherente; no es un progreso líneal en el que se parta del error y se llegue al final a la absoluta Verdad. Si hay revoluciones científicas es porque no solo hay continuidad sino también ruptura. La historia de la ciencia consiste, entonces, en que un paradigma sustituye a otro y, así, redefine de un modo nuevo sus conceptos básicos, sus métodos, sus propósitos, etc. (por ejemplo, en el siglo XX el paradigma de la física relativista de Einstein ha desplazado al paradigma de la física mecanicista de Newton, etc.). La propuesta filosófica de Kuhn tiene muchas consecuencias, pero vamos a destacar solo una: este autor rechaza que haya una Realidad única, independiente y autosuficiente a la que se adecúen las teorías científicas para ser verdaderas; lo real se define dentro de un paradigma; por esto mismo la verdad del conocimiento no es una verdad absoluta.

### **3.2. Feyerabend**

Feyerabend también discute la concepción tradicional de la ciencia procedente del Renacimiento y la primera Modernidad, cuya última versión se encuentra en el empirismo lógico del Círculo de Viena. Su principal propuesta consiste en afirmar radicalmente el pluralismo en el conocimiento y el pluralismo de la realidad.

Cuando se ha intentado sostener que solo hay una ciencia que es capaz de alcanzar la verdad absoluta se ha argumentado que esto es así porque hay un único método acertado. Pero Feyerabend ha insistido en que la idea de que hay un solo método no es cierta, cada ciencia, en cada estadio de su desarrollo, y dependiendo el campo temático sobre el que investigue, recurre a una metodología distinta. Por eso llega a decir que la tesis de que solo hay un método científico es un mito, una falsa creencia.

¿Por qué no hay una sola ciencia verdadera, ni un único método, etc.? La respuesta de Feyerabend es la siguiente: la realidad es tan compleja y plural que ninguna ciencia puede abarcarla o agotarla; ninguna teoría, por buena que sea, puede explicar todos los hechos, en el mejor de los casos explica una parte de los hechos, pero nunca todos. Feyerabend, por lo tanto, anima en sus escritos a ensayar muchas teorías, resaltando así la creatividad en la ciencia y tratando, en definitiva, de deshacer todos los obstáculos que impiden que la ciencia se desarrolle en una pluralidad de direcciones. Las ciencias son tan plurales como compleja es la realidad a la que se refieren, y esto lo que se debe alentar y preservar contra cualquier dogmatismo que simplifique la realidad y pretenda que la ciencia sea única.

Feyerabend, por otra parte, estudió una serie de casos históricos con el fin de mostrar episodios en los que resalta la importancia de la retórica -el arte de persuadir y de convencer- en la elección de una teoría científica en detrimento de otras que competían con ella. Además, con sus estudios de historia de la ciencia, ha señalado también que muchas veces en la ciencia -un campo que se considera el lugar donde solo actúa la pura y desinteresada racionalidad- no sólo ha cuajado la persuasión legítima, sino que también en ocasiones ha prevalecido, por desgracia, la mera propaganda. En el territorio científico, destaca Feyerabend, no todo es puro e inmaculado: hay luces y sombras, y es ingenuo creer lo contrario.

Por último, y en línea con la consideración anterior, ha destacado el papel clave de la política en el desarrollo del conocimiento. La política, en la medida en que asigna recursos económicos de un modo directo o indirecto, favorece unas líneas de investigación en vez de otras, y, con ello reduce el pluralismo científico, algo que se puede ver con claridad cuando se analiza lo que sucede en la industria militar la industria farmacéutica o la industria alimentaria (se investiga preferentemente en aquellos campos en los que se cree que se puede obtener un enorme beneficio económico, quedando el bien común relegado a un segundo plano).

### *Notas complementarias*

#### **Popper**

Resumiendo el núcleo de la propuesta de Popper en el terreno de la filosofía de la ciencia puede decirse lo siguiente:

Hasta ahora se ha creído que el conocimiento científico puede ser plenamente verificado, es decir: se ha creído que su verdad definitiva puede ser probada y comprobada de algún modo.

Pero, afirma Popper, esto no es así (y no lo es por muchos motivos, solo apuntaremos uno de ellos, pues hay más que también podrían señalarse). Nunca cabe verificar una teoría científica de un modo concluyente. Por eso propone Popper lo que llama “falsacionismo”, ¿qué significa? Lo siguiente: aunque no se pueda probar la absoluta verdad del conocimiento científico sí se puede probar que una teoría determinada es falsa

(y una vez probada su falsedad se la desecha y se busca otra explicación que sea mejor – que se resista a ser falseada). Sucede entonces que la ciencia es un conjunto formado por “conjeturas y refutaciones” (las conjeturas son hipótesis, las refutaciones intentos de probar que es falsa).

Para encontrarnos con la temática de la inducción tenemos que volver a una cuestión anterior. ¿Por qué una teoría científica no se puede verificar de un modo definitivo o concluyente? Porque, sostiene Popper, la ciencia procede combinando dos métodos: el método hipotético-deductivo y el método experimental, y este segundo método (el experimental) es un método inductivo en el que se busca afianzar la base empírica de una teoría a través precisamente de la “observación experimental” (es el momento en el que una comunidad científica se encierra en un laboratorio para poner a prueba una serie de hipótesis previamente deducidas de sus teorías generales). ¿Y qué le sucede a la inducción o al método inductivo? Algo que ya expuso Hume en el siglo XVIII: que no cabe nunca una “inducción completa” pues el número de las observaciones experimentales es siempre limitado; es decir: la inducción es siempre “incompleta” (¿cuántas veces habría que repetir en el laboratorio un experimento para soñar siquiera con una inducción completa? Habría que repetirlos “infinitamente” –y esto, desde luego, es imposible). Por esta razón –porque la comprobación es inductiva y la inducción es incompleta- las leyes científicas son verdaderas según grados de probabilidad (los cuales dependen del número mayor o menor de observaciones experimentales realizadas). Pero con esto llegamos a la tesis inicial: nunca una teoría científica puede ser verificada de un modo definitivo (el conocimiento científico tiene que estar por lo tanto abierto a su refutación pues si no lo estuviera se convertiría en un dogma o algo así).

Esto es lo más destacado de Popper sobre el conocimiento proporcionado por la ciencia.

### **Popper y el Círculo de Viena (el método hipotético-deductivo y el método inductivo)**

En el Círculo de Viena se pretende sostener que el método científico tiene dos caras que encajan perfectamente (eso es lo que creen, aunque no sea así). Por un lado, está la vertiente hipotético-deductiva en la que se acude a las inferencias lógicas (en las que se parte de proposiciones universales -"Todo efecto tiene una causa" y cosas así); pero por otro lado está la vertiente experimental, y aquí entra el aspecto "inductivo" propio de la observación de casos particulares.

Popper ataca al Círculo de Viena porque insiste en que el método inductivo (el lado observacional y experimental de casos particulares -como ocurre en un laboratorio cuando se prepara un experimento, etc.) siempre deja abierta la puerta a que se encuentre un caso que no encaje en la hipótesis previa (si encuentro un cisne negro ya no puedo afirmar que todos los cisnes son blancos...). Es decir, Popper apunta que la inducción siempre es incompleta y por ello no puede dar lugar a una "verificación concluyente" (que es lo que buscaba obsesivamente el Círculo de Viena); las dos partes del método, pues, no cuadran, no encajan entre sí como el guante y la mano, etc. Por todo esto Popper inicia su propuesta diciendo: "bueno, no pasa nada grave, tal vez las hipótesis de una teoría científica -como la de Darwin o la de Einstein- no se puedan verificar, pero sí se pueden

falsar (siempre que se encuentre un dato o un hecho que las desmienta; y entonces se vuelve a empezar, buscando una teoría mejor, etc.).".

### **Popper y la crítica al método inductivo del Círculo de Viena**

Según el Círculo de Viena el método científico propiamente dicho es el método hipotético-deductivo completado por una vertiente experimental. El procedimiento "inductivo" está implícito en el aspecto 'experimental' del método de la ciencia tal y como lo conciben en el Círculo de Viena (que heredan esta idea de la tradición del empirismo inglés, de la que expresamente se reconocen seguidores). Los experimentos de un laboratorio -a partir de los casos observados- permiten realizar 'inducciones' (es decir, ir "generalizando" lo particular que se ha ido encontrando en los reiterados experimentos) que tiene que coincidir o converger con las 'hipótesis' deducidas de los principios o axiomas de los que parte cada investigación científica.

Cuando Popper, por su parte, realiza una crítica de la inducción no es porque la rechace sino porque no cree que sea una panacea precisamente porque por definición la inducción es siempre 'incompleta' y por lo tanto no puede dar pie a una 'verificación definitiva' (que es lo que buscaban en el Círculo de Viena). Por eso propone Popper que la ciencia más que 'verificar' sus teorías tiene que tratar de 'refutarlas', es decir, de buscar aquello 'hechos' que las 'contradicen' (esto es, destaca Popper, lo que se ha llevado a cabo con la teoría de la relatividad de Einstein, por ejemplo).

A continuación, para concretar el tema -y de paso divulgar algunas ideas de la ciencia contemporánea, lo cual siempre está bien- exponemos con un mínimo detalle la referencia al ejemplo favorito de Popper:

La llamada 'teoría de la relatividad general' fue presentada por Einstein en 1915 en el marco de una serie de conferencias en el marco de la Academia Prusiana de Ciencia, en había entrado un año antes, esta teoría ponía literalmente la física patas arriba. Einstein enunció en la academia una ley que, ni más ni menos, acababa con la ley de la gravedad de Newton, que llevaba dos siglos siendo un axioma de la ciencia. La gravedad dejaba así de ser resultado de una energía en la distancia para convertirse en resultado de la curvatura espacio-tiempo. Una vez más sus teorías revolucionaban la física. En su discurso, además de la base teórica para este cambio de paradigma, Einstein anunció que un experimento podría refutar uno de sus enunciados: el que se refería a la curvatura de la luz; él sostenía que la luz no se desplazaba siempre en línea recta, como se sostenía hasta entonces, sino que estaba sujeta también a la fuerza de la gravedad. Esta idea podría confirmarse o refutarse con un experimento: la medición de la luz durante un eclipse permitiría comprobar cómo afectaba la masa del Sol a la luz proveniente de las estrellas, aprovechando ese momento de oscuridad. El experimento para confirmar o desmentir la curvatura no se pudo llevar a cabo hasta el siguiente eclipse de Sol. En 1919 un astrónomo británico se desplazó con su equipo de cámaras fotográficas hasta Brasil. Sus instantáneas se revelaron en Londres en medio de una gran expectación. Una reunión en la Real Sociedad Británica permitió dar a conocer el mundo el éxito del experimento. Einstein había acertado completamente sus previsiones, puesto que las fotografías confirmaban

cómo la luz también era atraída por la gravedad solar. De ser un gran científico, pero limitado a una comunidad de iniciados, Einstein pasó a convertirse en un científico de fama ilimitada. Había derrocado a Newton y su hazaña se convirtió en portada durante semanas en los principales periódicos de todo el mundo. Albert Einstein se había convertido en una estrella en el firmamento de la ciencia del siglo XX.

## **Tema 4. Heidegger y Gadamer: la hermenéutica filosófica**

### **1. Heidegger**

#### **1.1 De Husserl a Heidegger**

Con el fin de realizar una primera aproximación a la filosofía de Heidegger la contrastaremos con la propuesta de su maestro, el fundador de la fenomenología: Husserl.

En primer lugar, Heidegger aceptó el retorno al mundo de la vida -un estrato previo al plano de las abstracciones y las formulaciones ideales de la ciencia- propuesto por su maestro. Así, Heidegger insiste, influido aquí, en parte, por Husserl, en que el punto de la partida de la filosofía está en abordar el mundo vital de la existencia cotidiana (algo que está expuesto con detalle en la primera parte del libro de 1927 titulado *Ser y tiempo*).

Heidegger, sin embargo, rechaza la propuesta Idealista de Husserl, intentando superar esta posición filosófica. Heidegger no acepta el Idealismo en sus dos acepciones: por un lado, impugna el supuesto tradicional -procedente de Platón y Aristóteles- según el cual el mundo fenoménico está atravesado y sostenido por un único y jerárquico reino ideal de esencias universales; por otro lado, rebate la tesis moderna, que Husserl recoge de Kant, de que el hombre es un Sujeto -dotado de una esencia racional- que constituye el mundo y que lo fundamenta. No hay, pues, sostiene Heidegger, ni esencias puras ni un Yo puro evidente para sí mismo en la reflexión. De este modo, Heidegger pretende romper con la herencia de Platón y Aristóteles, por un lado, y de Descartes y Kant por el otro.

Husserl sostenía, como tesis básica de su idealismo fenomenológico, que el Sujeto humano -la conciencia del Yo- tiene el poder de, a través del ejercicio de la reflexión, separarse y desgajarse del mundo exterior volviendo hacia sí mismo: reclusándose en su pura interioridad, en una esfera interna. Heidegger rebate este modo de plantear las cosas. Según su propuesta filosófica la existencia humana (para cuya denominación acude al término “*Dasein*” que suele traducirse como “ser-ahí”) es radicalmente mundana: nunca puede separarse del mundo; por eso afirma que la vida humana es “ser-en-el-mundo”, la vida está arrojada en el mundo entregada a una serie de tareas y quehaceres. A partir de esta tesis (el originario estar en el mundo del ser humano) intenta prescindir del Modelo

“Sujeto → objeto”, un modelo que una parte significativa de la filosofía moderna ha aplicado por doquier.

Hay otras dos diferencias que deben destacarse aquí:

1) Heidegger no está de acuerdo con la entronización de la conciencia reflexiva por parte de Husserl. Es cierto, subraya Heidegger, que los seres humanos se comprenden a sí mismos, pero este saber quiénes son y qué son, no se logra por un ensimismamiento reflexivo: no tiene la forma interiorizante o introspectiva de la autoconciencia. Los seres humanos se comprenden a sí mismos desempeñando una serie de actividades y ejerciendo un conjunto de comportamientos y no observando su “interior”. Por otro lado, esta comprensión de sí mismos no es transparente ni es infalible como, siguiendo a Descartes, creía Husserl. Los seres humanos se confunden a menudo sobre sí mismos: la autocomprensión humana es falible, insegura, incierta.

2) Husserl, siguiendo en este punto una larga tradición, concebía a la filosofía como un saber que busca el Fundamento del mundo, la base firme sobre la que todo se sostiene. Heidegger no cree que haya un Fundamento de este tipo -ni las Esencias platónicas, ni el Dios del cristianismo, ni el Sujeto del idealismo moderno son ya aceptables como punto de anclaje de todo- y, por eso, pretende dar una definición de las tareas de la filosofía que no estén centradas en este quimérico objetivo. La filosofía, para empezar, subraya Heidegger, es el arte de preguntar y de buscar o indagar en lo que se desconoce.

Otro punto importante y resaltado en la controversia de Heidegger con Husserl se encuentra en la compleja cuestión del tiempo. Husserl sostuvo la prioridad del presente en el conjunto del tiempo y, con ella, la primacía de la presencia: lo verdadero es lo presente respecto a una evidencia intuitiva que lo capta plenamente, directa e inmediatamente; así, los fenómenos eminentes y predominantes, aquellos ciertos y seguros, son, según Husserl, por un lado, las esencias y, por otro lado, la propia conciencia, ¿por qué? porque son de algún modo fenómenos omnipresentes: constantemente presentes en el tiempo de la presencia. Heidegger, en cambio, cuando aborda el asunto del tiempo sostiene que la dimensión radical de éste se encuentra en el futuro; con esta prioridad del futuro sobre el pasado y el presente se esfuerza por mostrar la prioridad de la posibilidad sobre la “realidad”, sobre lo siempre y constantemente presente (por eso, en su filosofía madura, sostendrá que no hay un único mundo verdadero, un único orden en los fenómenos, lo que hay son mundos posibles, posibilidades de mundo, etc.).

En general, ya en su inicial propuesta filosófica, Heidegger trata -con mayor o menor éxito, según se mire- de sustituir el giro idealista propuesto por Husserl por un giro ontológico. El hilo conductor de este segundo giro se encuentra en este punto: la existencia humana, la vida humana, está imbuida a priori en lo que Heidegger llama “comprensión del ser” (una comprensión de la que ocasionalmente brota y surge la pregunta filosófica, la “pregunta por el ser”, por el “ser” de todo lo que “es”, de todos los “entes”). Siguiendo esta orientación se emplea a fondo para superar el idealismo transcendental que, con Kant, Husserl, etc., ha imperado en la filosofía moderna.



Este giro ontológico -según el cual la pregunta central de la filosofía es la pregunta por el “ser”- incluye, también, un importante giro histórico. Heidegger destaca que la comprensión de la existencia, la comprensión del mundo y la comprensión del ser -enlazadas entre sí, trenzadas unas con otras- son intrínsecamente históricas; la comprensión no es algo fijo, permanente, estático, es algo dinámico, cambiante, modificable. En la historia, y con ella, se marcan en cada caso y cada vez, los límites y las posibilidades -para el existir finito de los seres humanos- de la comprensión de los fenómenos, de todo lo que es, de todos los entes, sean del tipo que sean, y sea en el arte, en la ciencia, etc.

Tenemos aquí trazadas, en lo que se acaba de exponer, las principales coordenadas por las que discurre el planteamiento y la propuesta filosófica de Heidegger.

## 1.2. La analítica existencial

Heidegger se planteó el enorme y difícil reto de renovar, de replantear, el tradicional problema del ser, llevándolo por inéditos caminos e insólitas sendas. La idea central de su esfuerzo se concentra en discutir en su raíz la equiparación, propia de la tradición metafísica de Occidente desde Platón, entre “ser” y Fundamento; la equivalencia entre “ser” y fundamento implica entender de antemano al ser como el Ente Supremo (algo que sucede en el postulado platónico y aristotélico de un universo de esencias universales, en la tesis de la existencia de un Dios creador, en la afirmación de que el hombre es el Sujeto de la Razón, etc.). Por esta vía, que es la que ha transitado en su historia del mundo occidental, se produce un drástico olvido del ser en su dinamismo y en su diferencia. Y la tarea del pensar consiste, ahora, en recordar eso que ha sido tradicionalmente olvidado y desconsiderado. Volveremos más adelante sobre estas complejas cuestiones.

En 1927 publicó Heidegger su primer libro con el título *Ser y tiempo*. La vieja cuestión del ser -aunque se pretende ahora abordarla de un modo novedoso- se enlaza aquí con la pregunta por el tiempo. El punto de partida del tratado -y la mayor parte de su contenido- está en una detallada descripción fenomenológica del existir cotidiano, de la vida común y corriente, del existir mundano entregado a actividades o quehaceres. El hilo conductor de esta indagación es el siguiente: el existir -el ir viviendo día a día, haciendo esto o llevando a cabo aquello- es comprender; y se comprenden tanto los entes -los fenómenos que se nos aparecen en el trajín cotidiano- como, a priori, de un modo originario, radical e inadvertido, el “ser”. La comprensión del ser -posibilitadora del acceso a los entes- es la raíz de la vida humana (una vida que se comprende también a sí misma, que está enmarcada por su propia autocomprensión). A veces, a partir de motivos hondos que habría que concretar, en el seno de la comprensión común y corriente del ser despunta la pregunta por el ser; y esta es, insiste Heidegger, la pregunta central de la filosofía. Una pregunta en la que se interroga por el ser de todo lo que es, de todos los entes. Ahora bien, la pregunta por el ser -la pregunta que define la “ontología” como definición de la filosofía- ¿cómo se responde? ¿Siguiendo qué ruta o qué senda? En 1927 Heidegger está convencido -algo de lo cual se desdecirá en parte más adelante, en sus libros posteriores-

de que esta respuesta tiene que poder localizarse gracias a una analítica de la existencia humana. El término “analítica” indica que de lo que se trata es de analizar la existencia, descomponerla en sus elementos o ingredientes; cada uno de ellos -cada uno de los componentes del vivir humano- es denominado “existenciario”, así pues, en *Ser y tiempo* Heidegger va exponiendo pacientemente lo que considera son los distintos existenciaros que integran la existencia humana en general.

En el arranque de *Ser y tiempo* se define la existencia como “ser-en-el-mundo”. Destacando esta peculiar “estructura” -en la que los guiones indican que en el fondo no se puede legítimamente desintegrar, aunque se puedan estudiar uno por uno sus elementos- Heidegger pretende poner fuera de juego la tradicional separación o escisión entre un sujeto y un objeto; esta oposición dualista de la que se ha partido constantemente en la tradición es la que ha dado pie a que se contraponga una opción “realista” (en la que el modelo es “Objeto → sujeto”) y otra opción “idealista” (en la que el modelo es “Sujeto → objeto”). Pero, ¿es necesario, pregunta Heidegger, tener que elegir entre la primacía del objeto postulada por el realismo o la prioridad del sujeto que defiende el idealismo? ¿No comparten en el fondo estas dos posiciones enfrentadas un supuesto común (el de que en el punto de partida hay por un lado un objeto y por otro un sujeto aislados mutuamente y el de que uno de ellos es el elemento principal por ser independiente del otro)? Pero si es cierto -como Heidegger se propone mostrar- que la existencia humana es en su raíz un estar-en-un-mundo toda esta batalla entre el realismo y el idealismo pierde su razón de ser: se trata de una disputa estéril, bizantina. Ni el hombre es un sujeto ni el mundo es un objeto. El “mundo”, por ejemplo, es un campo global, un horizonte omniabarcante, en el que los entes aparecen con un sentido: se muestran siendo esto o siendo aquello. Veamos cómo avanza el primer libro de Heidegger desde el punto de partida que acabamos de reseñar.

¿En qué consiste el cotidiano vivir de la existencia humana en tanto estructurada a priori desde su ser-en-el-mundo? En estar siempre ya embarcada en distintas actividades en las que convive con otros seres humanos; unas actividades o quehaceres que van desde las labores más comunes como alimentarse y asearse hasta las más sofisticadas como implicarse en la ciencia o en el arte. Pero Heidegger, llegados aquí, apunta lo siguiente: la analítica de la existencia con la que arranca la filosofía cuando busca una respuesta para la pregunta por el ser no puede describir exhaustivamente las distintas ocupaciones en las que están enrolados los seres humanos; tiene que intentar sacar a la luz algo más básico y radical que esto. ¿Qué puede ser eso? La analítica debe orientarse a destacar cuáles son los componentes de la existencia gracias a los cuales los seres humanos pueden vivir entregándose a una enorme variedad de actividades. Después de cavilar sobre este asunto concluye Heidegger lo siguiente: la vida humana está sostenida y atravesada por tres existenciaros, por tres componentes suyos, a los que denomina “encontrarse”, “habla” y “comprender”. Vayamos brevemente con cada uno de ellos, teniendo en cuenta lo siguiente: cada uno de los existenciaros desgranados por la analítica de la existencia es lo que posibilita que se desplieguen un tipo de conductas o comportamientos con los que el ser humano va viviendo, va desarrollando su mundano existir.

El “encontrarse” o la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) es el componente de la existencia humana que permite las distintas conductas emotivas, el aflorar de los variados sentimientos, la cristalización de los estados de ánimo (todas estas conductas, importa destacarlo, están marcadas por lo que Husserl denominaba “intencionalidad”, en este punto, por lo tanto, Heidegger sigue a su maestro). ¿Qué se notifica, en general, en los estados emocionales en los que los fenómenos nos resultan patentes y manifiestos? Se nos notifica, dice Heidegger, cómo nos van las cosas que nos importan. En su tratado de 1927 Heidegger estudió con detalle dos comportamientos emocionales: el sentimiento de temor y el sentimiento de angustia.

El “habla” o “discurso” (*Rede*) es el ingrediente de la existencia que da paso a las diferentes conductas verbales, a los comportamientos en los que se profieren frases y se organizan discursos. El lenguaje -posibilitado por este específico existencial- es un cauce por el que se revelan los fenómenos siendo esto o siendo aquello: hablando de las cosas éstas se nos manifiestan de un modo u otro. Por otra parte, con el lenguaje se despliega la comunicación de unos seres humanos con otros, y gracias a ella se coordinan sus conductas respectivas y se ponen en común las situaciones compartidas. El lenguaje, en definitiva, es clave a la hora de que se defina y cuaje un mundo común.

Llegamos así al tercer existencial que es descrito en el libro de Heidegger. Se trata del “comprender” (*Verstehen*). Heidegger afirma que este ingrediente de la existencia humana circunscribe su “poder-ser”: indica que los seres humanos son seres-de-posibilidades, seres abiertos a posibilidades. Así, gracias al comprender, se definen una y otra vez los proyectos vitales en los que la existencia está comprometida y los planes de vida en los que está implicada. Cuando la existencia ejerce y realiza posibilidades de sí misma, subraya Heidegger, a la vez comprende tales o cuales fenómenos, capta o interpreta el sentido de los entes que le salen al paso (por ejemplo, en el trabajo del carpintero -el cual ejerce un oficio fabricando muebles de madera- se le presentan, en las situaciones de su experiencia, una serie de utensilios como el martillo, el destornillador o los alicates, además de clavos y tornillos -es decir, en el desempeño de esta posibilidad de sí mismo dibujada por su profesión el carpintero comprende toda una concreta trama de sentido, un plexo de fenómenos).

¿Qué conjuga o aglutina, en primera instancia, estos tres ingredientes de la existencia humana? ¿Qué reúne estos tres existenciales? Para referirse a esto acude Heidegger a la palabra alemana “Sorge”, que puede traducirse aproximadamente con el término “cuidado”. El ser humano, cuando es analizado filosóficamente, se muestra aquí como un ser que “cuida de sí mismo” -que se ocupa de sí mismo- desplegándose según lo que marcan el encontrarse, el habla y el comprender. El “cuidado”, por lo tanto, y así concluye la primera parte del tratado de 1927, es el “ser” de la existencia humana, es eso que la define.

En la segunda parte de *Ser y tiempo* Heidegger prosigue esta peculiar investigación denominada “analítica de la existencia”, y lo hace imprimiéndole un cierto giro dramático. En la primera parte del libro había estudiado preferentemente la existencia

cotidiana, la vida ordinaria, entregada a quehaceres comunes y corrientes. Pero ahora afirma que, a pesar de que esta es nuestra habitual manera de vivir, y que precisamente por eso es importante tenerla en cuenta, la existencia cotidiana está escorada inevitablemente hacia la “inautenticidad”. ¿Por qué? Porque ordinariamente el existir se anquilosa, se acomoda, se asienta satisfecho en lo familiar y asegurado, se pliega a lo acostumbrado. Pero con ello el existir humano pierde su imprescindible dosis de riesgo y aventura. Por este motivo, en la segunda parte de *Ser y tiempo*, Heidegger menciona una serie de fenómenos que llaman y convocan a la existencia a despertar de su letargo y a dirigirse hacia un vivir más auténtico, genuino e inseguro. Entre estos fenómenos o experiencias que sacuden y conmueven la vida ordinaria impulsándola más allá de sí misma hacia la existencia auténtica destaca la conciencia de la muerte: ella nos recuerda, de un modo rotundo, nuestra radical finitud; la conciencia de la propia muerte -su “anticipación”- nos notifica que sólo vivimos, nada más, una única vez. Y este hecho inapelable -que suele ser tapado en el día a día cotidiano, en el que se finge ignorarlo- es algo que impele a apurar y elegir las mejores posibilidades: las que más se acompasan con nuestro propio ser y su genuina vocación.

Una vez ha llegado a este punto el libro de 1927 continúa así: el “cuidado” es el ser de la existencia, el término en el que convergen los tres principales existenciales. Pero, a su vez, pregunta Heidegger, ¿cuál es la base del ser del existir? ¿sobre qué se sostiene el “cuidado” en el que la existencia está remitida a sí misma, a su tener que ser esto o aquello (y nunca todo a la vez en tanto asumir unas posibilidades implica descartar otras)? En el tratado de 1927 concluye Heidegger lo siguiente: lo que sostiene el cuidado -el “sentido” del ser del humano existir- es el tiempo. El existir es radical y originariamente temporal. Y este tiempo, el tiempo del existir en tanto distinto del mero tiempo cronológico, contable y calculable, afirma Heidegger, pivota sobre el futuro en tanto éste es la fuente de la que manan las posibilidades. Heidegger discute así la teoría tradicional del tiempo -en la que estuvo imbuido también su maestro, Husserl- en la cual siempre se sostiene que el tiempo se define desde el presente (aunque no solo desde el ahora fugaz, sino de un presente que por su permanencia y constancia conduce al tiempo hacia la eternidad del fundamento de todo -sea la eternidad de las Ideas platónicas o del Dios del cristianismo o del Sujeto humano del idealismo). En definitiva, Heidegger elabora una teoría del tiempo en la que éste tiene su dimensión prioritaria en el futuro. Y en este punto preciso -después de destacar la radical historicidad de la existencia humana en tanto está atravesada y sostenida por el tiempo- se interrumpe el libro.

El plan del tratado filosófico ideado por Heidegger era más amplio de lo que contenía el libro publicado. Heidegger entendía que tenía que mostrar con detalle y de un modo concreto cómo el tiempo de la existencia humana está conectado con el tiempo del ser en general; no solo la entraña de la existencia es temporal, también lo es todo lo demás. Pero eso es algo que tiene que ser probado. Y Heidegger nunca llegó a conseguirlo. ¿Por qué no completó el libro titulado precisamente *Ser y tiempo*? Heidegger cayó en la cuenta de que a pesar de sus enormes esfuerzos no se había desprendido suficientemente del idealismo moderno. En su libro buscaba una respuesta a la pregunta por el sentido del ser

en general -un sentido que tiene que estar en todos los entes, sean del tipo que sean- en un análisis de la existencia humana; por eso mismo daba por descontado que si la existencia es radicalmente temporal también debería serlo el “ser” (y esto explica el título del libro: no sólo “existencia y tiempo” sino, también, y, sobre todo, “ser y tiempo”). Pero, ¿no significa esta hipótesis nada menos que proyectar lo que es el ser humano sobre todo lo demás? En su ensayo, por lo tanto, terminaba afirmando la primacía de la existencia humana sobre el “ser” o respecto al “ser”; pero esta es precisamente una tesis idealista: una tesis antropocéntrica y antropomorfa. Su primer intento de superar el modelo “Sujeto → objeto”, es decir, las coordenadas mismas de la filosofía moderna, había concluido con un enorme fracaso. Intentó una cosa y salió otra. Por eso, en todas sus obras posteriores, enmendando o rectificando lo que había sostenido en su primer libro, se aventuró por una serie de rutas distintas, por unos caminos inciertos, siempre buscando una respuesta para la pregunta por el “ser” (una pregunta que incluye la pregunta por la existencia humana, pero que no se subordina a esta pues, sea lo que sea, el ser humano no es el fundamento de todo, no es el sujeto del mundo).

### 1.3 La historia de la metafísica y su consumación contemporánea

El contante caballo de batalla de Heidegger es lo que suele denominar la “metafísica occidental” (una forma de pensar y una forma de ser inaugurada por Platón cuando postula la radical dicotomía entre un mundo sensible inferior -cambiante, efímero, múltiple, perecedero, particular, etc.- y un Mundo Inteligible superior -permanente, idéntico, eterno, universal, etc.). El principal “reproche” que le dirige es el siguiente: la metafísica occidental desde Platón en adelante se sostiene y se nutre de un “olvido del ser”. ¿Qué está diciendo en esta declaración? Principalmente que tradicionalmente se ha confundido el ser -un verbo, algo dinámico- con el único y fijo Ente Supremo, es decir, se ha equiparado al ser con el Fundamento de la totalidad del ente. ¿Qué hace el Fundamento? ¿Qué pretende conseguirse apelando a él? El Fundamento es un dispositivo que, una vez implantando en un mundo -en su ciencia, en su arte, en su política o en su religión, etc.- ambiciona clausurarlo, cerrarlo, dotarlo de una completa universalidad y una exclusiva necesidad. Desde el Fundamento -desde la creencia de que “ser” es igual al ente superior que sostiene todo y al que todo tiende- se decreta dogmáticamente que solo cabe un Mundo Verdadero, que solo hay un único Orden legítimo regido por una Ley que lo separa tajante y definitivamente del caos (esta ley del orden es la ley de la razón, la ley que dirime qué es racional y qué no lo es, que define en qué consiste la Verdad, el Bien, la Belleza, que señala cuáles son los ideales supremos, etc., etc.).

Pero, y aquí está la contribución principal de Heidegger, no es cierto que “ser” -que el “ser” (sea dicho sustantivando un verbo)-, sea sin más un ente supremo; el “ser” no es un fundamento. Así el olvido del ser en el fondo no es otra cosa que el olvido de la “diferencia ontológica”. Cuando, a priori, hay comprensión del ser -una comprensión que sostiene el existir humano y su trato con los entes en distintas actividades (arte, ciencia, técnica, religión, política, etc.)- se está implícitamente comprendiendo la diferencia entre

el ser y los entes. Al pensar, a la filosofía, en tanto pregunta por el ser, le corresponde, entre otras tareas, volver expresa o explícita esa radical y crucial “diferencia”. Este nuevo pensar por el que Heidegger pelea se concentra en el intento de recordar eso que ha sido continuamente olvidado por la metafísica del fundamento. Y ¿a qué conduce el recuerdo del ser olvidado tradicionalmente en la historia de occidente? Por ejemplo, conduce a asumir, con todas sus consecuencias, la ausencia de un Fundamento (mostrando que esta ausencia es positiva, que la falta de un Fundamento no implica que el orden sea arrasado por el caos o que triunfe simplemente la irracionalidad más completa). El mensaje de Heidegger -incluido en el “recuerdo” del ser olvidado tradicionalmente- es este: cuando se deja de creer y de anhelar un único y permanente Mundo Verdadero se cae en la cuenta de que hay múltiples mundos posibles, unos ya acaecidos, otros acaeciendo y, sobre todo, pues la modalidad del tiempo primordial es la del futuro, otros aún por llegar. “Otros mundos, son también, posibles”, es, en el fondo, la apuesta propia de la ontología propuesta por Heidegger, apuesta enraizada precisamente en la diferencia ontológica.

Diremos algo más sobre lo Heidegger ha llamado “diferencia ontológica”. Heidegger afirma que, aunque sea implícitamente, cuando se comprende “ser” -y esto es algo que ocurre “a priori”, es decir, “ya siempre”, nos percatemos de ello o no lo hagamos- se está comprendiendo una diferencia. La diferencia ontológica tiene una vertiente llamémosla negativa y otra vertiente positiva. Expliquemos brevemente cada una de esas dos vertientes.

En su lado negativo la diferencia ontológica señala que “ser” no es un ente; el ente “es” -es decir, algo se muestra o manifiesta siendo esto o siendo aquello- y por lo tanto los entes tienen alguna “relación” con el “ser” (el principio que rige de antemano en su mostración o en su manifestación); pero, por su parte, el ser, insiste Heidegger, no es un ente. Por eso, por no ser algo determinado, el ser -lo que denota este verbo- no puede ser propiamente definido: el ser es siempre ya comprendido (ya siempre estamos en una comprensión del ser desde la que se accede a los entes de un modo concreto) pero, y aquí está la paradoja, es algo completamente escurridizo, se escapa inexorablemente cuando se pretende capturarlo en un concepto o atraparlo en una definición.

En su lado positivo la diferencia ontológica da paso a una amplia serie de consideraciones que Heidegger ha expuesto por extenso en sus libros posteriores a *Ser y tiempo*. A pesar de que en su vertiente negativa la diferencia ontológica prohíbe decir algo afirmativo respecto a la pregunta “¿qué ‘es’ el ‘ser’?” cabe preguntar positivamente “¿qué significa ‘ser’?” La respuesta de Heidegger es compleja, en distintas obras ha ido desgranando pacientemente distintos aspectos de esta respuesta. Destacaremos, ahora, únicamente tres de ellos: a) “ser” es un acontecimiento en el que resulta abierto y despejado un mundo histórico, una época del mundo con una serie de procesos específicos en el que se va definiendo y concretando; b) “ser” es el envío de un elenco de posibilidades de juego que se van desplegando en la comprensión de los fenómenos (por ejemplo, en la ciencia, en el arte, etc.); c) el “ser” se da como una donación de lo posible, pero en este darse, a la vez, se retrae, se retira, facilitando así su olvido, su desconsideración (pero, ¿por qué se retrae y se disimula? ¿qué indica con ello? La

sustracción del ser, su darse retirándose, implica que siempre se reserva, que nunca se agota, que se da una y otra vez, recurrentemente, por eso, el ser es inseparable de la historia: hay una intrínseca historia del ser, del ser en su comprensión, una comprensión en la que está prendida la existencia humana pues gracias a ella los entes se le manifiestan siendo esto o siendo aquello en el seno de las actividades que desempeña).

Un importante aspecto de la obra de Heidegger consiste en una exposición minuciosa de la historia de la metafísica. La historia de la metafísica -en la que se pueden rastrear los supuestos que han protagonizado en última instancia la historia misma de Occidente- es, desde la óptica filosófica aquí adoptada, la historia de los avatares del Fundamento. Puesto que se han dado tres grandes versiones del Fundamento Heidegger ha señalado tres grandes etapas en la metafísica hasta ahora acontecida. En la primera el fundamento absoluto ha sido localizado en el “Mundo”, en la segunda en “Dios” y en la última en el “Hombre”; cada uno de estos conceptos designa, por lo tanto, al ente supremo, a la realidad superior, una realidad omnipresente, constante, permanente, idéntica a sí misma, fuente de la Ley y el Orden, sede de la Razón. Con unas pocas pinceladas ampliaremos a continuación estas ideas básicas.

La metafísica nace en la Grecia clásica con el esencialismo propugnado por Platón y por Aristóteles. Fijémonos en Platón: él postula que hay un mundo inferior, cambiante, múltiple, volátil y fugaz, particular, contingente, el mundo sensible, el mundo de las sombras que desfilan desordenadas dentro de la Caverna; pero por encima de este caos, está el Mundo Inteligible, el Mundo de la Verdad, la Belleza, el Bien, el Mundo de las Ideas, de los Arquetipos o Modelos de todos los fenómenos, la Luz del Sol. Puesto que el Mundo de las Ideas es el fundamento eterno, idéntico, permanente, etc., del mundo sensible, solo hay un único orden racional definido y sostenido sobre leyes inmutables. La metafísica posterior se ha movido siempre por los cauces o la senda inaugurada por Platón: toda la metafísica, de un modo u otro, es una forma de “platonismo” en tanto se apoya en distinguir dos planos y establecer entre ellos una rígida jerarquía: por un lado, el plano de lo fundamentado -lo inferior, lo subordinado, lo secundario- y, por otro lado, el plano del fundamento -lo superior, lo prioritario, lo principal.

La segunda etapa de la historia de la metafísica está profundamente marcada por la irrupción del cristianismo. Desde ese momento se sostuvo que el ente fundamental, el ente supremo, es un único Dios, creador de todo desde la nada, omnipotente, omnisciente, etc. Esta tesis, este principio, ha sido sostenido no solo durante la Edad Media, se mantuvo, con ciertas variantes, durante el Renacimiento y la primera modernidad, entre los siglos XVII y XVIII. Esta larga etapa es, pues, el periodo del triunfo del teocentrismo.

La tercera etapa, y última por el momento, despierta con la modernidad plena en la Ilustración del siglo XVIII. En ella se afirma que el único fundamento legítimo es el Hombre, entendido como el “Sujeto” de la Razón universal. Se impone así el modelo “Sujeto → objeto”. Todos los objetos -sea los objetos verdaderos propios de la ciencia, los objetos buenos propios de la moral, o los objetos bellos propios del arte- son contruidos, contruidos o contruidos por y para el Sujeto humano. Es el reino del

antropocentrismo y del antropomorfismo. El Sujeto humano racional, como destaca Kant, es un legislador autónomo: todas las leyes que definen y circunscriben el orden del mundo -sea en el terreno científico, social y político, artístico, etc.- son leyes puestas por el “hombre”. Estamos, cronológicamente, en los siglos XVIII y XIX. ¿Y el siglo XX? Heidegger sigue aquí, en parte, el diagnóstico de Nietzsche: este siglo está marcado a sangre y fuego por el advenimiento del nihilismo. La modernidad entra en una crisis cada vez más honda y profunda de la que aún no se ha salido. Heidegger ha dedicado muchas páginas a intentar ofrecer un diagnóstico detallado de lo que sucede en esta fase final de la era moderna del mundo. Por ejemplo, ha insistido, como ampliaremos más adelante, en el auge imparable de la tecnociencia como característico de estos tiempos convulsos y revueltos; la tecnociencia, sostiene Heidegger, parece que “libera”, que es la punta de lanza del Progreso, pero esta es solo su cara luminosa; el imperio de la tecnociencia tiene un reverso tenebroso que Heidegger ha pintado con colores oscuros. Bajo la luz de la ciencia tecnificada están los proyectos de dominio de la naturaleza y de la sociedad, así, la libertad prometida por la Ilustración se convierte en una nueva y férrea opresión en la que se opera con la creencia de que todo puede ser predecible, controlable, calculable; en la era tecnocientífica del mundo, todo resulta nivelado, aplanado, homogeneizado, uniformizado, como prueba el hecho de que el valor máximo esté en el dinero, un valor que a la vez lo es todo y es nada. La tecnociencia, en definitiva, es uno de los cauces por los que el mundo es invadido por la fuerza destructiva del nihilismo que todo lo descompone y desintegra.

Un apunte más para terminar este apartado. ¿Qué significa “pensar” según Heidegger? El pensar filosófico lleva a cabo un preguntar por el ser en su despliegue epocal y en su concreción mundana. ¿Y cuál es la tarea o la encomienda de este pensar ontológico? Custodiar y salvaguardar la diferencia ontológica implícita en la comprensión del ser sobre la que pivota la existencia humana en cada época del mundo. ¿Y cómo se protege y cuida esta diferencia? Ante todo, impidiendo la imposición de un fundamento y recordando que más acá o más allá del “mundo real” están siempre los múltiples mundos posibles que penden de un acontecer del ser en el que son enviadas una y otra vez posibilidades.

#### 1.4. La cuestión de la técnica

Heidegger desarrolló -en el marco de un pensar ontológico, en las coordenadas de una filosofía que pregunta por el ser- una filosofía del arte y una filosofía de la técnica. Expondremos a continuación las líneas principales de la meditación heideggeriana sobre la comprensión técnica de los entes o fenómenos.

La filosofía de la técnica propuesta por Heidegger comienza con la discusión de un modo habitual, común y corriente, de entender y ejercer el saber técnico. Heidegger comienza rechazando la concepción “instrumentalista” de la técnica. Según esta concepción la técnica únicamente provee de una serie de medios posteriores respecto a unos fines definidos con anterioridad. En esta concepción tradicional, que solemos aceptar sin preguntar por ella pues nos parece obvia y evidente, se sostiene, además de lo



dicho, que los “medios técnicos” son enteramente “neutrales” respecto a los fines en los que se plasman necesidades o demandas, por ello, subraya Heidegger, se cree que respecto a todo aparato técnico es fácil distinguir a la postre entre un “buen uso” y un “mal uso” (pero, pregunta Heidegger, ¿cabe acaso un “buen uso” de una bomba atómica? ¿no será ingenua esta idea de la pura neutralidad de lo técnico?). Por otro lado, destaca Heidegger que esta concepción instrumentalista de la técnica reposa en el fondo sobre un idealismo filosófico, es decir: sobre un antropocentrismo o un antropomorfismo; desde esta óptica idealista se sostiene que el hombre es el Sujeto de la técnica, es el Hombre, por lo tanto, el que desde sí mismo, por sí mismo y para sí mismo, establece los fines y define los medios. ¿Y cuál es el fin último de la técnica según el hombre moderno? El dominio de la naturaleza, su control (por eso entiende a la naturaleza como una “máquina”, como una trama predecible de causas y efectos que puede reflejarse en leyes cuantitativas, etc.). Si el hombre es el sujeto de la técnica entonces él es su dueño y señor, lo técnico, por lo tanto, lo que resulta de este modo de comprender los entes (una serie de utensilios, aparatos, herramientas, etc.), obedece sin más a su libre voluntad. En esta concepción instrumentalista y antropocéntrica arraiga el optimismo tecnocientífico propio del mundo moderno: se entiende que la técnica es el estandarte, la punta de lanza, del Progreso de la historia, creyendo así ciegamente que, con más técnica, con una mayor cantidad de artefactos, se logra sin más un mundo mejor. Este optimismo debilita la actitud crítica y, por ello, Heidegger lo rechaza. En definitiva, y, en primer lugar, este autor sostiene que la concepción antropológica e instrumentalista de la técnica es deficiente, y por eso, una filosofía de la técnica tiene que intentar entender qué es la técnica y lo técnico de un modo más completo, complejo y adecuado.

¿Qué es la técnica? Heidegger inicia su respuesta a la pregunta con la siguiente consideración: la técnica es un modo de comprensión en la que los entes -antes ocultos y velados- son desvelados o desocultados en un ámbito previamente abierto y despejado. En ese ámbito, en el que están inscritas unas determinadas posibilidades, se concretan las necesidades, se establecen los fines, se definen los medios y se delinean la forma y la función de los útiles o aparatos. Por su parte, los seres humanos pertenecen al ámbito del desocultamiento de los fenómenos por parte del saber técnico y participan en él sea como usuarios o como artífices.

Partiendo de este hilo conductor –“la técnica consiste en la desocultación de los entes”, etc.- Heidegger afirma que la comprensión técnica de los fenómenos no flota en el vacío ni es siempre igual. El saber técnico acaece y cristaliza según diferentes modalidades históricas que pueden ser estudiadas con detalle. A Heidegger le interesa sobre todo entender a fondo en qué consiste la técnica moderna, la técnica que actualmente se está desplegando; y para ello, dando aparentemente un largo rodeo histórico, realiza una comparación o traza un contraste entre la técnica griega -el modo del saber técnico propio de la Grecia clásica- y la técnica moderna.

¿Qué modalidad específica y peculiar de la comprensión técnica ha cuajado en el mundo moderno? En primer lugar, se trata de una técnica que está atravesada y sostenida por la ciencia: lo que impera en la modernidad es, pues, la “tecnociencia”. La técnica

moderna se desarrolla en base al modelo “sujeto → objeto”; así, esta modalidad moderna de la técnica, se presenta como la propia de un hombre que se cree desgajado o separado de la naturaleza, que se toma como una instancia anterior y superior a ella. Y esta creencia o supuesto de fondo –“el hombre es el sujeto de la técnica, la cual es una creación suya gracias a la cual domina la naturaleza poniéndola a su servicio”- marca el modo específico de desocultamiento del ente que rige de antemano en la técnica moderna. La técnica propia del mundo moderno es, en su raíz misma, provocadora, desafiante, retadora, chulesca, procede con violencia y se emplea con agresividad; por ello, con entera coherencia, considera a la naturaleza de la que se nutre un mero depósito inerte ilimitado del que puede sacar por las bravas y sin miramientos materias primas y energía. Por este motivo, la crisis ecológica contemporánea, no es ya un desgraciado o desafortunado daño colateral o efecto secundario de la moderna configuración del saber técnico: la devastación de la tierra está incorporada -aunque sea implícita e inconscientemente- en sus premisas. La técnica moderna por su propio modo de ser -y no por azar o casualidad- encubre y oculta que la Naturaleza -la biosfera del planeta tierra- es una serie de ecosistemas anidados unos en otros en un equilibrio frágil y precario.

La descripción de la técnica moderna propuesta por Heidegger continúa resaltando lo siguiente: tal vez durante los siglos XVIII y XIX los seres humanos de la modernidad occidental aún se creían -con la soñadora ingenuidad de vivir en un tiempo nuevo lleno de las brillantes promesas de un mundo mejor- dueños de la técnica. Pero ya en el siglo XX a la vez que disfrutaban de los vertiginosos e imparables “avances de la técnica” empiezan a vislumbrar que no todo es luz y mediodía en la moderna tecnificación del mundo. Va calando así un atmosférico malestar que ha dado pie, por ejemplo, a las “distopías” plasmadas en las novelas y en el cine de ciencia ficción (Huxley, Orwell, Bradbury, Phillip K. Dick, etc.). Lo que era una promesa -la del mundo feliz de la tecnociencia- se revela también como una potencial amenaza. En este contexto, propio del siglo XX, se enmarca la filosofía heideggeriana de la técnica. De presunto señor de la técnica, dueño de su destino, el hombre ha empezado más bien a sentirse su siervo, una pieza sustituible de un engranaje automático, por ejemplo, cuando actúa, espoleado por los imperativos publicitarios, como un dócil consumidor que acumula sin sentido cientos de aparatos con una utilidad dudosa.

Realizado este diagnóstico, ¿cuál es la apuesta heideggeriana? Por un lado, Heidegger considera que no es apropiado “demonizar” sin más a la técnica. Si, por su parte, en sus escritos, ha resaltado su lado oscuro, su cara amenazante, es porque entiende que el ciego optimismo tecnológico es casi tan dañino como lo son muchos artefactos de entrada poco benéficos. Por otro lado, entiende que no está de más articular una ética y una política de la tecnociencia, pero, por importantes que éstas sean, no bastan. Hace falta algo más radical. En el fondo, cuando Heidegger comparaba la técnica griega con la técnica moderna, ya apuntaba implícitamente hacia la tesis siguiente: tiene que perseguirse, se tiene que buscar, otra modalidad del saber técnico distinta de la que ha imperado en el mundo moderno. Esto es más fácil enunciarlo que conseguirlo. Los complejos procesos históricos desencadenados por la técnica moderna -en tanto es errónea la creencia en que

somos el sujeto de la técnica- no están simplemente en manos del hombre: la existencia humana incardinada en el mundo moderno no puede, sin más, por la mera “fuerza de su voluntad”, controlar y dirigir estos procesos. Los seres humanos no son ni los meros esclavos de la técnica ni sus dueños omnipotentes: están en un punto intermedio entre estos dos extremos exagerados. En este punto Heidegger combate tanto el pesimismo o el fatalismo de la resignación como la ingenuidad optimista según la cual todo es posible en cualquier momento con solo quererlo libre y voluntariamente. Pero al menos la meta está, en buena medida, clara: el pensar de la diferencia ontológica se guía, por un lado, por la idea de que otra técnica es posible, y, por otro lado, por la constatación de que hace falta una técnica respetuosa con la naturaleza, una técnica menos agresiva y prepotente, que no considere a la biosfera como un objeto inerte que debe ser dominado por un sujeto que no es sino un hombre endiosado, lleno de narcisismo y soberbia e ignorante de su finitud. Al pensar filosófico, en tanto arraiga en una actitud crítica respecto al actual curso del mundo, le corresponde preparar la llegada de esta otra posible técnica, le toca propiciar su venida (la cual, en última instancia, pende de algo que no se puede prever ni provocar, pende de lo que Heidegger llama un “acontecer del ser” -expresión que traduce una palabra clave en su propuesta filosófica: “Ereignis”).

### 1.5. *Gestell* y *Ereignis*: el último Heidegger

Ante la pregunta ¿qué es lo que, al menos tendencialmente, aspira en la actualidad a erigirse en lo fundamental, en el fundamento último y la meta primera de este periodo de la época moderna del mundo? Responde Heidegger: la Técnica, la técnica organizada científicamente o la ciencia diseñada técnicamente, es decir, la tecnociencia. Sin embargo, subraya Heidegger, el imperio de la técnica, su pretensión de erigirse en el fundamento de todo, en aquello a lo que todo debe reducirse para ser plena y completamente racional, no es sino el síntoma secreto de la profunda crisis que afecta por doquier a la era moderna del mundo (cuyo signo está, como ya Nietzsche auguró, en la llegada de un nihilismo devastador y destructivo que tiñe de colores oscuros el futuro del planeta y la suerte de sus habitantes). Con el fin de pensar filosóficamente este complejo proceso histórico acude Heidegger al término “*Gestell*”, el cual puede traducirse aproximadamente como “imposición de un armazón” o “armazón impositivo”. Adoptando este concepto como hilo conductor -en tanto pretende ofrecer con una palabra única una sinopsis de qué elemento aglutinante subyace al statu quo- Heidegger intenta poner de relieve una serie de fenómenos o procesos en marcha, por ejemplo los siguientes: a) impera por todas partes la pretensión de planificar, prever y calcular todas las cosas, tanto las naturales como las sociales; b) todo se uniformiza, se nivela, se homogeneiza a nivel planetario, las diferencias, así, se van extinguiendo, se van perdiendo; c) la eficacia, el inmediato rendimiento económico, la utilidad directa, se va convirtiendo en la única medida de todas las cosas, así todo aquello que no proporcione un beneficio a corto plazo se va dejando de lado como insignificante y superfluo; d) todos los entes son definidos en su “esencia” como mercancías en stock (lo que Heidegger llama en sus textos “*Bestand*”), es decir, todo aparece o se manifiesta como puramente consumible, en todo

se minimiza su valor de uso y sólo resalta su valor de cambio, todo es susceptible de compraventa, nada escapa así al único valor que se reconoce valioso, el valor del dinero, etc.

Sin embargo, no todo es enteramente negativo en este sombrío panorama. Cuando la crisis toque fondo, afirma Heidegger, cuando los peligros, los riesgos y las amenazas sean inocultables e inaplazables, se terminará cayendo en la cuenta de que la crisis de un mundo dibuja una y otra vez una encrucijada: la crisis, es pues, también, cuando se la afronta en su raíz y sin subterfugios, una oportunidad de cambio. Por eso, apunta Heidegger en sus escritos, la extensión global del *Gestell* incluye también el preludio de un “*Ereignis*” (un acontecer del ser, es decir, un inédito envío de posibilidades aún por venir, etc.). La tradicional metafísica del fundamento -la cual está también detrás del imperar del *Gestell*- reprime los mundos posibles desde el postulado dogmático de que sólo es adecuado a la razón un único y fijo Mundo Verdadero; por eso, el hilo conductor del pensar que cuida de la diferencia ontológica -un pensar que rechaza la imposición de un Fundamento- está en la fórmula: “otros mundos son, también, posibles”. ¿Y cuál es aquí la tarea del pensar y la encomienda dirigida a los seres humanos? Preparar y precipitar un “*Ereignis*”; nada más y nada menos.

En sus escritos Heidegger, como también ocurre en autoras como María Zambrano, etc., ha mostrado un enorme interés por el lenguaje de la poesía. Gracias a la atención a algo tan modesto como el lenguaje poético, piensa Heidegger, se puede empezar lentamente a contrarrestar los efectos negativos del *Gestell* y del nihilismo que lo acompaña. Veamos brevemente en qué consiste esta peculiar vertiente de la filosofía de Heidegger. Como ya hizo a propósito de la técnica este autor comienza discutiendo la habitual concepción instrumentalista y antropocéntrica del lenguaje; el ser humano es un ser intrínsecamente lingüístico, pero precisamente por eso, argumenta Heidegger, el lenguaje no es una pura creación suya, ni, tampoco, puede ser legítimamente tratado como un mero instrumento dócil para sus propósitos. Cuando el ser humano se cree, por soberbia, “sujeto del lenguaje” -su dueño y señor- y lo trata como un “objeto”, lo empobrece, lo deteriora, lo destruye (en vez de asumirlo como lo que es, un tesoro que debe cuidar y proteger). ¿Qué es, entonces, el lenguaje? Un cauce irreductible del desocultarse del ente en la comprensión. Y ¿por qué dentro del lenguaje tiene una especial importancia el lenguaje poético? En el lenguaje de la poesía el poeta deja hablar al propio lenguaje en vez de empeñarse en vano en “dominarlo”; el poeta ayuda a que el lenguaje se despliegue desde sí mismo; el poeta, en definitiva, escucha al lenguaje, responde a su llamada y su interpelación, dando así voz y palabra a lo que aún no ha sido dicho de los fenómenos del mundo. El lenguaje poético -como Heidegger trató de mostrar en sus interpretaciones de poemas de Hölderlin, Rilke, Trakl, etc.- es el lenguaje vivo, fresco, el lenguaje que mantiene pleno su poder verbalizador o su fuerza nominativa. Es el lenguaje que reverdece las desgastadas palabras y las acartonadas frases del lenguaje común y corriente. El lenguaje humano, el lenguaje hablado o escrito por los seres humanos, es, concluye Heidegger, en última instancia, el “lenguaje del ser”, es decir, un lenguaje que

proviene del acontecer del ser y que, a su vez, se dirige hacia ese acontecimiento recurrente, siempre por venir, siempre cerca de advenir de nuevo, otra vez, una vez más.

## **2. Gadamer**

### **2.1. La hermenéutica como método y como estructura del ser**

Tradicionalmente la hermenéutica ha consistido en el arte de la interpretación de textos canónicos. De este modo, en Occidente, se fueron desarrollando tres hermenéuticas distintas, ocupadas cada una en un campo diferente: una hermenéutica religiosa centrada en el estudio de la Biblia y otros textos sagrados; una hermenéutica jurídica dedicada a la interpretación de los textos legales y a la aplicación de la ley a casos concretos; una hermenéutica literaria, en la que se interpretan obras de ficción como las novelas, se interpreta la poesía, o se aborda el problema de la adaptación de obras teatrales a su representación escénica.

En el siglo XIX la hermenéutica tradicional que se acaba de mencionar atravesó dos transformaciones. Por un lado, en el marco del idealismo romántico, Schleiermacher buscó una “hermenéutica general” en la que se pudieran apoyar las tres direcciones de la hermenéutica clásica. Por otro lado, Dilthey, cuando intentaba llevar a cabo una fundamentación metódica de las ciencias del espíritu elaboró una hermenéutica de raíz psicológica.

En el siglo XX el terreno de la hermenéutica ha pasado por dos transformaciones más profundas que las que tuvieron lugar en el siglo XIX. En la primera mitad del siglo XX, Heidegger sostuvo que la analítica de la existencia humana era una “hermenéutica de la facticidad”: una interpretación del existir “fáctico”, es decir, de un existir que se encuentra siempre ya lanzado o arrojado en un mundo con unas específicas posibilidades. En la segunda mitad, Gadamer, discípulo de Heidegger, por una parte realizó una crítica de las hermenéuticas metódicas -es decir, de las hermenéuticas que se orientaban a prescribir una serie de reglas que deberían aplicarse en la interpretación de los textos o de otros fenómenos históricos y culturales-; por otra parte, Gadamer se propuso radicalizar la tradición de la hermenéutica proponiendo una “ontología de la comprensión”, una hermenéutica filosófica desarrollada como desarrollo de la tesis de que la vida humana está íntegramente inmersa en el acaecer de la comprensión.

Desde luego, por último, las hermenéuticas tradicionales no han desaparecido a pesar del conjunto de transformaciones que acaban de mencionarse. Siguen existiendo, por ejemplo, las hermenéuticas religiosas y jurídicas. Además, en el siglo XX, ha ganado una enorme pujanza la hermenéutica literaria gracias a autores como Ingarden, Jauss e Iser; todos ellos han elaborado sofisticadas teorías sobre el acto de la lectura de obras artísticas. En la lectura de una novela, por ejemplo, nos dicen estos autores, se van fusionando poco a poco dos horizontes que inicialmente están separados: el horizonte de la obra -el mundo

que una obra presenta y contiene- y el horizonte del lector (el cual, al sumergirse en la lectura, va rellorando lagunas, modificando sus expectativas, etc.).

## 2.2. La hermenéutica metódica

En el siglo XIX era muy habitual considerar que el único ideal legítimo del conocimiento estaba en las ciencias de la naturaleza. Las ciencias naturales como la física serían las únicas ciencias serias, rigurosas, exactas, seguras; gracias a su método, el método hipotético-deductivo por un lado y sus complementos, el método experimental y el procedimiento de la inferencia inductiva, estas ciencias consiguen resultados necesarios y universalmente válidos.

Dilthey no discute la importancia de las ciencias naturales, ni su enorme rigor, pero sí rebate la idea de que sean el único modo legítimo en que puede desarrollarse la ciencia. Este autor se propuso defender la dignidad y solidez de las “ciencias del espíritu” -lo que en el siglo XX se denominan ciencias humanas o ciencias sociales (la psicología, la antropología, la sociología, la historia, etc.). Estas ciencias son ciencias peculiares que no tienen que llevar a cabo su cometido imitando a las ciencias naturales.

Dilthey aceptaba la tesis general, propia de la ciencia moderna (una tesis propuesta inicialmente por Descartes), de que la ciencia reposa en un método: la ciencia es ciencia por ser metódica; gracias al poder del método la ciencia consigue alcanzar una verdad cierta y segura sobre los fenómenos propios de su campo temático. Ahora bien, lo que ya no acepta sin más Dilthey es que únicamente haya un método aceptable: el método de las ciencias naturales. Si hay dos clases de ciencias -las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu- tiene que haber entonces también dos métodos distintos. Así Dilthey llegó a la siguiente conclusión: las ciencias de la naturaleza emplean un método explicativo, las ciencias del espíritu acuden a un método de comprensión. Veamos esta tesis con un poco más de detalle.

Gracias a su método explicativo una ciencia como la física consigue obtener leyes causales que son plasmadas en fórmulas matemáticas. Pero un método así solo se puede aplicar a la Naturaleza, la cual es monótona, homogénea, uniforme, regular. Aplicar un método explicativo al escurridizo terreno de la sociedad y la cultura es estéril e inapropiado. Lo “espiritual” no puede reducirse a lo “natural”, son dos clases de realidades distintas: una irregular y otra regular, una heterogénea y otra homogénea, una arraiga en la libertad y la otra manifiesta por doquier la necesidad, etc.

Por lo tanto, y este es el punto central, Dilthey intentó ofrecer una fundamentación metódica de las ciencias del espíritu de tal manera que quede claro y asentado que son ciencias muy distintas de las ciencias naturales, pero tan legítimas como ellas.

¿En qué consiste la “comprensión” entendida como el método propio de las ciencias del espíritu? Dicho brevemente: la comprensión es el procedimiento por el cual el científico se adentra en el ser humano que investiga yendo desde fuera -desde sus

manifestaciones externas- hacia dentro -hacia su yo interior y profundo, íntimo. Dilthey sigue aquí, en el fondo, la tesis filosófica del idealismo romántico del siglo XIX. Según esta posición el genio creador -por ejemplo, el autor de una novela- se expresa o se objetiva en su obra: el proceso va, pues, desde dentro hacia fuera. El método de la comprensión -un método hermenéutico de carácter psicológico- invierte la marcha del proceso creativo del individuo: parte de la capa exterior -en este caso del contenido de la novela- y se dirige hacia el yo interior del autor, hacia sus intenciones profundas, etc. Por eso, según Dilthey, el método comprensivo culmina con la “empatía” (*Einfühlung*) entre el yo investigador y el yo investigado: es así como dos “almas” terminan fundiéndose en una sola. Puro romanticismo, en definitiva.

La tesis general de Dilthey fue, en conclusión, la siguiente: si en las ciencias de la naturaleza opera el modelo “sujeto → objeto” (y, por ello, un método explicativo), en las ciencias del espíritu actúa el modelo “sujeto → sujeto”; es decir, en las ciencias del espíritu, gracias a ellas, el espíritu (humano) se conoce a sí mismo. Las ciencias del espíritu contienen, por lo tanto, el autoconocimiento del hombre.

Los planteamientos de este autor han quedado en el siglo XX ampliamente desfasados, aun así, suele reconocerse y alabarse su coraje a la hora de defender la dignidad de las ciencias sociales o culturales.

### 2.3. La ontología de la comprensión

El propósito central de Gadamer ha sido elevar la “hermenéutica” -lo que fue inicialmente el arte de la interpretación de textos canónicos, etc.- al rango de una “ontología” (en una acepción de este término cercana a la propuesta por Heidegger, maestro de Gadamer). Sostiene Gadamer que la filosofía se encarga de elaborar una “ontología de la comprensión”; en ella que se pregunta por el ser de la comprensión y por la comprensión del ser (en esta filosofía, por cierto, el lenguaje ocupa un lugar básico pues se pone el acento en el carácter “lingüístico” de la comprensión: se comprende algo desde el lenguaje y se comprende también, a la vez, el propio lenguaje en el que los fenómenos del mundo son dichos, son hablados o son escritos).

La ontología de la comprensión propuesta por Gadamer comienza rechazando el núcleo del planteamiento de Dilthey; según este autor la comprensión es el método de las ciencias del espíritu, un método gracias al cual estas ciencias alcanzan la verdad con garantía. Pero Gadamer no acepta que la comprensión sea solo un método -una serie de reglas que conducen hacia un conocimiento cierto y seguro-. Por lo tanto, como se verá a continuación, Gadamer sostiene que la “comprensión” o el “comprender” está ubicada más acá de la distinción metódica entre la explicación causal de las ciencias naturales y la comprensión empática de las ciencias del espíritu. En general, lo que también discute Gadamer es la tesis moderna -procedente de Descartes- según la cual a la verdad se llega exclusivamente a través de la aplicación mecánica de un método; por eso Gadamer tituló

a su libro principal así: Verdad y método, la verdad, es lo que indica el título, es previa, anterior y superior a la cuestión secundaria del método.

Pero el rechazo de que la comprensión sea un método es únicamente el primer paso. Lo principal viene ahora, cuando Gadamer afirma que la existencia humana está intrínsecamente inmersa en la comprensión, que vivir es siempre comprender, estar comprendiendo algo. ¿Qué es lo que se comprende en el comprender? Se entiende una y otra vez, en el decurso del propio vivir, el sentido de los fenómenos, se interpreta su significado lingüístico (la filosofía de Gadamer destaca que el lenguaje es el cauce básico en el que se articula la comprensión, como ya se ha subrayado). Tenemos pues, como tesis básica y principal, que según la hermenéutica filosófica de Gadamer, toda experiencia, todo conocimiento, toda forma de saber -sea en la ciencia, en el arte, etc.- es “comprensión”. Por lo tanto, la filosofía tiene que intentar aclarar lo mejor que pueda en qué consiste “comprender”. Veamos a continuación qué afirma Gadamer al respecto.

La filosofía moderna en su conjunto ha partido del Modelo “sujeto/objeto”. O sea, ha supuesto que en el punto de partida lo que hay es un sujeto separado de un objeto, una contraposición entre ambos; después, esta filosofía tenía que explicar cómo es que hay entre ambos una relación y, además, cuál es el elemento principal, el factor que por ser independiente y autosuficiente sirve de fundamento al otro. Por eso, en el mundo moderno, han debatido dos tipos de explicaciones: en el realismo se dice que el objeto es previo al sujeto, por lo que el modelo básico se dibuja así “Objeto → sujeto”; en el idealismo se cree que el sujeto es superior y anterior al objeto, por lo que el modelo sería el siguiente: “Sujeto → objeto”. Pues bien, y siguiendo aquí Gadamer la tesis de Heidegger de que lo primario es el ser-en-el-mundo, lo primario no es un sujeto contrapuesto a un objeto: en el punto de partida del acto y el proceso de la comprensión están coimplicados los seres humanos y el mundo, hay entre ellos una recíproca pertenencia. Un caso relevante de esta coimplicación está en lo que Gadamer denomina “fusión de horizontes”: cuando alguien lee un texto, por ejemplo una novela, inicialmente hay una “distancia” entre ambos, hay una “diferencia” entre la perspectiva y el horizonte el lector y la perspectiva y el horizonte del propio texto (el “mundo” expuesto en la obra literaria); pero esta distancia y diferencia no es semejante o no es equiparable a la pura oposición entre el sujeto y el objeto, pues en el fondo lo que hay aquí, como venimos señalando, es una “co-implicación” entre el lector y la obra literaria en la comprensión. Por lo tanto, ¿qué sucede en el proceso y el acto de la comprensión en el caso de la lectura por un lector de una novela? Los dos horizontes o las dos perspectivas se van ajustando entre sí, se van acoplando poco a poco, hasta que, en el punto culminante, esos dos horizontes distintos y separados se funden en uno solo (el lector ha entrado en la obra literaria y, también, la obra ha penetrado en el lector).

Después de mostrar que la comprensión no se puede explicar o describir desde el modelo sujeto/objeto Gadamer se propone como reto aclarar la “estructura” de la comprensión: ¿cómo es que la comprensión está articulada y organizada? La tesis principal de Gadamer es aquí la siguiente: en la comprensión actúa siempre un “comprender previo”, una “pre-comprensión”; es decir, en la comprensión constantemente se anticipa -



se proyecta de antemano- una totalidad de sentido que después se va recorriendo poco a poco, parte por parte, fragmento a fragmento; es decir: en la comprensión opera lo que se llama el “círculo hermenéutico”: la comprensión está estructurada según un círculo en el que desde el todo anticipado se destacan las partes y, también, desde las partes recorridas se va apuntando hacia el todo o el conjunto (el ejemplo anteriormente mencionado de la lectura de una novela puede también ilustrar lo que Gadamer está afirmando respecto a la “circularidad” de la comprensión en tanto ésta reposa en una pre-comprensión: en la comprensión está anticipado vagamente el todo de sentido de la novela, por ejemplo su género literario, etc., y después, según se van leyendo sus capítulos se van corrigiendo y adaptando entre sí las partes y el todo y viceversa).

En su “ontología de la comprensión” Gadamer destaca que el comprender es en su raíz una “experiencia” (*Erfahrung*). Pero esto tiene que entenderse a partir de una consideración de lo que significa esta palabra en su acepción más genuina: una experiencia verdadera -o una experiencia de verdad- es un viaje, una aventura, un ejercicio de exploración (siendo entonces su caso límite la indagación en lo desconocido). ¿Por qué en su raíz, en su origen, la comprensión es una “experiencia” en este peculiar significado del término? Porque la genuina comprensión acarrea una mutua modificación tanto en lo comprendido -que revela facetas o aspectos más o menos inéditos de sí mismo- como en el que lo comprende: cuaja en ambos factores del comprender un cambio recíproco, una singular transformación. La auténtica comprensión -según distintos grados de intensidad- está atravesada y sostenida por un acontecer en el que el punto de partida resulta trascendido por una novedad, una innovación, algo que ha introducido una alteración más o menos profunda o más o menos drástica respecto a lo que había al principio, cuando el círculo de la comprensión aún no había sido recorrido.

#### 2.4. La justificación de la conciencia histórica

Gadamer ha planteado y desarrollado una ontología de la comprensión. La filosofía, según esta orientación, se encarga de exponer -sacar a la luz, explicitar- las condiciones ontológicas de la comprensión, por ejemplo, la coimplicación entre la existencia humana y su mundo (o entre lo comprendido y el que comprende), la precomprensión y su estructura circular, la fusión de horizontes, el lenguaje como cauce de la comprensión, el radical carácter “experiencial” del comprender, etc.

A este conjunto de factores ontológicos de la comprensión -en los que se expone a la vez el ser de la comprensión y la comprensión del ser- Gadamer añade ahora un importante componente hasta el momento desconsiderado: la comprensión de algo por alguien reposa, como se ha indicado, sobre una comprensión previa, sobre una precomprensión. Pues bien, lo que marca la siguiente fase de la investigación gadameriana -en la que se va articulando paso a paso una “hermenéutica filosófica”- es la tesis de que la comprensión previa es intrínsecamente “histórica”: surge así el principio de la originaria historicidad del comprender. ¿Qué significa esto? ¿Qué implicaciones tiene? Es lo que veremos a continuación.

Gadamer sostiene lo siguiente: la comprensión -la precomprensión, la comprensión previa (en la que se anticipa una totalidad de sentido, etc.)- remite a la tradición; se erige sobre ella, se nutre de ella, etc. Gadamer desarrolla así la tesis de que la comprensión previa está arraigada en la tradición siguiendo inicialmente dos direcciones: en una se propone rehabilitar o recuperar el concepto de “prejuicio”, en otra vertiente del tema retoma el concepto de “autoridad”. Cuando sigue estas dos direcciones está en el fondo polemizando con la Ilustración del siglo XVIII: ésta pensaba que había que suprimir todo “prejuicio” y anular cualquier “autoridad”. Gadamer considera que estos dos propósitos son ilusorios, quiméricos y, por ello, perjudiciales: empujan a la comprensión en una dirección que la estrecha, la empobrece, la desarraiga. Es decir, y en última instancia: Gadamer intenta subrayar que hay un importante sentido positivo de la tradición, el prejuicio y la autoridad que no debe perderse, pues cuando esto sucede afecta negativamente a la comprensión del mundo; es decir: tiene que enmendarse y rectificarse la exagerada pretensión de la Ilustración de acabar con toda tradición, cualquier prejuicio y autoridad. Estamos aquí, en definitiva, ante las principales consecuencias de fijarse en la intrínseca historicidad de la comprensión.

La comprensión, destaca Gadamer, es histórica en su raíz; por lo tanto, la historia es un factor positivo de las condiciones ontológicas de la comprensión: es un componente de sus condiciones a priori de posibilidad. Así pues, la comprensión de cualquier fenómeno -en la ciencia, el arte, etc.- no surge de la nada, ni flota en el aire, parte siempre de una tradición, de lo en ella depositado; la comprensión, en definitiva, arranca de una tradición, se despliega desde ella. Esto tiene muchas implicaciones importantes, por ejemplo esta: no hay propiamente un “punto cero” del comprender; y no lo hay ni en un pasado al que se pueda regresar ni en un futuro que se deba anhelar: no hay un punto cero que sea o “previo a la historia” (pre-histórico) ni “posterior a la historia” (post-histórico), es decir: en la historia de la comprensión -en la comprensión en tanto sostenida y atravesada por la historicidad- no cabe ni un origen único y puro ni, tampoco, un fin total y definitivo en el que la historia concluya y culmine (como cuando se afirma que hay un fin de la Historia entendido como la cima del Progreso en la que lo real será adecuado a lo racional, etc.). La tesis de Gadamer es, pues, esta: sin tradición no cabe comprensión. ¿Significa que la hermenéutica filosófica acepta un mero “tradicionalismo”? No exactamente; aunque Gadamer diga que siempre se parte de la tradición esto no implica que se permanezca siempre en una tradición idéntica en la que se conserven sin modificación sus “contenidos esenciales”: desde una tradición la comprensión puede dar pie a que termine cuajando otra tradición, una tradición distinta, nueva, diferente (y, con ella, un mundo inédito con sus propias posibilidades). Las tradiciones cambian -sea de un modo lento o rápido-, pero sólo desde ellas el mundo resulta comprensible. Tirando de este hilo conductor -la tradición como concreción de la historicidad de la comprensión- Gadamer va a destacar que también son ingredientes relevantes del comprender, por un lado, el “prejuicio” y, por otro lado, la “autoridad”.

El “prejuicio” es un factor posibilitador o un elemento posibilitante de la comprensión. No es solo ni siempre, explica Gadamer, un impedimento o un obstáculo. ¿Qué es un

prejuicio de la comprensión? Un tópico, un lugar común, un nudo en el que cristaliza y se forja el sentido común, una comunidad de sentido. Hay prejuicios que son fecundos y prejuicios que son estériles: los primeros ayudan en la comprensión, los segundos la paralizan y la bloquean. Con esta tesis Gadamer se opone a la Ilustración: en ella se cayó en la ilusión de que es necesario eliminar automáticamente todos los prejuicios, pensando que así se consigue y se da paso a una comprensión pura, limpia, única y universal. Pero los prejuicios -los tópicos en los que se apoya la comprensión- no deben confundirse con meras opiniones erróneas o creencias injustificadas. Los prejuicios pueden ser positivos. Así, explica Gadamer, el proceso de la comprensión incluye como aspecto suyo una crítica de los prejuicios en la que se aceptan los que permiten y favorecen que la comprensión prosiga y culmine y se descartan los que la detienen y atascan. Pero una crítica de los prejuicios es algo distinto de su pura y simple supresión que es lo que debía hacerse según la Ilustración para alcanzar el nivel de la pura racionalidad.

También en la denostada “autoridad” hay un sentido positivo que es importante, destaca Gadamer, asumir. Se piensa, frecuentemente, que cuando se invoca a una autoridad sólo se persigue parapetarse en una instancia arbitraria y caprichosa desde la que se impone algo por la fuerza en vez de por la razón. Pero esta creencia, procedente de la Ilustración del siglo XVIII, es, dice Gadamer, exagerada y unilateral. Una autoridad determinada puede ser discutida, desde luego, pero lo que ya no es posible es sin más suprimir toda autoridad bajo la idea de que su papel es siempre negativo. Hay, por lo tanto, en cada campo, por ejemplo, en la ciencia, en la moral, en el arte, etc., autoridades legítimas, cuyo papel es, dentro del juego de la comprensión, positivo, benéfico, imprescindible. Gadamer repudia el autoritarismo, entendido como la ciega obediencia a cualquier autoridad, pero hay instancias de autoridad que por su competencia, buen hacer, ponderado criterio, honradez y honestidad, etc., merecen ser reconocidas y seguidas. Por lo tanto, concluye Gadamer, la autoridad no se opone tajantemente a la razón, hay entre ellas un punto de coincidencia en el que la comprensión tiene que estar apoyada para seguir su curso y llevarse a cabo de un modo fecundo.

El prejuicio y la autoridad, reivindicados por Gadamer como factores positivos, son dos concreciones de la tesis de que la comprensión está basada en la tradición (tesis que, a su vez, concretaba la idea de la intrínseca historicidad de la comprensión). Cuando Gadamer, siguiendo con el desarrollo de su propuesta filosófica, trata de precisar aún más en qué consiste la tradición, alude a lo que denomina “historia de los efectos”; veamos con brevedad el significado de esta expresión dentro de la ontología de la comprensión (o de la hermenéutica filosófica).

Una tradición es el conjunto de lo transmitido y de lo heredado; ella muestra, tal como Gadamer la entiende, el peso positivo del pasado en la comprensión (a veces el pasado puede suponer un lastre, tener un papel negativo, pero esto es algo secundario o subordinado que no debe conducir a renegar de las tradiciones). ¿Dónde se encuentra la tradición? Sobre todo, subraya Gadamer, en una serie de obras canónicas, en un elenco de obras clásicas; uno de los componentes básicos de un mundo histórico -un factor determinante para que éste alcance una figura concreta- está en el modo en que recibe sus

obras clásicas y canónicas (obras a la vez originales y ejemplares). Con esto resalta -y es el punto central en el concepto de “historia de los efectos”- lo siguiente: las obras, para que de verdad sean clásicas, no son algo inerte que simplemente está “de adorno” -como un jarrón de porcelana en el salón-, las obras canónicas tienen que ser recibidas, asumidas, recogidas, y no una sola vez, sino una y otra vez (esta es la marca de lo clásico: su inagotable riqueza). La “historia de los efectos” -o la “historia efectual” en tanto urdimbre de la tradición- alude, por lo tanto, a los distintos efectos en la posteridad de una serie de obras asentadas, conservadas, sedimentadas; esta variedad de efectos depende por un lado de las propias obras, de su contenido, pero también de los diferentes contextos en los que son actualizadas, interpretadas. Cada obra clásica es, pues, la serie de sus efectos, el conjunto de su repercusión (esto puede decirse de una obra científica, por ejemplo, los Elementos de Euclides, o de una obra artística, El Quijote de Cervantes, etc., etc.). Una de las consecuencias de este planteamiento gadameriano es la siguiente: la tradición sobre la que, en cada caso, para cada mundo histórico, se sostiene la comprensión no es algo fijo y estático sino algo dinámico y cambiante. Por todo esto, Gadamer puede sostener que la tradición es fuente y manantial, un trampolín vivo y palpitante de la comprensión, una instancia nutriente que en vez de detenerla y anquilosarla la espolea e impulsa hacia el futuro (al contrario, cuando la comprensión se hace la ilusión de que puede o debe cortar todos los lazos o vínculos con la tradición, “empezando de cero”, se vuelve estéril, deja de dar frutos, se seca y se marchita como un árbol al que le han cortado las raíces). La comprensión es, así, un acontecer incesante, interminable, y lo es, entre otras cosas, porque no hay ni en el pasado ni en el futuro un Saber Absoluto, completo y definitivo. La comprensión es una experiencia, un viaje en el que desde lo conocido se transita hacia lo desconocido, siempre en el marco de la finitud: la comprensión está circunscrita por una serie de límites que lejos de ahogarla la hacen posible.

En definitiva, resumiendo lo expuesto, con los conceptos de tradición, prejuicio, autoridad e historia efectual, Gadamer pretende explicar de un modo satisfactorio qué significa y qué implica que la comprensión sea de un lado a otro “histórica”.

Un último punto que puede ser destacado de la propuesta filosófica de Gadamer -un punto que engarza con la tesis del carácter lingüístico de la comprensión- está en el nexo o el vínculo que él explicita entre la comprensión y el diálogo. La experiencia de la comprensión -la comprensión como experiencia- tiene su enclave principal en el diálogo, es ahí, especialmente, donde acontece la comprensión. ¿Qué es el diálogo que está incardinado en la comprensión? ¿En qué consiste? El diálogo, tal y como lo concibe Gadamer, es, por un lado, un juego de preguntas y respuestas que van y vienen, retroalimentándose; por otro lado, el diálogo incluye un intercambio de argumentos y de pruebas sobre el asunto que despierta el debate o la discusión del caso. En la medida en que la comprensión dialógica reúne estos dos elementos Gadamer la considera el lugar privilegiado del ejercicio crítico de la razón, el lugar de la crítica racional de lo que pasa y sucede, en el seno de la comprensión, en el mundo histórico actualmente en marcha. ¿Por qué, en definitiva, Gadamer insiste en afirmar la preeminencia y la prioridad del diálogo dentro del acto y el proceso de la comprensión? Por el motivo siguiente: el diálogo

-la comprensión en la que unos debaten con otros en torno a un asunto en disputa- permite localizar y precisar, cada vez, en cada ocasión, el punto intermedio entre el “escepticismo” (según el cual “no hay ninguna verdad”) y el “dogmatismo” (para el que “solo hay una Verdad que está fijada de antemano, de una vez por todas y para siempre”); este punto de equilibrio dibuja la frágil y delgada línea por la que se mueve siempre la comprensión cuando acontece de un modo fecundo, fructífero, es decir, cuando cuaja según sus mejores posibilidades.

## 2.5. La hermenéutica postgadameriana

La obra de Gadamer ha influido en el desarrollo y la remodelación de la tradicional hermenéutica literaria (el arte de la exégesis, de la interpretación, de obras artísticas). Su influencia se ha dejado sentir especialmente en la Escuela de Constanza, en autores como Ingarden, Jauss e Iser. El tema general de esta corriente de la hermenéutica literaria es el marcado por la pregunta siguiente: ¿en qué consiste y cómo se articula la lectura de una obra artística, sea una novela o un poema? Este es el principal hilo conductor de sus indagaciones.

Resaltaremos algunas tesis de la Escuela de Constanza: a) cada obra textual incluye una serie de lagunas o huecos que el lector está llamado a completar o tapar; b) en la lectura son muy relevantes las expectativas del lector, las cuales van cambiando según éste se sumerge en el texto y va viajando por él; c) lo importante de una obra literaria no está en las intenciones del autor ni es sus vivencias internas, lo importante está, más acá de los propósitos del autor o de su carácter, etc., en el propio contenido de la obra, en el “mundo” que en ella se expone y se dibuja; d) cada obra literaria posee, según su género, estilo, etc., una peculiar organización o estructura que explica cómo está compuesta; e) las obras literarias son susceptibles de una pluralidad de lecturas, aunque esto no significa que todas las interpretaciones sean legítimas y válidas o que, dentro de las lecturas legítimas todas sean igualmente valiosas; la pluralidad de las interpretaciones, por otro lado, es a la vez sincrónica y diacrónica: concierne tanto a las lecturas que se realizan en un mismo periodo como a las lecturas que sucesivamente se efectúan en la historia de la recepción de una obra escrita; en el fondo, por lo tanto, cada texto define un campo limitado de lecturas posibles.

### *Notas complementarias*

#### **Heidegger**

Partiremos de una frase que expone en qué consiste el punto de partida del tratado de Heidegger titulado *Ser y tiempo*:

«La pregunta por el sentido del ser se resuelve, en Heidegger, en la analítica de las estructuras existenciales del ser-ahí, en cuanto ente que, a diferencia de los demás entes, está ya en relación con el ser, y, por tanto, tiene ya una precomprensión del ser». Vamos a ver qué significa aclarando sus principales términos.

“*Ser-ahí*” (en alemán ‘Dasein’) se refiere a la existencia humana, o sea a eso que somos cada uno de nosotros (seres en el mundo, seres históricos, etc.).

‘*Existenciales*’: cada uno de ellos es un componente de la existencia humana; por ejemplo: Heidegger estudia lo que denomina ‘Habla’ (Rede, en alemán), este ‘existenciario’ es el que permite el lenguaje y con él la comunicación, etc. Una ‘analítica de las estructuras existenciales’ es, por lo tanto, un estudio detallado de los principales elementos de la existencia humana.

‘*Precomprensión del ser*’. Heidegger explica que una ‘precomprensión del ser’ es propia e inherente a la existencia humana. Cuando cotidianamente entenemos que algo *es* tal o *es* cual (“esta cerveza *es* refrescante”, “este martillo *es* pesado”, etc.) ya hemos comprendido de antemano (y es lo que indica el prefijo “pre-”) qué significa ‘ser refrescante’ o ‘ser pesado’, etc. (hemos, pues, implícitamente, entendido el sentido de lo uno y lo otro, el sentido de su ser).

¿En qué consiste, entonces, la ‘pregunta por el sentido del ser’? (la pregunta filosófica, en definitiva) Consiste en preguntar si hay un o unos ‘sentidos de ser’ que sean ‘comunes’ a todo aquello que es de un modo o de otro (a todo aquello con lo que tratamos constantemente –‘martillos’ o ‘cervezas’, por seguir con los ejemplos). Heidegger considera que el comienzo de esta respuesta tiene que buscarse en la ‘analítica de la existencia humana’ (pues, como hemos señalado, es a ella a la que le es inherente una ‘precomprensión de ser’). Según avanza la investigación Heidegger va mostrando que hay una conexión interna entre ‘ser’ (el sentido del ser o los sentidos del ser) y el ‘tiempo’ (donde el tiempo incluye la historia y lo histórico, etc.). A esto último se debe el título de su libro de 1927 (“Ser y tiempo”; este libro termina, en sus últimos párrafos, estudiando en qué consiste la historia y lo histórico).

### **Heidegger: ente y ser**

El término ‘ente’ lo emplea Heidegger para referirse a todo aquello que “es” de un modo u otro (un sinónimo sería ‘algo’ o también ‘algo que es tal o que es cual’). Así un número –el número 5- o un avión, o un árbol, o Las Meninas de Velázquez son ‘entes’ (también un unicornio o la vergüenza que siente Juan o el dolor que siente Mónica etc.). Heidegger procede de esa corriente filosófica llamada ‘fenomenología’ y esto implica lo siguiente: el ente –cualquier ente- es propiamente hablando un ‘fenómeno’, es decir: algo que aparece, algo que se nos presenta de alguna manera y en un contexto determinado (así el número cinco se nos presenta en el seno de unas operaciones matemáticas y el cuadro de Velázquez en un Museo, o la vergüenza de Juan se nos vuelve patente cuando le sorprendemos intentando hacer trampas cuando jugamos a las cartas, etc.). Si ‘ente’ por lo tanto alude a cualquier cosa que aparezca de algún modo ¿qué significa entonces ‘ser’? Heidegger acude al verbo ‘*ser*’ para poner de relieve el principio del aparecer de los entes, o sea: eso a partir de lo cual los entes aparecen siendo esto o siendo aquello. A lo cual se añade lo siguiente: la filosofía es un ‘saber’ que trata del ‘ser’ en el sentido señalado (el principio del aparecer), y por eso emplea el término ‘ontología’ (esta expresión dice literalmente: ‘saber del ser’); las matemáticas son un saber de un tipo

determinado de entes (los números, etc.), y el arte es un saber de sonidos (música) o de colores (pintura) pero la filosofía no se ocupa de entes de ninguna clase y por eso es un saber tan extraño y peculiar.

### **Existencia, comprensión del ser, diferencia ontológica**

La existencia humana -expone Heidegger- se sostiene sobre la comprensión del ser que está supuesta en toda captación de un ente o fenómeno (si no comprendemos el 'ser' de algo nunca tendríamos una noticia de en qué consiste ese algo -si es un árbol o una roca). Lo que 'es' (lo ente, lo que tiene 'ser') aparece, pues, en medio de una comprensión de su 'ser'. Y la filosofía, sobre la base de la comprensión del ser, es el saber que despliega una pregunta no por tal o cual ente (eso ya lo hacen las ciencias, o las artes, etc.) sino la pregunta por su 'ser'.

La "diferencia ontológica" está implícita en la comprensión del ser: "ser" -eso comprendido a priori- no es nunca un ente, y no es, tampoco, y esto es algo clave, un ente supremo o un ente superior. Y aquí está la crítica de Heidegger a Platón, Santo Tomás o Kant: los filósofos anteriores han 'confundido' al 'ser' con un Fundamento, con una entidad superior y fija (con el Mundo Ideal de Platón, el Dios del Cristianismo, o el Sujeto del idealismo kantiano). No hay ningún 'ente supremo' que sea un Fundamento eterno y fijo. Y esto es algo que nos enseña la 'diferencia ontológica' (el ser no es un ente, etc.).

### **El *Ereignis* de Heidegger**

En su diagnóstico de lo que Heidegger considera la fase final o la fase final (el 'ocaso') del mundo moderno (y este es ya un aspecto de ese diagnóstico: que —eso propone este autor- estamos “al final de la modernidad”, en su ‘declive’) acude a la noción de “Gestell”. Este término alemán significa “armazón”: algo rígido y fijo que está debajo de otra cosa sosteniéndola y a la vez aprisionándola. Que en su etapa final la era moderna del mundo esté presidida o protagonizada por un “Gestell” significa según Heidegger muchas cosas distintas pero todas ellas convergentes: el dominio de la tecnociencia y una industria agresiva con el medio ambiente, la conversión de todo en una mercancía (efímera y volátil), la idea de que todo debe ser calculable y estar enteramente previsto, etc. Tenemos aquí distintas facetas del “Gestell”.

¿Qué significa aquí “Ereignis”? La idea general es que cada mundo histórico depende de o remite a un Ereignis (término alemán que significa “acontecimiento”). Un Ereignis es un acontecimiento de apertura en el que lo abierto es un mundo con unas concretas y específicas posibilidades de juego (cuando esas posibilidades se agotan ese mundo surgido en un Ereignis singular decae y termina extinguiéndose).

Dicho esto —desde luego lo que acabo de exponer brevemente requeriría una exposición mucho más amplia y detallada, pero estoy subrayando lo principal- la conexión y el nexo entre Gestell y Ereignis es la siguiente: un mundo atenazado por lo que llama “Gestell” es un mundo en declive, y lo que le corresponde intentar al ‘pensar’ es entonces preparar el terreno para un posible “Ereignis” (para un acontecimiento en el cual emerja otro

mundo ya no aprisionado por ese “armazón” al que he estado aludiendo antes). Con ese “acontecer del ser” (Ereignis) vendrían otras posibilidades, otros procesos históricos (por ejemplo, y en el mejor de los casos, una técnica que respete el entorno, etc., etc.).

Vuelvo a decir que esto habría que exponerlo con mucho más detalle, pero he intentado señalar lo principal. Adjunto a este mensaje el enlace a un escrito en el que se expone todo lo anterior con más amplitud (el texto se llama “Acontecer del ser y mundos posibles” –lo que ya ofrece una pista de por dónde discurre la propuesta de este autor). Un cordial saludo (y ya dirás si esto ha ayudado un poco a entender este difícil tema).

<http://www.lacavernadeplaton.com/histofilobis/heidegger1415.htm>

### **Geviert y Ereignis en Heidegger**

"Geviert" (la conjunción de cuatro elementos: tierra/cielo, los mortales/lo divino) es el equivalente a "Mundo" (el ámbito global del aparecer los entes) y, también, de otros términos: el "Claro" (en el 'bosque', es decir, rodeado por lo oscuro), lo "Abierto", el "Entre", etc. Se trata de una "estructura transcendental" pues es una condición a priori de posibilidad del darse de los fenómenos siendo esto o siendo aquello (en el arte, en la técnica, etc., es decir: en los distintos “lugares” de “acaecer de la verdad”, verdad entendida como “des-ocultamiento”, en griego: “alétheia”). Esa estructura es 'formal' (está 'vacía' por decirlo así) pero por eso mismo requiere ser 'implementada' y, por eso, el Geviert remite al Ereignis (al acontecer del ser, el cual imprime una impronta que determina y define en concreto a esos cuatro elementos; cada acontecer del ser define un 'mundo posible', etc.). Dos de las fuentes de este asunto del “Geviert” (literalmente: reunión de cuatro elementos; en alemán “Ge-“ indica reunir o conjuntar o conjugar algo, “vier” es el número cuatro) son Platón (en el diálogo *Fedro*, por ejemplo) y Hölderlin (este es un tema recurrente en su poesía -de la que tanto ha aprendido Heidegger).

Uno de los elementos de este grupo de cuatro que más puede despistar es, de entrada, la referencia a lo que Heidegger denomina “lo divino”. Lo primero que hay que destacar aquí es que en modo alguno alude a un asunto de carácter “religioso” (en ningún sentido de esta palabra). ¿A qué alude Heidegger entonces cuando trata de lo divino (alojado en el “Cielo” -un elemento o vector del que tenemos que decir, de nuevo, que no alude a nada religioso)? Lo divino es un ideal de perfección, es un canon de la verdad, ideal y canon que se refracta en las “obras clásicas” -originales y ejemplares- de cada ámbito del saber (en la ciencia, el arte, etc.); lo divino es, por esto, equiparado con lo estelar, con aquello que puebla y se disemina por el cielo nocturno (y opera como un elemento orientador, como unos referentes hacia los que dirigirse y por los que guiarse).

Obviamente esto tiene que ser explicado con más detalle, pero esto es lo básico

### **Heidegger y la técnica**



La técnica es una forma de la comprensión de los fenómenos en la que estos aparecen como *útiles*, como algo que sirve para algo (un martillo es un útil, como lo es un coche o una silla, etc.). El saber técnico es como todo saber "histórico" y esto significa que tiene distintas configuraciones o modalidades de su despliegue y por eso Heidegger distingue radicalmente la técnica artesanal y la técnica industrial moderna (en la que según Heidegger se violenta a la naturaleza y por eso esta diferenciación la remarca Heidegger con el propósito de pensar al actual 'crisis ecológica' apostando al final por un modo de la técnica que sea respetuoso con el entorno y no lo destruya de un modo nihilista). En general lo que Heidegger llama 'técnica' es semejante a lo que Marx llamaba 'trabajo' (y ambos autores coinciden en señalar que hay distintos modos históricos de producción).

### **Heidegger y su crítica de la metafísica**

Un alumno plantea así una pregunta sobre este tema: Si lo he entendido bien, a la pregunta "¿Cuál es la Verdad Última sobre el mundo?", que a lo largo de la historia de la filosofía ha recibido diversas respuestas (las Ideas-Platón y los platónicos-, el Logos-los estoicos y otros filósofos griegos-, Dios-los escolásticos, Descartes-, el Sujeto-Kant-, el Espíritu -Hegel-, etc.) Heidegger respondería así: "La Verdad Última sobre el mundo es que no hay Verdad Última". ¿Voy mal encaminado?

¿Qué se puede decir al respecto? Por ejemplo, lo siguiente:

La observación va perfectamente encaminada; es lo que sostiene Heidegger cuando rechaza que el mundo, o la realidad, etc., repose definitivamente sobre un Fundamento que lo asegure y garantice en un único Orden Verdadero. Este es el núcleo de su planteamiento (y a esto se refiere lo que llama, en su vocabulario, "diferencia ontológica", pues lo que denomina "ser" -el acontecimiento, recurrente, que abre un mundo histórico como un mundo de posibilidades limitadas, etc.- no debería confundirse con un Ente Supremo que decreta que sólo hay un Mundo Verdadero, un sólo Orden Legítimo, etc.; ese ente supremo ha sido denominado Idea en Platón, Dios en el Cristianismo, Sujeto en la modernidad idealista, etc.).

### **La noción de “Gestell” en Heidegger**

Heidegger acude al término “Gestell” (que no es fácil de traducir, tal vez “armazón impositivo” puede orientar un poco, pero no es una traducción maravillosa) para sintetizar con él la extensión planetaria de la “tecnociencia” (de la Técnica, por así decirlo). Obviamente se trata de un término complejo pues quiere reflejar a la vez muchas cosas: muchos procesos históricos (la crisis ecológica a gran escala, la aparición de la sociedad de la imagen, la conversión de todo en mercancía de rápido consumo, el individualismo galopante, la política convertida en espectáculo, la prioridad excluyente de lo económico y con ello de lo que puede ser calculado y medido sólo en términos de rentabilidad o de beneficio inmediato, etc.). En general, Gestell designa, por lo tanto, el ascenso del nihilismo en la modernidad tardía, en la modernidad en crisis (en el periodo posterior a la II Guerra Mundial).

Desde luego, como se ve en la somera y rápida descripción que acabamos de exponer, “Gestell” es un término unificador (pretende ser una sinopsis de muchos procesos históricos distintos, pero que, y por eso se los unifica, tienen un fondo común, son ramas de un mismo tronco). Pero esto –“unificar”, reunir en un término una pauta para estudiar una multiplicidad de fenómenos (con sus específicas peculiaridades)- no significa “fundamentar”. Aclaremos un poco este asunto: la diferencia entre que el Gestell unifica pero -a su pesar, como enseguida veremos- no “fundamenta”: aunque el “Gestell” (que abarca y contiene dentro de sí muchos fenómenos, aunque siempre ‘unificados’ por la primacía de lo tecnocientífico, y por ello por el cálculo, la previsión, el afán controlador y el ímpetu de dominarlo todo, etc.) no sea propiamente un Fundamento (esto es lo que dice Heidegger pues su tesis principal es que no hay nunca algo así como un Fundamento) lo cierto es que actúa como si lo fuese (el Gestell pretende, y en parte consigue, ser tan omniabarcante y omnideterminante como lo fue “Dios” en la Edad Media, por ejemplo). Y esto: operar como un fundamento, pero sin serlo propiamente nos conduce a resaltar lo que diremos a continuación.

El propósito de Heidegger, por otro lado, y esto hay que subrayarlo, a la hora de exponer eso a lo que se refiere con el término “Gestell” es un propósito “crítico”. Según él, al pensamiento crítico de nuestra actualidad, del actual estado del mundo (inmerso, afirma este autor, en una profundísima crisis que tardará mucho en “resolverse”), le corresponde hacerse cargo de esta complicada situación y preparar -lentamente, pues esto no es algo que se pueda afrontar desde el puro ‘voluntarismo’- el advenimiento de una época del mundo distinta (en la que, por ejemplo, ya no se conciba todo desde el puro antropocentrismo que subyace al mundo moderno, incluido en él su ‘desenlace’ en el mundo acogotado por el “Gestell” -en el que sólo prima la eficacia, lo contable y mensurable, etc.).

Sólo un detalle más: lo interesante de Heidegger es que empezó a hablar de los fenómenos que mencioné en el mensaje anterior (por ejemplo, que, a través de los grandes medios de masas, el mundo se estaba convirtiendo en “imagen”, etc.) ya en los años cuarenta y cincuenta del siglo XX (y ya en los años sesenta empezó a vislumbrar la importancia que tendría la “cibernética”, como entonces se llamaba a lo que hoy conocemos como “informática”, etc.; y no es que fuese un “visionario” o algo así, únicamente ocurre que era un atento y perspicaz observador de “los signos de los tiempos”, es decir, de lo que se cuece en el trasfondo de la actualidad más palpitante).

## **Gadamer**

La idea central de una respuesta a la pregunta “*El carácter hermenéutico de la existencia según Gadamer*” es la siguiente:

Siguiendo a su maestro, Heidegger, Gadamer subraya que la existencia humana vive comprendiendo el mundo que le rodea. La filosofía, por ello, inicialmente formula la pregunta: ¿en qué consiste “comprender”? ¿cómo ocurre o sucede el acto o el proceso de

la comprensión del mundo? ¿Y qué responde este autor? Principalmente lo siguiente: comprender es “interpretar” (cuando comprendemos algo lo estamos “interpretando” – desde una perspectiva o punto de vista, bajo unos prejuicios específicos, etc.). Tradicionalmente se ha denominado “hermenéutica” al “arte de la interpretación” (así se distinguía una interpretación teológica –cuando se estudia un texto sagrado-, hermenéutica jurídica –cuando se aplica un corpus legal- o hermenéutica literaria – cuando se recibe una novela o una obra teatral, por ejemplo-); sucede así que el modelo de comprensión al que acude Gadamer –el ejemplo privilegiado al que acude para intentar aclarar en qué consiste en general la comprensión del mundo- es el de la lectura de un texto (no en vano solemos hablar de que hay que llevar siempre a cabo una “lectura comprensiva” –una lectura que penetra en el sentido profundo y complejo de un texto-). Esto, por otro lado, pone de relieve el especial papel que esta corriente de la filosofía contemporánea concede o reconoce al “lenguaje”: la experiencia comprensiva del mundo, afirma Gadamer, se realiza prioritariamente de un modo lingüístico, por eso el lenguaje es mucho más que un mero “instrumento” (vacío y neutral) diseñado para la comunicación: es, ante todo, el modo en el que se organiza y articula la propia comprensión del mundo (y por eso un lenguaje pobre y anquilosado indica una experiencia igualmente “degradada”).

Todo lo que acabamos de señalar forma parte integrante de lo que significa la frase contenida en la pregunta: “el carácter hermenéutico de la existencia (humana)”.

### **Gadamer: la historia efectual como “crítica de la tradición”**

La tradición, el conjunto del pasado (de lo sedimentado en él por un mundo cultural e histórico de vida) tiene “efectos” sobre el presente (sobre el mundo actual) en la medida en que éste es un precipitado de aquel. Si no fuera así, por cierto, la historia -como disciplina, como ciencia social- carecería de sentido, simplemente.

Ahora bien, estos “efectos de pasado sobre el presente” (este peso y esta densidad de la tradición en el mundo actual, el mundo en curso) remiten también a un “momento crítico”, pues algo no debe ser aceptado sin más porque sea 'tradicional' (ni aceptado ni rechazado). Así pues, la recepción o la herencia de la tradición reclama un momento de 'racionalidad crítica' que seleccione qué se acepta y qué no (de un modo razonado). Esto es algo complejo, como no deja de reconocer Gadamer, pues no es algo claro y nítido cuáles sean precisamente los criterios o las pautas (el canon) para realizar esta crítica (o criba) de lo tradicional. Y por eso hay que averiguar cuáles sean esas pautas o criterios...

## **Tema 5. La Escuela de Frankfurt: Horkheimer, Adorno, Habermas**

## 1. Origen y configuración de la teoría crítica

La Escuela de Frankfurt surgió en Alemania en la segunda década del siglo XX como una orientación dentro del marxismo; una orientación heterodoxa porque no acepta, entre otras cosas, el determinismo economicista ni, tampoco, aplaude el comunismo que se instaló en la URSS. A su juicio, el legado de Marx tenía que desarrollarse fuera de los dogmas habituales en los que desgraciadamente se lo había encerrado convirtiéndolo en algo estéril y anacrónico.

La Escuela de Frankfurt pretendía vincular la teoría filosófica -y también conocimientos como la historia, la sociología, la psicología, etc.- con la práctica, con el movimiento real de la vida social. Y la meta de esta combinación de teoría y práctica se concentraba en promover un cambio social, económico y político guiado por la utopía de un mundo mejor, por la búsqueda de plasmación histórica para los ideales de Verdad, Bien y Belleza, o los ideales de libertad, igualdad y fraternidad o, también, el ideal de justicia y de felicidad. Una teoría que no está desligada de la práctica, de los procesos de la realidad social, es una teoría *crítica* del estado actual del mundo. El nudo central de una teoría crítica se encuentra en una determinada concepción de la razón y de la racionalidad. Se ha solido sostener, tradicionalmente, que la Razón sólo es racional cuando es “pura”: cuando es imparcial, desinteresada, neutral, ahistórica, cuando está desgajada de la vida social; este concepto de “razón pura” está implícito, por ejemplo, en la concepción de la ciencia propugnado por el “positivismo” del siglo XIX y XX (en ella se intenta abstraer a la ciencia de los intereses y valores económicos, sociales y políticos, creyendo así, erróneamente, que la ciencia nace y se desarrolla “en el aire”, “flotando en el vacío”).

En definitiva, la meta de la teoría crítica de la sociedad está en la emancipación, en la liberación de la opresión, la miseria, la injusticia, la violencia, etc. ¿Cómo puede lograrse un mundo más racional? ¿Cómo puede conseguirse que lo real se eleve hacia lo ideal y lo encarne satisfactoriamente? Estas son las preguntas que actúan como hilo conductor de los planteamientos y las propuestas de la Escuela de Frankfurt.

El texto fundacional de la Escuela de Frankfurt lo publicó Horkheimer en 1937 con el título “Teoría tradicional y teoría crítica”. En él se contraponen estos dos conceptos: la teoría tradicional, por un lado, y la teoría crítica por otro; abogando, por último, en que la primera se extinga y deje paso a la segunda. ¿Qué es la “teoría tradicional”? En ella se ha sostenido que en todas las esferas de la actividad humana hay, de manera subyacente, un conocimiento absoluto, completo, sistemático; así, lo teórico es concebido como lo puramente racional, y, por ello, como algo superior y abstracto, desvinculado de cualquier adherencia a la vida social, ajeno al mundo y a la historia. La “teoría tradicional” -es decir, el concepto tradicional de “teoría”- se ha desarrollado en Occidente según dos grandes etapas: la Griega y la Moderna. En la primera etapa reinaba la metafísica de Platón y de Aristóteles, en la que se afirmaba que el orden del mundo tiene su fundamento en una trama piramidal de Ideas o de Esencias que pueden ser conocidas de un modo absoluto y racional (en la Edad Media se adaptaron estas tesis a la teología cristiana, pero se mantuvo

intacto su núcleo básico). En la segunda etapa de la teoría tradicional, propia de la modernidad, lo teórico se identifica con la ciencia, es decir, con el puro conocimiento de relaciones causales expresables en leyes explicativas de los fenómenos escritas en fórmulas matemáticas; la ciencia moderna, por otra parte, supone que la Naturaleza es una materia inerte sometida a un determinismo mecanicista en la que todo movimiento es previsible y controlable, calculable de antemano; por otro lado, la ciencia, se afirma en la modernidad con Galileo, Descartes, etc., tiene asegurado y garantizado su logro de la verdad porque es un conocimiento enteramente metódico: porque emplea una combinación entre el método hipotético-deductivo y el método experimental-inductivo.

La denominada “teoría crítica” rechaza en su conjunto lo que se afirmaba en las dos etapas de la teoría tradicional. En el caso de la segunda etapa, por ejemplo, insiste en algo generalmente pasado por alto por las concepciones habituales del conocimiento científico: Horkheimer subraya que la ciencia no se sostiene sobre una razón pura, abstracta y ahistórica; la ciencia está incardinada siempre en los procesos sociales e históricos, no es algo independiente o autosuficiente. Un ejemplo de ello, aduce este autor, está en las constantes aplicaciones técnicas de la ciencia desde la primera revolución industrial (la ciencia, así, es una pieza del modo de producción, un elemento del sistema económico). Por lo tanto, no es la ciencia -aunque así se haya considerado desde la “teoría tradicional”- una actividad pura, desinteresada, aséptica, neutral y “objetiva”; la ciencia está impregnada de los fines y de los valores sociales, y es, precisamente, una de las tareas de la teoría crítica mostrar cuáles son los intereses que subyacen a la actividad científica. En definitiva, lo teórico, lo racional, etc., nunca está desvinculado de lo práctico, de lo mundano, de lo histórico. Este es el punto de partida de la teoría crítica propugnada por la Escuela de Frankfurt.

La gran obra de la primera generación de la Escuela de Frankfurt es el libro, firmado por Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* (libro publicado recién terminada la II Guerra Mundial). Su tesis principal dice lo siguiente: la Ilustración del siglo XVIII elaboró un esperanzador proyecto de liberación y de progreso, pero, siglo y medio después, haciendo un balance de ese proyecto, la conclusión no puede ser ni alentadora ni optimista. El proyecto de emancipación -de un mundo más racional, más justo, tolerante, etc.- se ha revelado como un proyecto de dominio de la naturaleza y de la sociedad que, por lo tanto, consigue lo contrario de lo que predica. Las promesas de la Ilustración -sublimes sobre el papel- no se han cumplido, los valores ilustrados -la libertad, la igualdad, la fraternidad- han perdido su valor y solo se esgrimen de un modo tan grandilocuente como cínico y descreído (esos valores supremos son pasto, pues, del nihilismo diagnosticado por Nietzsche). El proyecto de la modernidad, lamentablemente, ha fracasado, y la era moderna del mundo se ha adentrado en una profunda crisis que amenaza con conducir al colapso y la descomposición. El proyecto de la modernidad, en última instancia, tiene que ser revisado a fondo, reconsiderado en sus premisas, reformulado en todos sus términos.

Una de las vertientes de la teoría crítica de la sociedad se concentra en la crítica de las ideologías. En general, las ideologías pretenden avalar o respaldar el actual estado del

mundo, apuntalarlo, encubriendo sus profundas contradicciones y maquillando o edulcorando sus aspectos negativos (considerándolos casuales, accidentales, fácilmente extirpables o contrarrestables). La ideología -por ejemplo, a través de los medios de comunicación de masas- extiende una enorme cortina de humo que esconde la realidad: forma un velo de apariencia e induce en los individuos que sucumben a su poder de seducción una falsa conciencia que les impide entender su verdadera situación en el conjunto de la sociedad y les lleva a desconocer sus genuinos intereses. La teoría crítica de la sociedad intenta dispersar y disipar ese humo y mostrar qué se oculta tras él.

Desde la teoría crítica se cuestiona el actual estado del mundo, se desmonta su ideología legitimadora, y, a la vez, se atisba un mundo mejor. La teoría crítica, por lo tanto, incluye en su seno una utopía. Ahora bien, tanto Horkheimer como Adorno, señalan con énfasis -después de las traumáticas experiencias de los totalitarismos y las deficiencias del liberalismo, etc.- que las utopías positivas -en las que se diseña de antemano de un modo completo un “mundo feliz”- son peligrosas, dañinas, contraproducentes. Por eso, desde la Escuela de Frankfurt, se acude, con el propósito de realizar una crítica del mundo actual, a una “utopía negativa”: una utopía en la que se denuncia el mal y la falsedad, pero en la que no se define a priori de un modo dogmático y definitivo qué sean el Bien o la Verdad. Ya, insisten estos autores, no se puede acudir inocentemente a un Absoluto ni aferrarse ingenuamente a un Fundamento (pues en este caso, el remedio puede llegar a ser mucho peor que la enfermedad). En todo caso, una teoría crítica, está, en última instancia, subordinada a la práctica, a la vida real y concreta, y, dentro de ella, pretende promover y alentar un cambio social, económico y político, siempre desde el impulso utópico en el que se anhela un mundo más racional.

## **2. La teoría como praxis: Max Horkheimer**

En sus primeras obras -procedentes de los años veinte y treinta del siglo XX- Horkheimer conjugó un marxismo heterodoxo con los ideales de la Ilustración (justicia, felicidad, libertad, igualdad, tolerancia, etc.). Tanto él como el conjunto de la Escuela de Frankfurt trataban de promover un cambio en el mundo actual: una transformación iluminada por la teoría que sólo puede ser realizado por la práctica (por la “praxis” social y política de un colectivo impulsor de ese cambio). ¿Cuál es la meta perseguida? Un mundo mejor, un orden racional. Esta es la entraña de la “teoría crítica” elaborada por ese autor y su Escuela multidisciplinar. Pero, puede preguntarse, ¿por qué el mundo actual debe ser transformado o cambiado? Porque, afirma Horkheimer, en él reina aún la desigualdad, la injusticia, la violencia, la opresión y la explotación tanto de unos hombres por otros como la explotación de la naturaleza por la sociedad. En el fondo, señala, la razón para perseguir un cambio económico, social y político se encuentra, en última instancia, en los hombres y mujeres de carne y hueso, en los individuos concretos que sufren y padecen todos esos procesos históricos perjudiciales y dañinos. Por eso, la referencia central, el motivo impulsor, de la teoría crítica está en paliar ese sufrimiento cotidiano.

Uno de los libros más destacables de Horkheimer se tituló *Crítica de la razón instrumental*. ¿Qué es la “razón instrumental”? La razón es “instrumental” cuando limita su tarea a calcular y evaluar cuál es el medio más eficaz y eficiente para realizar un fin determinado; ahora bien, la razón instrumental considera que nada tiene que decir sobre los fines, ella ni los establece ni los juzga o evalúa. Los fines, los objetivos, la metas, están, pues, fuera de su radio de alcance. Los acepta sin discusión. Un ejemplo de la aplicación de esta razón instrumental se encuentra en la “política tecnocrática”: en ella la acción política sólo se ocupa de fijar unos medios adecuados, pero evita cualquier cuestión referida a los fines, unos fines que considera definidos de antemano sin enmienda posible. Horkheimer no niega que la razón tenga que orientarse hacia la estipulación de medios para alcanzar fines previos, pero rechaza que únicamente tenga que proceder de este modo; la concepción instrumental de la razón le parece insuficiente, deficiente, pobre, incompleta. Pero, en sus obras, en sus investigaciones, Horkheimer no consigue precisar o aclarar qué otro concepto alternativo de “razón” es el encargado, en adelante, de sustituir y reemplazar a esta concepción “instrumental”. Ahora bien, sin resolver este difícil problema la “razón crítica” a la que apela una y otra vez esta teoría de la sociedad planteada por Horkheimer y la Escuela de Frankfurt queda propiamente sin precisar y sin perfilar. La razón crítica, señala este autor, solo puede evitar el riesgo del escepticismo o y el peligro del dogmatismo, si es solamente una “razón negativa”: una razón que rechaza la falsedad y el mal sin poder definir definitivamente la verdad y el bien. Horkheimer insiste en que la “razón afirmativa” -por ejemplo, cuando, en medio del optimismo ilustrado, postula que hay un fin de la Historia, una cima del Progreso, en la que lo real será ya totalmente racional y todos los ideales estén enteramente cumplidos- tiende inevitablemente al dogmatismo (como ha ocurrido en el liberalismo cuando pone como absoluto la libertad económica o en el marxismo cuando pone como absoluto la igualdad, etc., etc.). Que, a juicio de este autor, la razón crítica sea únicamente una razón negativa en la que se denuncian los males, etc., es, en el fondo, una consecuencia del pesimismo que siguió a la Segunda Guerra Mundial, en plena guerra fría (con su carrera armamentística, su lucha por el poder y el beneficio a cualquier precio, etc.).

Después de la Segunda Guerra Mundial Horkheimer abandonó cualquier esperanza de un cambio radical; dejó de creer en el proletariado como clase universal -representante del género humano- capaz de llevar a cabo una revolución que mejorase las cosas. Su diagnóstico es sombrío: el mundo, en Occidente y en Oriente, se dirige hacia formas, unas veces duras y otras blandas, de “totalitarismo”; en unas sociedades todo el poder lo tendrá el Estado, en otras estará completamente en manos de corporaciones industriales transnacionales; la política, por otra parte, se convertirá en una mera administración burocrática a cargo de partidos políticos con programas apenas distinguibles, y los grandes medios de comunicación de masas impondrán una ideología que impedirá el auténtico debate y la genuina deliberación sociopolítica; el alto nivel tecnológico de los cachivaches que pueblan la vida cotidiana será compatible con sociedades cada vez más intolerantes, injustas e insolidarias, y todo estará subordinado al beneficio económico inmediato; la naturaleza será esquilma y su frágil equilibrio roto, con lo que proliferarán las sequías y otros fenómenos adversos, etc. La tesis de Horkheimer en sus últimos

escritos es nítida: o cambia su rumbo drásticamente -y no hay nada, nos dice, que indique que lo vaya a hacer- o el mundo está abocado a su destrucción, a su descomposición, a su colapso.

En su etapa última la teoría crítica sólo encuentra un incómodo refugio en una utopía negativa, una utopía que se traduce en una nostalgia de lo “completamente otro”, en la añoranza de un estado del mundo enteramente distinto del actual, un mundo feliz y justo que se nos revela como inalcanzable. En esta fase regresiva, sostiene Horkheimer, únicamente queda el anhelo de un mundo mejor. Este anhelo se combina con una actitud de resistencia: se trata, al menos por el momento, de defender lo logrado en el mundo moderno (por ejemplo, los derechos sociales y políticos, etc.), aun sabiendo que estos logros no bastan, que no son satisfactorios por sí mismos. En sus escritos finales Horkheimer se esfuerza en mantener viva la llama de la esperanza en medio de la barbarie irracional que lo está impregnando todo: es el optimismo pesimista de una utopía negativa.

El itinerario de Horkheimer, y con él de la primera generación de la Escuela de Frankfurt y su “teoría crítica”, se define por el paso de la inicial confianza, en los años veinte del siglo pasado, en una revolución de sesgo “marxista” -aunque distinta de la que había triunfado en la URSS-, a una creciente desilusión y decepción respecto al futuro del mundo.

### **3. La teoría social del conocimiento: Theodor W. Adorno**

La teoría crítica de la sociedad -en tanto teoría crítica del mundo actual, de una modernidad en crisis- se desarrolló en un marco multidisciplinar. En el caso de T. W. Adorno esto se muestra en que combinó la influencia de filósofos como Hegel o Marx con la sociología de Weber y el psicoanálisis de Freud.

La propuesta de Adorno se concentra en el punto siguiente: la razón crítica -la instancia desde la que se despliega y en la que se apoya la teoría de la sociedad- es una razón “*dialéctica*”. Ahora bien, Adorno distingue nítidamente entre una “dialéctica positiva” (o una “dialéctica afirmativa”), algo que él rechaza, y una “dialéctica *negativa*” (la cual está en el corazón de su planteamiento propio). En una dialéctica afirmativa -por ejemplo, la de Platón en la Antigüedad o la de Hegel en la Modernidad- la Identidad final es lo que supera definitivamente y de una vez para siempre todas las contradicciones que definen el movimiento de la realidad. En cambio, una dialéctica negativa sostiene que las contradicciones (entre lo real y lo ideal, lo particular y lo universal, lo contingente y lo necesario, lo múltiple y lo uno, el bien y el mal, etc., etc.) nunca se superan completamente; así, Adorno defiende que lo real nunca será enteramente racional, o que la verdad coexistirá con la falsedad, el bien con el mal o la belleza con la fealdad. De este modo, Adorno señala un límite a las pretensiones exageradas de la razón ilustrada, es decir, indica un límite inherente al proyecto de la modernidad en tanto proyecto de racionalización del mundo, de encarnación en el mundo de la Razón del Sujeto humano.



La dialéctica negativa -igual que el pensamiento de la diferencia ontológica de Heidegger- discute, por lo tanto, la tesis de que hay un Absoluto o un Fundamento que lo sustente todo y al que pueda aferrarse la existencia humana en su peregrinar por el mundo.

Adorno formuló, en el seno de su peculiar elaboración de una teoría crítica, un diagnóstico de la modernidad. En el mundo moderno, sostiene este autor, ha terminado ostentando la primacía la razón técnica: la racionalidad propia de la ciencia tecnificada; y esta concepción de la razón es la que da alas y ofrece el cauce para que se despliegue un dominio y una explotación tanto de la naturaleza como de la sociedad. El mundo articulado y definido por la técnica es el mundo de la sociedad de masas, sociedad poblada por masificados individuos dóciles, conformistas, adocenados, egoístas y ensimismados; la masa de individuos, continúa Adorno, únicamente realiza conductas miméticas y estereotipadas, y sólo repite mecánicamente las consignas y los eslóganes difundidos por los grandes medios de comunicación (especialmente los relacionados con la publicidad, con la propaganda comercial, en la que se promueven los valores mayoritariamente aceptados). Este mundo moderno modelado por la razón técnica es un mundo enteramente mercantilista: todo, sin excepciones, se convierte en un mero objeto de compraventa; en este contexto los bienes y los servicios en vez de responder a necesidades reales -en vez de definirse por su “valor de uso”- únicamente responden a artificiosas necesidades inducidas constantemente por las insidiosas campañas publicitarias (por eso las mercancías ya nunca satisfacen, lo cual lleva al impulso de comprar más y más, es decir, lleva al puro consumismo).

La teoría crítica -ante este poco alentador panorama- incluye, pues, una llamada a la resistencia ante aquellos procesos sociales e históricos que -aunque vayan amparados en la ideología del progreso o en que “no puede ser ya de otro modo”- implican una completa reversión de los logros alcanzados por las luchas políticas. La resistencia no es suficiente, pues no deja de ser una actitud reactiva, pero es el primer paso irrenunciable ante un mundo -el de la modernidad en crisis- en descomposición, en ruinas.

Otro aspecto de la filosofía de Adorno está en su propuesta de una teoría social del conocimiento de orientación materialista. Una vertiente de esta teoría se encuentra en su crítica de la lógica; tradicionalmente se ha definido a la lógica como la ciencia que saca a la luz las formas de la inferencia o de la deducción entre proposiciones o enunciados. Cuando Adorno realiza una crítica de la lógica no está rechazándola como si fuera algo falso o erróneo: lo que no acepta es que se convierta dogmáticamente a la lógica en el único molde obligatorio del razonamiento o del pensamiento. En la tradición de Occidente -desde Platón y Aristóteles hasta Hegel y el moderno Círculo de Viena, etc.- se han proyectado las leyes lógicas -por ejemplo, el axioma de la Identidad, etc.- sobre la propia realidad bajo la tesis de que el conocimiento del mundo tiene que estar lógicamente organizado y controlado. Pero esta proyección de la lógica sobre la totalidad de la realidad es una proyección, sostiene Adorno, puramente dogmática. El imperio de la lógica ejerce una inadvertida violencia -una represión, una opresión- tanto sobre el discurso como sobre la realidad a la que éste se refiere. La lógica, cuando pretende dominarlo todo, regirlo todo, encorseta y constriñe. Es un grave error, explica Adorno, creer que sólo lo “lógico”

-lo que se adecúa o se ciñe a su molde o su forma- es real y es racional. En definitiva, Adorno sostiene que la realidad es más amplia, rica y compleja de lo que cabe en el rígido, exacto y abstracto molde de la lógica; es decir, un pensamiento crítico debe evitar la absolutización de la lógica. Un ejemplo: el pensar lógico es un pensar de la Identidad, un pensar que supone que al final cualquier fenómeno del mundo debe ser incondicionalmente idéntico a sí mismo; pero el pensar crítico -el pensar que ya no absolutiza la lógica- es un pensar que se apoya en una razón dialéctica, y lo que esta enseña es que antes de la Identidad está la contradicción: y la contradicción no solo habita en el pensamiento, en el discurso, también está inmersa en la propia realidad, en el dinamismo propio del mundo (así, por ejemplo, la economía capitalista, como Marx mostró, está atravesada y sostenida por una serie de contradicciones que explican sus constantes ciclos de expansión y de recesión, etc.).

Como se apuntó anteriormente Adorno no acepta la dialéctica positiva o afirmativa que en la tradición de la metafísica de Occidente han defendido Platón o Hegel; en la dialéctica positiva las contradicciones están siempre subordinadas a una previa Identidad (identidad y permanencia que se refleja en la Esencia o el Concepto que define a cada uno de los fenómenos del mundo de una manera completa, exhaustiva, definitiva). Pero, dice Adorno, discutiendo con esta tradición, una genuina dialéctica debe ser “negativa”: tiene que reconocer y asumir que lo real -y con lo real el pensamiento, el conocimiento- incluye una serie de contradicciones que lo recorren de un lado a otro, articulándolo. Las contradicciones, es cierto, pueden ser superadas o armonizadas parcialmente, pero nunca totalmente. Que la realidad, el mundo, y el pensamiento y el conocimiento, incluyan contradicciones es, por un lado, prueba de su insuficiencia, de su deficiencia, de que son susceptibles de un cambio que mejore o atenúe esta situación, pero, por otro lado, las contradicciones son también prueba y muestra de la riqueza y la complejidad de la realidad (y, por lo tanto, son el acicate y el estímulo para que el conocimiento se enfrente una y otra vez con lo desconocido y admita que en el mundo caben novedades significativas). La dialéctica negativa es, pues, una dialéctica sin Identidad, una dialéctica que no remite al fundamento de una Esencia fija o un Concepto definitivo o un Fin último. La dialéctica negativa, sitúa a lo dinámico por encima de lo estático, acentúa más el cambio que la permanencia, subraya más lo diferente que lo idéntico, enfatiza más lo particular, lo contingente y lo múltiple que lo universal, lo necesario y lo unitario. Aquí reside en núcleo de la propuesta de T. W. Adorno.

#### **4. Hacia una teoría comprensiva de la racionalidad: Jürgen Habermas**

Habermas es el autor más destacado de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. La primera generación -con Horkheimer, Adorno, etc.- había desarrollado una crítica del mundo actual de carácter preferentemente negativo. En cambio, la teoría crítica propuesta por Habermas posee, además de un aspecto negativo, otro de índole *afirmativa* (por ejemplo, en la utopía positiva de una sociedad ideal de comunicación entendida como Idea regulativa de la Razón y como meta del Progreso, etc.). El principal rasgo distintivo

entre la primera y la segunda generación está, pues, en el paso de un enorme pesimismo a un moderado optimismo, por decirlo así (algo que implica, entre otras cosas, un balance distinto de los procesos de modernización del mundo, una interpretación distinta de los logros y las carencias del proyecto histórico de la Ilustración y su aspiración a conseguir un mundo en el que lo real sea racional, como veremos en la parte final de la exposición).

¿Por qué cabe trazar esta relevante diferencia entre estas dos generaciones de la Escuela de Frankfurt? Porque Habermas ha elaborado una teoría de la racionalidad -aspecto clave en una teoría crítica- más amplia, más abarcadora, más comprensiva, menos restringida y limitada que la ofrecida por Horkheimer y Adorno (en los que únicamente se negaba o denunciaba la perniciosa extralimitación de la razón científico-técnica -la razón instrumental- en un mundo que, por esta extralimitación, está cada vez más organizado según un sistema cerrado, cada vez más copado por el dominio de un poder omnipresente que lo controla todo a escala planetaria y que genera opresión y miseria bajo el manto ideológico de la aparente felicidad consumista).

En su renovada teoría de la racionalidad Habermas afirma que la razón es multidimensional: la razón humana posee varias vertientes que no se excluyen entre sí, sino que se conjugan y complementan. En este contexto fragua el núcleo de la propuesta de Habermas: su teoría de la “razón comunicativa”.

Habermas comenzó su trayectoria filosófica denunciando el conservadurismo que, según él, caracteriza a una serie de corrientes filosóficas del siglo XX; una opción es “conservadora” cuando se orienta, explícita o implícitamente, a mantener el statu quo del mundo, cuando se empeña en apuntalarlo, es decir, cuando renuncia a desarrollar una actitud crítica y se limita a difundir un conformismo que desmoviliza a las fuerzas que pujan por un cambio histórico. Habermas, así, ha discutido con el positivismo lógico del Círculo de Viena (al que acusa de cientificismo y de reducirlo todo a cuestiones de tipo técnico o instrumental), con la filosofía analítica del lenguaje (tanto en la etapa logicista representada por el primer Wittgenstein como por la etapa pragmatista del segundo Wittgenstein), y, finalmente, con la hermenéutica filosófica de Gadamer (a la que reprocha la defensa de un tradicionalismo, de fiarlo todo a la autoridad de la tradición).

La primera obra importante de Habermas se titula *Conocimiento e interés*. En ella se ocupa de sacar a la luz los intereses esenciales que subyacen al conocimiento. Con el concepto de “interés” alude a la tendencia al cumplimiento -la satisfacción, el logro- de un fin o una meta. En general, el Sujeto humano racional está interesado en alcanzar sus propósitos (aunque a veces fracase en el empeño porque no consigue salvar o atravesar los obstáculos que se lo impiden). Partiendo de aquí Habermas afirma que el conocimiento humano es “interesado”: al conocimiento le subyace un interés que hay que conseguir que sea explícito, consciente, y, así, pueda ser perseguido con más nitidez y claridad (Habermas, así, no acepta la tesis del positivismo según la cual la ciencia y la técnica son neutrales, desinteresadas, asépticas). Ahora bien, y este es un punto clave de la propuesta de Habermas, hay varios tipos de interés y, por eso, hay también, correlativamente, varias clases de conocimiento. Habermas, en concreto, distingue tres

tipos de interés como factor que fundamenta la racionalidad de la actividad cognoscitiva: a) interés técnico o instrumental; b) interés práctico; c) interés emancipatorio.

El interés técnico subyace a las ciencias empíricas -la física, la biología, etc.- en las que se buscan explicaciones causales cuantificables destinadas a predecir -y también provocar- los cambios en los fenómenos. En tanto estas ciencias están animadas por ese interés instrumental el fin que persiguen -y por lo tanto aquello que dirime su éxito o su fracaso, su validez propia- es el dominio y el control de la Naturaleza por parte de los seres humanos.

El interés práctico subyace a las ciencias del espíritu -las ciencias humanas o las ciencias sociales- en las que el fin que se busca es el entendimiento mutuo o la comprensión recíproca. Este interés se denomina “práctico” porque en Kant -una influencia constante en la filosofía de Habermas- “lo práctico” alude a la esfera ética y política (y por ello, se distingue tajantemente de “lo técnico”).

El interés emancipatorio, por su parte, es el que anima, orienta y estimula a la teoría crítica de la sociedad en tanto crítica de las ideologías (siendo las ideologías esos discursos, o esas prácticas institucionalizadas, que encubren y obstaculizan la realización, por parte de la humanidad, del sujeto racional, de su “Ilustración”; las ideologías que la teoría crítica intenta disipar y desenmascarar legitiman, en definitiva, un statu quo marcado por la falta de libertad, la injusticia, la desigualdad, la miseria, la violencia, la infelicidad, etc.).

Después de publicar, a finales de los años sesenta del siglo pasado, *Conocimiento e interés*, Habermas llegó a la conclusión de que aún le faltaba precisar algo esencial: el interés emancipatorio -en el que, por otra parte, convergen el interés técnico y el interés práctico- está, en efecto, en el centro de la “razón crítica”, pero, ¿en qué consiste propiamente ésta más allá de una mera denuncia de “lo que va mal” en el actual estado del mundo? La razón crítica, considera Habermas, no puede limitarse -como sucedía en la primera generación de la Escuela de Frankfurt- a ser una “razón negativa”. Por lo tanto, la pregunta conductora de su indagación filosófica es esta: ¿qué es positiva y afirmativamente la razón crítica? Y su respuesta ha sido la siguiente: la razón crítica es una *razón comunicativa* (una razón orientada, guiada, por el ideal regulativo de una “sociedad de la comunicación” en la que se realizaría plena e íntegramente el interés emancipatorio de la humanidad como Sujeto del Lenguaje). Veamos esto con más detalle.

La tesis de una racionalidad comunicativa indica que toda pretensión de validez de un discurso -sea en el campo de la ciencia o en el de la ética y la política, etc.- se dirime en última instancia en el seno de un diálogo en el que los interlocutores intercambian -de un modo “limpio y puro”- pruebas y argumentos. Por eso a este diálogo, al diálogo así articulado, se lo denomina “diálogo *racional*”. Esta propuesta de Habermas, así presentada, se parece al planteamiento de la hermenéutica filosófica de Gadamer, sin embargo, hay un punto importante en el que se separan y diferencian. Habermas sostiene que en el núcleo mismo de la comunicación hay instalado a priori un “método” -un procedimiento formal, una serie de reglas vacías- que garantiza y asegura que, sea cual

sea el contenido de los mensajes que se emiten y se reciben en el diálogo sobre un tema (científico o político, por ejemplo), se alcanzará un resultado universal y necesariamente válido, acertado, verdadero. ¿En qué consiste, entonces, la validez de un enunciado cognoscitivo o de un juicio moral? En que una comunidad de comunicación, después de debatir sobre su contenido, logre finalmente un consenso unánime. La justificación racional que persigue la actitud crítica, por lo tanto, reposa en el fondo sobre un consenso o un acuerdo total sobre la Verdad en la ciencia, sobre el Bien en la ética y la política y sobre la Belleza en la estética. Y este consenso completo y definitivo se ha conseguido, subraya Habermas, porque los interlocutores han seguido escrupulosamente el procedimiento o el método del diálogo racional: un diálogo “libre” en el que se ha conseguido mantener a raya las distorsiones y tergiversaciones que las ideologías introducen constantemente en la comunicación. Desde luego, Habermas admite y reconoce que en las comunidades de comunicación reales -en tanto impulsadas por intereses particulares y metas egoístas, etc.- los consensos alcanzados distan mucho de ser plenamente “racionales”: son, más bien, apaños y componendas provisionales “para ir tirando”. Pero esto es así, insiste, porque la instancia crítica que está en el corazón de la razón comunicativa es una “utopía”: un ideal regulativo destinado a impulsar, fomentar y orientar los diálogos reales -impuros, imperfectos, finitos, insatisfactorios- de las comunidades históricas y mundanas. Esta utopía cumple, por lo tanto, según Habermas, un papel positivo: enseña que se debe perseguir en cualquier campo del conocimiento y de la acción humana un diálogo “libre” en el que se intercambien sin trabas pruebas y argumentos y en el que los interlocutores sean capaces de cambiar su posición inicial en el debate, etc. El reto, en definitiva, enfatiza Habermas, se concentra así en acercar y aproximar cada vez más las comunidades *reales* de comunicación a la comunidad *ideal* de comunicación (en la que reina la pura razón comunicativa y que, por ello, ha alcanzado un consenso unánime y definitivo sobre lo verdadero, lo bueno y lo bello). El Progreso de la Historia universal de la Humanidad se mide, explica este autor, según este rasero: el de la mayor o menor cercanía entre lo real y lo ideal (entre la comunidad real y la comunidad ideal).

Concluiremos la exposición de la propuesta de Habermas volviendo al punto de partida. La primera generación de la Escuela de Frankfurt terminó -por ejemplo, en la obra *Dialéctica de la Ilustración*- formulando un diagnóstico pesimista sobre el destino de la crisis del mundo moderno desplegada con virulencia en el siglo XX; la crisis les parecía tan profunda que no veían con una mínima claridad cuál podría ser la salida positiva y favorable a un estado de descomposición tan avanzado y a un impulso destructivo tan enorme (¿no es sintomático que el arsenal de armas nucleares acumulado por las grandes potencias pueda acabar con la vida en el planeta “varias veces”? ¿no es esto un signo de la proximidad del apocalipsis?). La crisis de la modernidad -a juicio de Horkheimer y Adorno- es tan seria y grave, las consecuencias negativas que afloran por todas partes son tan dañinas y devastadoras, que el propio proyecto de la Ilustración -como proyecto histórico de racionalización del mundo- tiene que ser puesto radicalmente en duda, en tela de juicio, tiene que ser revisado por entero y no enmendado o remendado parcialmente. En este punto concreto la tesis expuesta por la primera generación de la Escuela de

Frankfurt coincide con lo que al final del siglo XX han sostenido autores aglutinados bajo el rótulo de la “postmodernidad”; así, por ejemplo, el filósofo francés Jean François Lyotard -responsable del libro *La condición postmoderna*- sostiene que sólo *otra* época del mundo *distinta* -regida por otros principios, franqueada por otras coordenadas, y definida por otros procesos históricos que aún están por implantarse y crecer- podrá, si es que llega a cuajar alguna vez, poner remedio a las consecuencias negativas de la era moderna del mundo. Pero Habermas no está de acuerdo ni con la primera generación de la Escuela de Frankfurt ni, tampoco, con las filosofías de la postmodernidad. Habermas no acepta que la crisis moderna -con sus problemas políticos, sociales, económicos, ecológicos, etc.- tenga que implicar que se reniegue del proyecto articulado en el siglo XVIII por la Ilustración; por eso insiste en que el proyecto histórico de la modernidad aún está por cumplir o por completar: la crisis moderna se puede solucionar acudiendo a premisas y recetas que ya están en el mundo moderno, que están implícitas en el proyecto ilustrado. Este debate entre modernidad y postmodernidad, de todos modos, es uno de los ejes principales que definen las discusiones filosóficas más recientes, por lo tanto, sea apuntado para concluir, quedan aún muchas cosas que decir y que averiguar sobre una cuestión tan candente como decisiva y difícil.

### *Notas complementarias*

#### **Horkheimer y la teoría crítica**

La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt –surgida en Alemania en los años treinta del siglo pasado- a pesar de su raíz “marxista” llevó a cabo en el fondo una expresa renuncia a las “utopías positivas” (es decir, a unas hipotéticas soluciones globales y completas de todos los problemas sociopolíticos, etc.); ¿a qué se debe esa “renuncia” a formular una utopía clara y precisa? Básicamente al efecto erosionante de tres profundas y complejas experiencias históricas que atraviesan el siglo XX: en primer lugar la constatación de que dos “utopías positivas” (que proponían una “solución total”) habían conducido a espantosos totalitarismos (el totalitarismo del “socialismo real” –en el que, según estos autores, se había traicionado y pervertido el mensaje de Marx- y el totalitarismo nacionalsocialista o fascista); en segundo lugar también fue determinante de su rechazo de una “utopía positiva” su experiencia en Estados Unidos (lugar al que llegaron huyendo del nazismo), en esta democracia liberal con capitalismo económico por un lado se encontraron con una enorme injusticia social, pero por otro –y a pesar de la idea de que USA era la “tierra de la libertad”- se encontraron también con lo siguiente: sus amigos –que les ayudaron en su doloroso exilio- les recomendaron que nunca se les ocurriese ni por asomo, al menos en público (sea de palabra o por escrito), declararse o marxistas o izquierdistas pues si lo hicieran primero les echarían de la Universidad y tal vez hasta del país (estamos en la época del “macartismo norteamericano”), y estas dos cosas juntas (la percepción de las enormes desigualdades económicas y la injusticia social reinante y la prohibición de denunciarlo públicamente) les generó una frustración enorme sobre todo porque habían tenido que exiliarse de Alemania por eso mismo. Este es,

rápidamente retratado, el contexto que arroja su negativa a formular una “utopía positiva”. ¿Qué queda entonces? Que la “teoría crítica” solo puede formular –con el fin de no traicionarse a sí misma- una “utopía negativa” (apuntando por lo tanto sobre todo hacia la indignación ante la situación presente y el rechazo de lo intolerable allí donde se produce).

El asunto del “impulso religioso” solo aparece tardíamente, en la última etapa de la vida de este autor. ¿A qué alude? A un anhelo de justicia cuando todo va de mal en peor (es, y Horkheimer no lo esconde, un recurso desesperado que brota allí donde reina la decepción y el no ver salida alguna a la situación sociopolítica); es algo así como un último agarradero: un último atisbo de esperanza (es importante aquí tener en cuenta que la religiosidad que aquí opera en el fondo es de raíz judía –y se concreta en este autor en un anhelo de una indeterminada, e insegura, pues no se puede saber si ocurrirá o será una mera ilusión, de “justicia divina”).

### **Horkheimer y lo completamente otro**

Este autor de la Escuela de Frankfurt terminó apelando de un modo indeterminado por otra parte a “lo completamente otro” (se trata, poco más, de una esperanza utópica en que a pesar del pesimismo radical al que llegaron aún pueda conseguirse un mundo mejor en vez de lo que veían venir –un mundo peor, por así decirlo).

Intentaré explicarlo. En el conjunto de la Escuela de Frankfurt latía una veta teológica judía que durante décadas estuvo soterrada o tapada por el materialismo marxista y que afloró lentamente después de la II Guerra Mundial y terminó despuntado en su obra en la década de los sesenta. Es esa veta teológica de un Dios “ausente” (el Dios judío no se puede “representar”) la que sustenta el mencionado anhelo utópico por lo totalmente otro (una esperanza en algo mejor que surge de la más completa de las desesperaciones pues nada concreto en el mundo actual apunta, como tendencia constatable, hacia esa “mejoría”).

¿Qué explica esto (que parece una incongruencia o una incoherencia, etc.)? Principalmente la dura experiencia histórica del siglo XX que estos intelectuales vivieron de cerca y en carne viva. Primero la decepción enorme de la URSS (ya en los años treinta en la Escuela de Frankfurt se señalaba que esta revolución había traicionado el auténtico marxismo al instaurar la dictadura de un partido único y una economía planificada por el Estado, etc.). Luego vino, en Alemania, el nacionalsocialismo (todos los miembros de la Escuela tuvieron que exiliarse –y alguno de ellos murió en el intento, como Walter Benjamin). ¿A dónde fueron? A USA. Y ahí se vieron de nuevo profundamente decepcionados políticamente (en el país de la libertad se dieron cuenta de que si se declaraban “marxistas” iban a ser perseguidos –para empezar expulsados de la Universidad, etc.). En fin, espero que estas rápidas pinceladas sobre la trayectoria de estos intelectuales aclare un poco este escurridizo asunto.

## **Adorno: lógica y la represión social**

La lógica es una ciencia sobre las formas (vacías) del razonamiento. Como mero estudio científico está bien, no hay nada que objetarle, pero la cosa cambia cuando se pretende aplicar esas formas lógicas a todo, incluida la realidad social o la vida en general. Hay una ilegítima extralimitación cuando se pretende identificar lo lógico (lo expuesto por esa ciencia particular) con lo real o con lo racional. Así por ejemplo Adorno considera que es exagerado pensar que toda forma de razonamiento tiene que ser filtrado por la ciencia de la lógica (una novela, como una obra de arte que es, no se articula o se organiza como un tratado de lógica y esto no significa que sea por eso irracional o erróneo). La lógica es en exceso rígida o cuadrículada y por lo tanto promueve mentalidades igualmente rígidas o cuadrículadas (puede ser magnífica para ordenar un discurso científico, pero no puede aplicarse indiscriminadamente a todo: la realidad y la vida son más complejas y complicadas que todo eso). De aquí extrae Adorno una conclusión crítica: la lógica cuando se exagera su aplicación ejerce un papel represivo, coactivo, constrictor, tanto sobre el pensamiento como sobre la realidad (hay realidades “ilógicas” –en el sentido de que escapan a los estrechos anteojos de la lógica- que son perfectamente reales). En general la realidad es dinámica, heterogénea, multidimensional y cambiante y la lógica es estática, homogénea, unidimensional.

Por todo esto Adorno entiende que la lógica puede conducir, cuando se la saca de su elemento propio y se la vuelve omnipresente, a procesos de represión en el seno de la vida social (por ejemplo, coartando la imaginación, etc.). Algo semejante puede ocurrir, por otro lado, con la matemática por ejemplo cuando se confunde la realidad social con las meras estadísticas, etc. (en este punto Adorno fue un crítico con la sociología puramente cuantitativa afirmando que las ciencias sociales tienen que ser sobre todo cualitativas, etc.).

## **Habermas: ideología; autorreflexión**

La noción de “ideología” (o “discurso ideológico”) que aquí aparece no es la ordinaria, ¿por qué? porque aquí estamos en medio de la tradición marxista y en ella este término tiene un sentido profundamente peyorativo, negativo. Ya en Marx la ideología es sinónimo de la falsedad, el engaño, la distorsión, la desfiguración (Marx denomina a la conciencia ideologizada como “falsa conciencia”). Otra cosa –propia del fenómeno ideológico tal y como se tematiza en esta tradición- es que esas “ideas falsas” –destinadas a ocultar la realidad, a falsearla o tergiversarla- son tomadas por quien las tiene como verdaderas y ciertas: ese es precisamente el enorme poder de la ideología, lleva a creer que es verdadero o correcto algo falso o incorrecto. Desde esta óptica, por acudir a un ejemplo, el máximo proveedor actual de “ideología” (en esta acepción “marxista”) sería la publicidad (la propaganda comercial), pero la política está también llenísima de “ideología” en esta acepción “negativa” (las declaraciones de los políticos buscan muchísimas veces –por ejemplo a través de eufemismos y otros recursos- “engañar”, y



por ello son “ideológicas” –pero a pesar de ellos los crédulos ciudadanos tragan el anzuelo muchas veces y aceptan esas en el mejor de los casos “mediasverdades”).

Solo desde lo que estoy exponiendo (y que está lleno de problemas, como es lógico) se entiende que una teoría crítica de la sociedad del estilo de la de la Escuela de Frankfurt incluya como aspecto suyo una **crítica de las ideologías**. Puesto que el canon o el criterio de la crítica propuesto por Habermas es la “comunidad ideal de comunicación” lo ideológico es para él principalmente eso que “distorsiona” la comunicación (esto es algo que habría que exponer con más detalle, lo dejo solo apuntado).

La segunda cuestión puede responderse, a partir de lo anterior, con brevedad. Habermas, como el resto de la Escuela de Frankfurt, conectan “crítica” (crítica de la sociedad, crítica del actual ‘estado del mundo’ por así decirlo) con “reflexión”. El ejercicio de la crítica es un ejercicio reflexivo: una sociedad se vuelve consciente de sí misma (y esto es la “reflexión”) y así puede evaluar su estado (“chequearse”, “analizarse”) siempre conforme a algún ideal; es así que según estos autores la reflexión crítica de la sociedad es inseparable de una “utopía” (aunque no todos ellos coinciden a la hora de definir o aquilatar cuál sea esa “utopía”).