

Se recoge en este volumen una visión muy completa de las distintas corrientes y ámbitos que constituyen el pensamiento filosófico actual. La filosofía analítica, la fenomenología, la hermenéutica, el posmarxismo, el existencialismo, la posmodernidad, son vistos en su evolución y desarrollo más recientes. Se analiza, asimismo, el presente de los diferentes espacios en los que tradicional o menos tradicionalmente se ha movido la filosofía: la metafísica, la ética, la estética, la filosofía política, la filosofía del lenguaje, de la historia, de la religión, de la tecnología, del derecho. Los autores de los distintos capítulos son algunos de los filósofos españoles más destacados del momento. Javier Muguerza y Pedro Cerezo han coordinado estos trabajos, que aparecieron serialmente en el *Boletín* que publica la Fundación Juan March.

El lector, especialista o no en filosofía, encontrará aquí un compendio de lo que está ocurriendo actualmente en filosofía, junto a la bibliografía más pertinente para ampliar el conocimiento en la materia. Al mismo tiempo, el libro constituye una muestra de lo que interesa a los filósofos de nuestro país: cuáles son los campos que cultivan, los autores que leen, los temas que despiertan su curiosidad. Un resumen, en definitiva, del estado de la filosofía hoy.

FJM-Ens-Fil
La filosofía hoy /

1107731



Crítica Filosofía

966746-4



9 788484 321248

Fundación Juan March (Madrid)

Javier Muguerza y Pedro Cerezo, eds. **La filosofía hoy**

38

FJM
Ens
Fil

Crítica

La filosofía hoy

Javier Muguerza y Pedro Cerezo, eds.

Juan José Acero
Celia Amorós
Rafael Argullol
Domingo Blanco
Margarita Boladeras
Victoria Camps
Adela Cortina
Manuel Cruz
Elías Díaz
Félix Duque
Javier Echeverría
F. Fernández Buey
José Gómez Caffarena
José Hierro

Reyes Mate
Miguel Morey
Jesús Mosterín
Carlos J. Moya
Jacobo Muñoz
J. Manuel Navarro
Mariano Peñalver
Patricio Peñalver
Fernando Quesada
Miguel A. Quintanilla
Ramón Rodríguez
Javier San Martín
Carlos Thiebaut
José Luis Villacañas



La filosofía hoy

Javier Muguerza y Pedro Cerezo, eds.

I. ANÁLISIS FILOSÓFICO

La evolución de la filosofía analítica

(Carlos J. Moya)

El análisis filosófico después de la filosofía analítica

(José Hierro Sánchez-Pescador)

II. EL PENSAMIENTO CRÍTICO

Las Escuelas de Frankfurt o «Un mensaje en una botella»

(Reyes Mate)

La «Dialéctica de la Ilustración», medio siglo después

(Jacobo Muñoz)

III. FENOMENOLOGÍA

El movimiento fenomenológico

(Domingo Blanco Fernández)

La fenomenología como estilo de pensamiento

(Javier San Martín)

IV. MÁS ALLÁ DE LA FENOMENOLOGÍA

Más allá de la fenomenología. La obra de Heidegger

(Ramón Rodríguez)

El existencialismo

(Celia Amorós)

V. HERMENÉUTICA

Hermenéutica filosófica contemporánea

(Juan Manuel Navarro Cordón)

La hermenéutica contemporánea, entre la comprensión y el consentimiento

(Mariano Peñalver Simó)

VI. OTRAS CORRIENTES

Marxismos y neomarxismos en el final del siglo XX

(Francisco Fernández Buey)

El nacionalismo crítico (K. Popper, H. Albert)

(Margarita Boladeras)

Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio

(Adela Cortina)

La filosofía hoy



CRÍTICA/FILOSOFÍA

Editorial Trotta, S. A.

Fundación Juan March (Madrid)

KJM-Enc-Fil

La filosofía hoy

Javier Muguerza y Pedro Cerezo, eds.

Juan José Acero Fernández
 Celia Amorós
 Rafael Argullol
 Domingo Blanco Fernández
 Margarita Bolanderas
 Victoria Camps
 Adela Cortina
 Manuel Cruz
 Elías Díaz
 Félix Duque
 Javier Echeverría Ezpeleta
 Francisco Fernández Buay
 José Gómez Calavera
 José Hierro Sánchez-Pascual

Royce Mate
 Miguel Morey
 Jesús Mosterín
 Carlos J. Moyá
 Jacobo Muñoz
 Juan Manuel Navarro Cortón
 Patricio Foffaiver Gómez
 Mariano Foffaiver Simó
 Fernando Guesada Castro
 Miguel A. Quintanilla
 Ramón Rodríguez
 Javier San Martín
 Carlos Thiébaux
 José Luis Villacorta Berlanga



CRÍTICA/FILOSOFÍA

Directora: VICTORIA CAMPS

Fundación Juan March (Madrid)

La filosofía hoy



FUNDACIÓN JUAN MARCH
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS Y SOCIALES

Fundación Juan March (Madrid)

La filosofía hoy

Javier Muguerza y Pedro Cerezo, eds.

Juan José Acero Fernández
Celia Amorós
Rafael Argullol
Domingo Blanco Fernández
Margarita Bolanderas
Victoria Camps
Adela Cortina
Manuel Cruz
Elías Díaz
Félix Duque
Javier Echeverría Ezponda
Francisco Fernández Buey
José Gómez Caffarena
José Hierro Sánchez-Pescador

Reyes Mate
Miguel Morey
Jesús Mosterín
Carlos J. Moya
Jacobo Muñoz
Juan Manuel Navarro Cordón
Patricio Peñalver Gómez
Mariano Peñalver Simó
Fernando Quesada Castro
Miguel A. Quintanilla
Ramón Rodríguez
Javier San Martín
Carlos Thiebaut
José Luis Villacañas Berlanga



Fundación Juan March

CRÍTICA
Barcelona

La filosofía hoy

Javier Muguerza y Pedro Cerzo, eds.

José Luis Villacañas Bahanga
Carlos Tildesdot
Javier San Martín
Ramón Rodríguez
Miguel A. Galandrián
Fernando Guzmán Castro
Miguel Ángel Pérez Soto
Patricia Fernández Gómez
Juan Manuel Navarro Gordo
Jacobo Muñoz
Carlos J. Mayo
José M. Martínez
Miguel Muñoz

José María Sánchez-Pescador
José Gómez Carreras
Francisco Fernández Ros
Javier Echeverría Espadas
Félix López
Elías Díaz
Manuel Cruz
Adela Corina
Victoria Campa
Margarita Botana
Gonzalo Blanco Fernández
Félix Aguiló
Celia Amorós
Juan José Añón Fernández

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Cubierta: Joan Batallé

Fotocomposición: Medium Fotocomposició

© 1997: Fundación Juan March, Madrid

© 2000: EDITORIAL CRÍTICA, S.L., Provença, 260, 08008 Barcelona

ISBN: 84-8432-124-X

Depósito legal: B. 40.932-2000

Impreso en España

2000. — A & M Gràfic, S.L., Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

PRÓLOGO

A lo largo de casi tres años, el Boletín Informativo de la Fundación Juan March dedicó veintiocho números sucesivos (del número 267 de febrero de 1997 al 294 de noviembre de 1999) a presentar en su serie Ensayo un panorama de la filosofía contemporánea, bajo el título «La filosofía, hoy», en la línea de otros panoramas similares publicados o en curso de publicación en sus páginas, como los dedicados respectivamente a materias tales como la ciencia, el arte, la historia, la literatura o la economía de nuestro tiempo.

Cuando recibimos del director del citado Boletín, nuestro buen amigo Andrés Berlanga, el encargo de seleccionar los temas y los autores de aquella presentación, fuimos conscientes en todo momento de que la relativa dificultad de la primera selección resultaba insignificante en comparación con la dificultad de la segunda. El número de estudiosos y cultivadores de la filosofía contemporánea en nuestro país es tan crecido, y tan alto su nivel de excelencia, que no tenemos otro remedio que echar mano del tópico y advertir que por más que en nuestra selección son todos los que están, no han podido estar, sin embargo, todos los que son. Al lector que a su vez eche de menos en el índice del volumen un apartado dedicado a la filosofía actual en nuestra lengua, cuya inclusión no dejó de ser tenida en cuenta en el primitivo diseño de la presentación, podemos anunciarle que entre los proyectos de la serie Ensayo del Boletín figura el de dedicarle en el futuro la atención que merece.

Por nuestra parte sólo nos resta expresar nuestro agradecimiento personal y gremial a Andrés Berlanga y a la Fundación Juan March por su iniciativa, a los colaboradores que la han secundado por la buena disposición con que atendieron a nuestro requerimiento, a Victoria Camps por la amable acogida dispensada a la idea de reproducir sus

trabajos en la colección de Filosofía que dirige, a Begoña Sáez por la confección de una bibliografía conjunta sobre la base de la explícita o implícitamente manejada en los textos originarios y al equipo de correctores de la Editorial Crítica por responsabilizarse de la supervisión del texto final.

JAVIER MUGUERZA y PEDRO CEREZO

GARCERÁN, J. MEYER

LA EVOLUCIÓN DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

I

El instigamiento de la cuestión sobre la que versa el presente trabajo presenta a la vez una importancia y una actualidad que afectan al propio concepto de filosofía analítica. No hay en la actualidad un acuerdo sobre el contenido de este concepto. Michael Dummett considera a Frege como el fundador de esta corriente filosófica, en la medida en que hizo de la filosofía del lenguaje la disciplina filosófica fundamental, desplazando la teoría del conocimiento del lugar de privilegio que había ocupado en la modernidad a partir de Descartes. La primacía de la filosofía del lenguaje sería, pues, para Dummett, la característica distintiva de la filosofía analítica. En una línea semejante, aunque de modo más cauto, Milica Mitic sostiene que el rasgo diferenciador de este movimiento filosófico reside en su interés predominantemente por cuestiones de carácter lógico-lingüístico frente a la preocupación por cuestiones epistemológicas propia de la filosofía moderna. Thomas Baldwin, por su parte, considera tendenciosa la tesis de Dummett, tanto en lo que respecta a la primacía de la filosofía del lenguaje como rasgo distintivo de la filosofía analítica como en lo que se refiere a su fundador. Baldwin pone el acento en el análisis lógico y epistemológico desarrollado por filósofos como Moore y Russell, más que en la filosofía del lenguaje, y asigna a estos filósofos el papel fundacional que Dummett concede a Frege.

No hay, sin embargo, en nuestra opinión, una incompatibilidad real entre las tesis de Dummett y Baldwin, salvo en lo que concierne al protagonismo que atribuyen a distintas figuras. De hecho, gran parte de la filosofía fregeana del lenguaje se desarrolla en conexión

trabajos en la colección de Filosofía que dirige, a Begonia Sáez por la confección de una bibliografía conjunta sobre la base de la explícita o implícitamente manejada en los textos originarios y al equipo de correctores de la Editorial Crítica por responsabilizarse de la supervisión del texto final.

JAVIER MUGUERZA y PEDRO CEREZO

I

ANÁLISIS FILOSÓFICO

CARLOS J. MOYA

LA EVOLUCIÓN DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

El tratamiento de la cuestión sobre la que versa el presente trabajo presenta algunas dificultades notables. La primera de ellas afecta al propio concepto de filosofía analítica. No hay en la actualidad un acuerdo sobre el contenido de este concepto. Michael Dummett considera a Frege como el fundador de esta corriente filosófica, en la medida en que hizo de la filosofía del lenguaje la disciplina filosófica fundamental, desplazando la teoría del conocimiento del lugar de privilegio que había ocupado en la modernidad a partir de Descartes. La primacía de la filosofía del lenguaje sería, pues, para Dummett, la característica distintiva de la filosofía analítica. En una línea semejante, aunque de modo más cauto, Milton Munitz sostiene que el rasgo diferenciador de este movimiento filosófico reside en su interés predominante por cuestiones de carácter lógico-lingüístico, frente a la preocupación por cuestiones epistemológicas propio de la filosofía moderna. Thomas Baldwin, por su parte, considera tendenciosa la tesis de Dummett, tanto en lo que respecta a la primacía de la filosofía del lenguaje como rasgo distintivo de la filosofía analítica como en lo que se refiere a su fundador. Baldwin pone el acento en el análisis lógico y epistemológico desarrollado por filósofos como Moore y Russell, más que en la filosofía del lenguaje, y asigna a estos filósofos el papel fundacional que Dummett concede a Frege.

No hay, sin embargo, en nuestra opinión, una incompatibilidad real entre las tesis de Dummett y Baldwin, salvo en lo que concierne al protagonismo que atribuyen a distintas figuras. De hecho, gran parte de la filosofía fregeana del lenguaje se desarrolla en conexión

con su investigación sobre la lógica y responde a problemas relacionados con el análisis de las oraciones, destinado a poner de manifiesto su estructura lógica profunda, el pensamiento realmente expresado por ellas. De este modo, y dejando a un lado los vínculos históricos de influencia efectiva, la preocupación de Frege por el lenguaje se halla estrechamente conectada con el interés de Russell por el análisis, que a su vez conduce a este autor hacia problemas de filosofía del lenguaje, como la relación de denotación o referencia y la semántica de determinadas expresiones.

Sin embargo, aun cuando las tesis de Dummett y de Baldwin no sean incompatibles, el criterio resultante de su combinación, cercano al enunciado por Munitz, no parece adecuado para caracterizar buena parte de la producción analítica, sobre todo a partir de los años sesenta. El planteamiento de diversos problemas filosóficos adopta en muchos casos una perspectiva claramente ontológica, y varios de los filósofos que consideraríamos como analíticos serían muy renuentes a aceptar que las cuestiones que les preocupan puedan resolverse mediante el análisis lógico-lingüístico o conciernan a la filosofía del lenguaje.

¿Es, pues, la expresión «filosofía analítica» un rótulo filosóficamente vacío, cuya extensión vendría determinada, en su caso, por criterios puramente sociológicos o quizá geográficos, o cuya aplicación quedaría restringida a una época ya pasada? No creemos que ésta deba ser la conclusión, sobre todo si advertimos que existe una continuidad de carácter *internamente filosófico* entre aquella producción a la que estrictamente no serían aplicables los criterios de Dummett y Baldwin y la obra de filósofos como Frege, Russell o Wittgenstein, que satisfacen con claridad tales criterios. Proponemos, pues, considerar la filosofía analítica como aquel movimiento filosófico que se desarrolla de modo interno, es decir, a través de la propia dinámica de la argumentación filosófica, a partir de la obra de aquellos filósofos que, como Frege, Russell y (el primer) Wittgenstein, hicieron del análisis lógico, y de la reflexión sobre el lenguaje vinculada al mismo, un instrumento central de la investigación filosófica. Sin duda este concepto genético de la filosofía analítica no carece de problemas, pero creemos que abarca, mediante un criterio

filosófico, el grueso de la producción filosófica que, inicialmente, tendríamos a considerar como analítica.

Una segunda dificultad que afecta al presente trabajo es la enorme amplitud de su objeto. La filosofía analítica ha sido y es en la actualidad un movimiento de gran vitalidad, en cuyo seno han sido y siguen siendo cultivadas todas las disciplinas filosóficas clásicas, además de la filosofía del lenguaje, y que ha generado, además, nuevos campos de investigación. No podemos, pues, abordar su desarrollo sin adoptar una perspectiva que necesariamente habrá de ser parcial. En nuestro caso, y en consonancia con lo dicho hasta aquí, tomaremos el análisis y la reflexión sobre el lenguaje como hilo conductor de la evolución de la filosofía analítica, pero llevaremos a cabo, sobre todo en relación con sus últimas etapas, incursiones eventuales en otros campos, como la filosofía de la mente, la teoría del conocimiento y la metafísica. La imagen resultante habrá de ser inevitablemente esquemática y dejará de lado propuestas y problemas significativos, pero no vemos cómo podría esquivarse este inconveniente en un trabajo de esta naturaleza y extensión sin convertirlo en una crónica superficial.

1. El análisis clásico: Frege

El interés de Frege por la filosofía del lenguaje es, sobre todo, semántico, un interés por conceptos como los de significado, denotación y verdad. Una contribución fundamental de Frege a la filosofía del lenguaje es la relación que establece entre significado y verdad. El significado de una oración, el pensamiento o proposición que expresa, debe distinguirse con toda claridad de su verdad o falsedad. Sin embargo, hay una relación entre estas dos nociones que puede enunciarse diciendo que comprendemos el significado de una oración cuando sabemos en qué condiciones es verdadera y en cuáles falsa. Claramente, podemos saber esto último sin saber si es verdadera o falsa. La distinción entre condiciones de verdad y valor de verdad es una aportación esencial de Frege a la teoría del significado. Hay otros sentidos, como el emotivo, en los que hablamos del

significado de una oración, pero es el significado entendido en términos de condiciones de verdad el que interesa a la lógica y el que resulta pertinente para el proceso de investigación y de búsqueda de la verdad.

La oración, y no la palabra aislada, es para Frege la unidad mínima del significado. Sólo la oración tiene condiciones de verdad, expresa un pensamiento por cuya verdad o falsedad podemos preguntar inteligiblemente. Una palabra sólo tiene significado en el contexto de una oración. Éste es el llamado «principio del contexto». Así, el significado de una palabra es su contribución a las condiciones de verdad de la oración en la que interviene. Estas ideas informan *Die Grundlagen der Arithmetik*, una obra central en el pensamiento fregeano. La obra contiene análisis y distinciones de extraordinaria importancia para los problemas del significado y, en particular, para la formulación correcta de las condiciones de verdad de las oraciones. Una de estas distinciones es la que se da entre concepto y objeto, a la que corresponde, en el lenguaje, la distinción entre expresiones conceptuales (predicativas) y nombres propios. Frege analiza esta distinción por analogía con la distinción matemática entre función y argumento. Una expresión conceptual (como una función) es una expresión esencialmente no saturada o incompleta, y sólo al ser completada con un nombre (argumento) expresa un pensamiento completo, cuyo valor es un valor de verdad. Así, el predicado (o función preposicional) «es un filósofo», al ser completado con el nombre «Aristóteles» expresa un pensamiento completo y da como resultado el valor Verdadero.

La diferencia entre conceptos y objetos es tajante. Ningún objeto puede desempeñar el papel de un concepto, ni éste el de aquél. Aunque, desde el punto de vista gramatical, una oración como «los mamíferos son vertebrados» parece contradecir esta afirmación, el análisis correcto de esta oración, al poner de manifiesto su forma lógica real (el pensamiento que expresa), muestra que «mamíferos» no es el nombre de un objeto. Lo que la oración dice en realidad es que, si algo es un mamífero, es vertebrado, es decir, que cualquier objeto que caiga bajo el concepto *mamífero* cae también bajo el concepto *vertebrado*. Vemos que, en la forma lógica real de la oración,

«mamífero» tiene una función predicativa. Hay, sin embargo, conceptos de segundo orden, conceptos que son verdaderos, no de objetos, sino de otros conceptos. Éste es el caso del concepto *tener ejemplares*. Este concepto es verdadero del concepto *mamífero* y de muchos otros, pero es falso de otros conceptos. Frege sostuvo que conceptos como *número* y *existencia* eran conceptos de segundo orden, y entendió también en estos términos la noción de generalidad, la cuantificación universal y existencial. La aplicación de estas distinciones contribuye a la clarificación de las condiciones de verdad de nuestros enunciados, que se ven oscurecidas muchas veces por su forma gramatical. Así, aunque «existir» y «correr» son gramaticalmente análogos, expresan conceptos de tipos completamente distintos, y las condiciones de verdad de los enunciados en que figuran tienen también un carácter dispar.

Para Frege, los nombres no incluyen únicamente los nombres propios del lenguaje común. Una expresión predicativa precedida por un demostrativo («esta mesa») o por el artículo determinado singular («la mesa de mi habitación») es también un nombre. Es tentador pensar que el (único) significado de un nombre es el objeto denotado por él. Pero si aceptamos esto, no podremos explicar la diferencia cognoscitiva que se da entre determinados enunciados de identidad. Por utilizar el conocido ejemplo de Frege, mientras que «el lucero del alba es el lucero del alba» es una perogrullada, «el lucero del alba es el lucero del atardecer» no lo es; que el lucero del alba era el lucero del atardecer constituyó un importante descubrimiento astronómico. Debe haber, pues, una diferencia en el significado de ambos nombres, por lo que su significado no puede consistir únicamente en el objeto que denotan. La propuesta de Frege consiste en distinguir entre el sentido y la denotación (o referencia) de los nombres. La diferencia en el valor cognoscitivo de los dos enunciados anteriores se debe a que, aun cuando la denotación de los nombres sea la misma, su sentido es distinto. El sentido constituye un criterio de identificación del objeto denotado, un modo en que éste puede presentárenos. Frege extendió la distinción entre sentido y denotación a otros tipos de expresiones lingüísticas, como los términos predicativos y las oraciones. En este último caso, el

sentido de una oración es el pensamiento que expresa, mientras que su denotación es un valor de verdad, lo Verdadero o lo Falso. Esta extensión a las oraciones de la distinción anterior presenta importantes dificultades y será abandonada por distintos pensadores influidos por Frege, como el Wittgenstein del *Tractatus* o Carnap.

La obra de Frege ha tenido una extraordinaria importancia. Aunque sus preocupaciones filosóficas fueron limitadas, los campos en los que concentró su atención fueron profundamente modificados por sus reflexiones.

2. El análisis clásico: Russell, Wittgenstein y el positivismo lógico

Russell y el Wittgenstein del *Tractatus* compartieron con Frege una concepción del análisis según la cual es tarea del mismo poner al descubierto la forma lógica real de las oraciones, que con frecuencia es enmascarada por su forma gramatical. Russell, sin embargo, a diferencia de Frege, desarrolló las consecuencias metafísicas del análisis en el sistema del atomismo lógico. Otro tanto cabe decir de Wittgenstein en el *Tractatus*. Se trataría de determinar cómo debe estar constituida la realidad si las oraciones tienen la forma lógica que revela el análisis. Tanto Russell como Wittgenstein se apartan de Frege al sostener que, si las oraciones han de tener un sentido determinado, debe haber componentes de las mismas cuyo significado se reduce a su denotación, al objeto denotado por ellos. Russell denominó estos componentes «nombres lógicamente propios» y Wittgenstein «nombres» o «signos simples». Wittgenstein fue más allá de Russell al sostener que, en el análisis de las oraciones, debemos llegar al final a oraciones (proposiciones) elementales, formadas exclusivamente por una combinación articulada de nombres. El sentido de una proposición elemental debe estar perfectamente determinado por el significado de los nombres y su articulación en la proposición. De otro modo, si no hubiera proposiciones de este tipo, el sentido de cualquier proposición dependería siempre del sentido o

del valor de verdad de otras proposiciones, por lo que ninguna proposición tendría un sentido o condiciones de verdad determinadas.

Según Russell, para entender el significado de un nombre no necesitamos sino conocer (de modo directo) el objeto particular que denota; ninguna información general nos permitiría entender mejor ese significado, ni sustituir la comprensión del significado que obtenemos de aquella forma. La relación del nombre con la cosa particular denotada por él no está mediada por un conocimiento de tipo general o descriptivo, a diferencia de lo que Frege había sostenido. Para Russell, el significado de un nombre es independiente del significado de cualquier otra palabra. Para Frege, en cambio, era necesario comprender los términos generales incluidos en su sentido. Es claro, sin embargo, que en el lenguaje ordinario empleamos nombres carentes de referente, en oraciones que, aparentemente, tienen sentido. Un caso especialmente difícil lo constituyen oraciones como «Rómulo no existió». Si Rómulo no existió, el nombre «Rómulo» no tiene significado, de modo que la oración no tendría tampoco sentido. Pero parece tenerlo. La respuesta de Russell es que «Rómulo» no es realmente un nombre. La forma lógica de la oración no incluye un término que denota un particular. Lo que significa la oración es lo siguiente. Reunamos las propiedades que Tito Livio atribuyó a Rómulo y formemos la función proposicional «x tiene tales propiedades». Cuando decimos que Rómulo no existió, lo que esto significa es que ningún valor de x hace verdadera esa función. La oración es realmente general, a pesar de su apariencia: su forma lógica incluye el cuantificador existencial, no un término denotativo singular.

Los nombres propios ordinarios serían, para Russell, descripciones encubiertas. No funcionan realmente como nombres en sentido lógico. Russell rechaza también la tesis fregeana según la cual lo que él llama «descripciones definidas» serían asimismo nombres, términos que denotan particulares. Pensemos en la oración «El autor de la *Iliada* nació en Grecia». Esta oración adscribe, aparentemente, una propiedad (nacer en Grecia) a un individuo particular (el autor de la *Iliada*). Sin embargo, la forma lógica de la oración es realmente general. Su análisis correcto es la conjunción de las tres proposicio-

nes siguientes: hay al menos alguien que escribió la *Iliada*; a lo sumo una persona escribió la *Iliada*; y (tal persona) nació en Grecia. Si una de estas proposiciones es falsa, la oración es falsa, pero tiene sentido. En este análisis, «el autor de la *Iliada*» ha desaparecido como un supuesto término denotativo componente de la oración. Por eso tiene también sentido afirmar «el autor de la *Iliada* no existió» u «Homero no existió». Ni «Homero» ni «el autor de la *Iliada*» son nombres, y aceptar que esas oraciones tienen sentido no nos compromete a aceptar la existencia del autor de la *Iliada* o de Homero (o, para el caso, del actual rey de Francia) para poder afirmar que no existen. Lo que realmente significa «el autor de la *Iliada* no existió» es que la función proposicional «x escribió la *Iliada*», o bien no es satisfecha por ningún valor de la variable o lo es por más de uno.

Para Wittgenstein (en el *Tractatus*), siguiendo a Frege, el sentido de una oración está constituido por sus condiciones de verdad. Esto supone que las proposiciones de la lógica (tautologías y contradicciones) no tienen propiamente sentido, porque carecen de condiciones de verdad. Las tautologías son incondicionalmente verdaderas; las contradicciones son incondicionalmente falsas. Se trata, para Wittgenstein, de casos límite de proposiciones: tautologías y contradicciones señalan los límites extremos entre los cuales se mueven las proposiciones con sentido, aquellas que establecen un contraste entre las condiciones de su verdad y las de su falsedad.

Para el positivismo lógico, frente a Frege y Wittgenstein, el significado de una oración ha de concebirse más bien como el método de su verificación. Se trata de una diferencia muy importante. Conocer las condiciones en que una proposición es verdadera (y aquellas en las que es falsa) no supone disponer de un método que permita verificar si esas condiciones se dan o no; el sentido de una proposición no depende de la posibilidad de su verificación. En cambio, para el positivismo lógico, una oración es cognoscitivamente significativa sólo en el caso de que sea verificable.

Hay un conjunto de oraciones (que constituyen la lógica y las ciencias formales) cuya verificación no requiere el recurso a la experiencia, sino únicamente el examen del significado de sus componentes o de su estructura lógica. En cuanto al resto de oraciones sig-

nificativas, su verificación depende de la experiencia. Cada una de estas oraciones implica un conjunto de enunciados de observación o protocolares, que registran datos empíricos. El significado de estas oraciones es el método de su verificación empírica, de acuerdo con el conjunto de observaciones que se deducen de cada una de ellas. En palabras de Carnap, «el hecho de que sea factible tal deducción de proposiciones protocolares ... constituye el contenido de una proposición; si una proposición no permite dicha deducción, no tiene *contenido*, carece de sentido».

La principal tarea de la filosofía consiste en el análisis lógico y epistemológico de las oraciones significativas, una tarea que incluye, además del análisis de su forma lógica, la determinación de los enunciados protocolares que se deducen de ellas y mediante los cuales son verificadas, así como el estudio de las relaciones de dependencia lógica entre las diversas proposiciones de las teorías científicas.

El positivismo lógico incorpora al análisis, así entendido, el instrumental de la nueva lógica simbólica desarrollada por Frege y Russell, pero introduce en la teoría del significado y del conocimiento un sesgo empirista extraño a Frege y al Wittgenstein del *Tractatus*. Una de las consecuencias metafísicas de la concepción verificacionista del significado, desarrollada por Carnap y Hempel, es la concepción conductista de la mente: un enunciado sobre los estados mentales de un sujeto tiene el mismo contenido que un enunciado sobre su comportamiento, en la medida en que ambos enunciados son verificados por el mismo conjunto de observaciones.

3. La crisis del análisis clásico: Wittgenstein y Quine

Un supuesto común a los representantes del análisis clásico es un atomismo semántico moderado, entendido como la tesis según la cual la unidad mínima del sentido es la oración. Por otra parte, la comprensión del significado de un término era concebida, de acuerdo con un segundo supuesto, como la aprehensión de su definición, que establece un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para su aplicación correcta en juicios. Así, por ejemplo, el

significado de «gato» comprende un conjunto de notas que delimitan la extensión del término y fijan su aplicación.

El primer supuesto adopta en el *Tractatus* la forma de una tesis sobre la posibilidad del sentido: el análisis de las oraciones significativas debe llegar en último término a proposiciones elementales, cuyo sentido está perfectamente determinado por el significado de los nombres que las componen y su articulación. Una característica esencial de las proposiciones elementales es su recíproca independencia lógica. Wittgenstein advirtió, en un momento dado, que este requisito no podía ser realmente satisfecho. Proposiciones que, aparentemente, no pueden ser analizadas en otras más simples, como «*a* es rojo» y «*a* es verde», son incompatibles entre sí: la verdad de una de ellas excluye la verdad de la otra. Y lo mismo sucede en muchos otros casos. La reflexión sobre las consecuencias de este hecho llevó a Wittgenstein al abandono progresivo de las doctrinas del *Tractatus*. Las proposiciones sobre el color de un objeto (y también sobre su forma, medida, movimiento, etc.) constituyen un sistema cuyos miembros no son lógicamente independientes entre sí. Comprender una proposición como «*a* es rojo» exige comprender otras proposiciones sobre colores. Así, la unidad mínima del sentido no es una proposición, sino sistemas enteros de proposiciones.

Wittgenstein se vio llevado así a revisar drásticamente su concepción anterior de la relación entre el lenguaje, el pensamiento y la realidad. La relación de denotación nombre-objeto no puede ya explicar el sentido del lenguaje, su capacidad para representar la realidad. Wittgenstein radicaliza la separación estricta, ya presente en el *Tractatus* (y en la obra de Frege), entre cuestiones relativas al sentido y cuestiones relativas a los hechos empíricos. La gramática, el sistema de representación vinculado al lenguaje, es autónomo frente a cualquier realidad externa al mismo. Las definiciones de las palabras, incluso las de carácter ostensivo, no las conectan con el mundo, sino con otras partes del lenguaje, como las muestras, que constituyen también, como las palabras, medios de representación, y no objetos representados.

Con respecto al segundo supuesto, Wittgenstein advierte que la comprensión del significado no descansa en la aprehensión de reglas

que establecerían condiciones necesarias y suficientes de la aplicación de los términos. El intelectualismo aún presente en el *Tractatus* es abandonado en favor de una conexión estrecha entre el significado y la conducta no lingüística. La noción de juego de lenguaje añade esta dimensión práctica a la noción de sistema de proposiciones. Cualquier regla o instrucción admite una multitud de interpretaciones racionalmente posibles, de modo que la comprensión del lenguaje y la comunicación lingüística no puede descansar en la aprehensión intelectual de reglas o definiciones, sino en una tendencia natural, no racional, a considerar determinados juicios como aplicaciones correctas de una regla.

Esta concepción, fuertemente antirrealista y antiintelectualista, del significado modifica radicalmente la concepción del análisis filosófico e influye en pensadores como Ryle, Austin o Strawson, cuyas relaciones con las posiciones de Wittgenstein deberían ser, sin embargo, cuidadosamente matizadas. Para Wittgenstein, frente al análisis clásico, no se trata ya de llegar a los componentes últimos del significado y de buscar, por detrás del lenguaje común, la forma lógica real de las oraciones, sino de lograr una «visión sinóptica» del marco conceptual incorporado al lenguaje, poniendo de manifiesto las conexiones de dependencia entre diversas proposiciones y entre ellas y los contextos prácticos en los que son aprendidas y usadas, pues son estas conexiones las que determinan el significado del lenguaje. Las consecuencias de todo ello se dejan notar en un tratamiento nuevo de los problemas relativos a la filosofía de la mente, la teoría del conocimiento y la metafísica. Diversos autores de orientación no wittgensteiniana, como Putnam y Kripke, han puesto de relieve la importancia y profundidad de determinados aspectos de la filosofía de Wittgenstein, aunque sus implicaciones distan mucho de haber sido plenamente exploradas y asimiladas por el pensamiento analítico contemporáneo.

Otro hito importante en la crisis del análisis clásico lo constituye la obra de Quine. Desde una perspectiva distinta de la adoptada por Wittgenstein, Quine pone también en cuestión los dos supuestos indicados al comienzo del presente apartado. La crítica quiniana de estos supuestos adopta la forma de una crítica a dos principios cen-

trales del positivismo lógico. El primero de ellos es la existencia de una distinción nítida entre enunciados analíticos, cuya verdad depende únicamente del significado de los términos que los componen, y enunciados sintéticos, cuya verdad depende de la experiencia (el positivismo lógico no acepta la existencia de juicios sintéticos *a priori*). De acuerdo con el segundo principio, vinculado al atomismo semántico, cada enunciado sintético implica un conjunto determinado de enunciados de observación, que constituyen su contenido o significado. Ambos principios fueron cuestionados por Quine. Son las teorías en su conjunto, y no las proposiciones aisladas, las que tienen consecuencias empíricas y se someten al tribunal de la experiencia. Esta concepción holista de la confirmación involucra el rechazo del atomismo semántico. El significado de un enunciado no puede reducirse a un conjunto de proposiciones de observación. No es posible verificar un enunciado aisladamente, con independencia de sus relaciones con otros enunciados que constituyen una teoría. Pero si es la teoría en su conjunto la que posee significado cognoscitivo, ello conduce a sospechar también del primer principio. Ahora bien, la distinción nítida entre enunciados analíticos y sintéticos depende del supuesto según el cual hay reglas precisas que establecen, para cada término, condiciones necesarias y suficientes de su aplicación y fijan su significado. Más allá de estas reglas, cuyo dominio implícito permite captar el significado de un término, tendríamos también determinadas creencias fácticas sobre las cosas a las que el término se aplica. Los enunciados sintéticos expresarían estas creencias fácticas, cuya verdad o falsedad no afecta al significado del término, mientras que los enunciados analíticos expresarían las reglas que fijan el significado. Quine ofrece importantes razones para pensar que esta distinción no puede establecerse con claridad: no hay ninguna distinción de principio entre conocer verdades en virtud del significado y conocer verdades en virtud de la experiencia.

La crítica de Quine pone en cuestión el concepto mismo de significado y otros relacionados con él, como el de sinonimia, y representa una ruptura, no sólo con el positivismo lógico, sino también con el resto de representantes del análisis clásico. Por otra parte, se distancia también de la obra madura de Wittgenstein. Las *Investi-*

gaciones filosóficas mantienen una distinción tajante entre cuestiones relativas al significado y a la gramática, por un lado, y cuestiones relativas a los hechos empíricos, por otro, y con ello entre la filosofía, que trata de las primeras, y la ciencia, que se ocupa de las segundas. Pero para Quine no existe una diferencia cualitativa, sino sólo gradual, entre las ciencias y la filosofía, dado que no existen tampoco fronteras claras entre afirmaciones sobre el significado y afirmaciones sobre los hechos. La filosofía se distingue de las ciencias por un mayor grado de generalidad en las cuestiones de las que se ocupa, no por contener un tipo de saber cualitativamente distinto del de las ciencias. Quine sostiene esta tesis en el marco de la teoría del conocimiento, defendiendo así la «naturalización» de esta disciplina, pero en realidad la tesis en cuestión supone una concepción naturalizada de la filosofía en general. No es posible entender amplias zonas de la filosofía analítica contemporánea sin la influencia decisiva del naturalismo quiniiano.

4. Panorama de la filosofía analítica actual

En el marco de la filosofía del lenguaje, que hemos tomado como hilo conductor de nuestra exposición, las teorías llamadas de la referencia directa, que tienen su origen en las reflexiones de Kripke y Putnam sobre la semántica de los nombres propios y de los términos de género natural, han supuesto el nacimiento de una alternativa (parcial) a la semántica fregeana, en cuyo marco la referencia de una expresión viene determinada por su sentido. Las teorías de la referencia directa retornan la tesis, ya presente en Russell y en el *Tractatus* de Wittgenstein, según la cual el significado de un nombre se reduce a la entidad denotada por él, aunque, a diferencia de Russell y Wittgenstein, la aplican a los nombres propios y términos de género natural del lenguaje común. Dicha entidad sería la contribución del nombre a las condiciones de verdad de la oración en la que figura. Esto supone una modificación importante del concepto fregeano de condiciones de verdad, pues para Frege estas condiciones nunca incluyen el referente de una expresión, sino sólo su sentido.

Sin embargo, las teorías neofregeanas mantienen hoy una importante presencia en pugna con las teorías de la referencia directa.

Otro importante campo de investigación, relacionado con el anterior, es la semántica de los términos demostrativos y de los llamados «índices» («aquí», «ahora»...). Por otra parte, una interesante alternativa a la aproximación primordialmente semántica a la filosofía del lenguaje la constituyen las teorías pragmáticas inspiradas en la obra de Grice, cuyas relaciones con la concepción del significado en el Wittgenstein maduro, teniendo en cuenta la importancia que adquiere en ésta el concepto de expresiones comportamentales de la intención, constituye, en nuestra opinión, un campo de investigación de alto interés.

En el campo de la filosofía de la mente, al conductismo lógico, surgido de la concepción verificacionista del significado en el positivismo lógico, han sucedido aproximaciones alternativas al problema de la naturaleza de la mente y su relación con el cuerpo, como la teoría de la identidad de las propiedades mentales y físicas y, posteriormente, el funcionalismo, para el cual las propiedades mentales son una subclase de las propiedades funcionales. El funcionalismo es una de las bases filosóficas de la llamada ciencia cognitiva, que, con su carácter marcadamente interdisciplinar, testimonia la influencia actual de la naturalización quiniana de la filosofía. Frente a las teorías anteriores, el materialismo eliminativo propugna, no la reducción de los conceptos mentales a conceptos de otro tipo (comportamentales, neurofisiológicos o funcionales), sino su eliminación. Por su parte, el monismo anómalo, propuesto originalmente por Davidson, constituye una concepción materialista de la mente de carácter no reductivo ni eliminativo. Un aspecto del problema de la relación entre la mente y el cuerpo es la cuestión clásica de la interacción psicofísica, el problema conocido hoy como la causalidad mental.

Otra parte significativa de la investigación actual en la filosofía analítica de la mente está dedicada al problema de la intencionalidad y del contenido intencional de las actitudes mentales, como la creencia o el deseo. Algunas raíces de esta investigación pueden hallarse ya en Frege, Russell y el Wittgenstein de las *Investigaciones*, pero la preocupación actual por estas cuestiones adquiere una

amplitud no alcanzada anteriormente. Compiten en el tratamiento de esta cuestión las teorías de carácter internista, según las cuales el contenido intencional está determinado exclusivamente por factores internos al individuo, y las teorías externistas, que niegan el supuesto anterior, subrayando la importancia de las relaciones con el entorno físico y social. Este debate se halla estrechamente relacionado con las investigaciones en la teoría del significado y de la referencia.

La teoría del conocimiento ha visto el surgimiento, en conexión con la naturalización quiniana de esta disciplina, de teorías externistas de la justificación epistémica y del conocimiento; estas teorías se enfrentan al internismo tradicional (compartido por el positivismo lógico) según el cual los factores pertinentes para la justificación o el conocimiento han de ser accesibles al horizonte cognoscitivo del sujeto. Hay diferencias y relaciones sutiles entre la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente en lo que se refiere a la distinción entre internismo y externismo. El externismo, en uno y otro campo, tiene consecuencias en el tratamiento del problema tradicional del escepticismo, aunque no resulta claro todavía cuál es su verdadero alcance. El concepto de la justificación epistémica, una condición esencial del conocimiento, es considerado en la actualidad por muchos autores como el concepto central de la teoría del conocimiento, en la medida en que el desafío escéptico a la justificación de nuestras creencias se percibe como una amenaza más inquietante que el desafío a su verdad o a su carácter de conocimiento.

A la disputa entre internismo y externismo en la teoría de la justificación se superpone asimismo la disputa tradicional entre el fundamentismo y el coherentismo, tanto acerca de la justificación como de la verdad, una disputa que podemos ya encontrar en el seno del positivismo lógico.

Finalmente, en el campo de la metafísica, las concepciones realistas de la relación entre el lenguaje, el pensamiento y la realidad se oponen a las concepciones antirrealistas en un debate iniciado por Dummett, pero cuyas raíces pueden hallarse en la teoría del significado de Frege, Wittgenstein y el positivismo lógico. Un punto crucial en esta disputa es la naturaleza epistémica o no epistémica de

la verdad, pero esta cuestión se relaciona estrechamente con la de la naturaleza del significado. Una concepción verificacionista del significado, como la sostenida por el positivismo lógico, da lugar a una forma de antirrealismo acerca de la verdad y de la relación entre el lenguaje y la realidad, en tanto que una concepción del significado en términos de condiciones de verdad tiende a generar posiciones de carácter realista.

La investigación sobre nociones como las de sustancia, propiedad e identidad, que, como vimos, son abordadas por los representantes del análisis clásico desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, sigue siendo primordial en la filosofía analítica actual, aunque la discusión de estas cuestiones se ha visto enriquecida por sus relaciones con problemas tratados sobre todo en la filosofía de la mente, donde estos conceptos son empleados con profusión. La metafísica de orientación analítica se ocupa asimismo de problemas tradicionales como el libre albedrío (un campo en el que contienden posiciones compatibilistas e incompatibilistas), la causalidad y la vaguedad. La investigación en torno a estas cuestiones guarda complejas relaciones con la investigación en otros campos de la filosofía.

La filosofía analítica actual, con su exigencia de claridad y de argumentación explícita, su preferencia por la precisión frente a la grandilocuencia, por la discusión reflexiva frente a la adhesión o la adulación, constituye un movimiento intelectual que enlaza con la gran tradición crítica de la filosofía occidental y la desarrolla en nuevas direcciones, preservando el compromiso de dicha tradición con la razón y la búsqueda racional de la verdad.

JOSÉ HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR

EL ANÁLISIS FILOSÓFICO DESPUÉS DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Por un tiempo creímos que se había acabado la filosofía. Se nos dijo, primero, que sus enunciados son absurdos y sin sentido, porque no representan hechos de ningún género. Más tarde, se nos hizo ver que el discurso filosófico no acompaña a ninguna suerte de actividades, que no es parte de ninguna forma de vida, sino que más bien semeja una rueda dentada que gira en el vacío sin engranar con ningún mecanismo. Wittgenstein proclamó sucesivamente ambas condenas, la primera en el *Tractatus logico-philosophicus*, la segunda en las *Investigaciones filosóficas*.

Ambas sentencias tenían un origen común: una determinada representación de cuáles son las condiciones que hacen a nuestro lenguaje significativo y correcto, de tal manera que podamos comunicarnos por medio de él con éxito, expresando nuestros pensamientos. Esta atención al lenguaje es ciertamente una de las características distintivas de la llamada «filosofía analítica», que por ello suele identificarse por un «giro lingüístico» (Rorty). Lo que se persigue con tal giro es encontrar una explicación satisfactoria del pensamiento, la cual considere a éste como algo objetivo sin colocarlo en un ámbito platónico de entidades abstractas ni tampoco en el ámbito subjetivo de los fenómenos mentales o psicológicos. La tercera vía para evitar cualquiera de esos dos caminos se encontró en la objetivación lingüística. En el lenguaje el pensamiento se hace comunicable, y por tanto intersubjetivo, y en consecuencia puede ser objeto de una explicación epistemológicamente satisfactoria. Por ello se ha dicho que lo que distingue a la filosofía analítica, en cual-

quiera de sus formas, de todas las demás tendencias filosóficas del siglo xx, es la tesis de que tan sólo una explicación suficiente del lenguaje puede suministrar una explicación satisfactoria del pensamiento (Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, 1993, capítulo 2). En el lenguaje, el pensamiento se hace intersubjetivo y puede ser explicado sin caer en el peligroso abismo de la especulación subjetivista. Frege ya tuvo esto en cuenta cuando tomó el pensamiento como el sentido de la proposición, oración o enunciado, cuidándose de añadir: «Por pensamiento (Gedanke) no entiendo la actividad subjetiva de pensar, sino su contenido objetivo, que es apto para ser propiedad común de muchos» («Sobre sentido y referencia», nota 5, 1892). Wittgenstein prolonga esta actitud cuando escribe: «El pensamiento es la proposición con sentido» (*Tractatus logico-philosophicus*, 4, 1921); y por si quedara duda añade: «La totalidad de las proposiciones es el lenguaje» (*ibid.*, 4.001), todo lo cual queda matizado por su otra afirmación: «En la proposición se expresa sensoperceptivamente el pensamiento» (*ibid.*, 3.1). Dummett (*op. cit.*) toma como característica distintiva de la filosofía analítica esta prioridad del lenguaje sobre el pensamiento, por lo que se ve obligado a excluir del ámbito de la filosofía analítica a quienquiera que explique el lenguaje en términos del pensamiento. Pienso, por ello, que tal caracterización del método analítico es demasiado restrictiva.

Y lo es, además, porque al puesto central que ocupa el lenguaje hay que añadir otras características si se quiere delimitar de modo suficiente el sentido de la filosofía analítica. Primero, una relación con la lógica formal (simbólica o matemática) que no aparece en ninguna otra de las grandes tendencias filosóficas del siglo xx. No es un azar que algunos de los más importantes filósofos analíticos hayan sido también importantes lógicos, como es el caso de Frege, Russell y Quine. En todo caso, es usual en un filósofo analítico recurrir a categorías de la lógica en el curso de sus argumentaciones. La perfección formal de un cálculo lógico está siempre en el trasfondo del pensamiento analítico ejerciendo alguna forma de influencia. Positiva ha sido cuando se ha considerado que la lógica expresa la estructura del lenguaje, del pensamiento y del mundo, determi-

nando así tanto la filosofía del lenguaje y la teoría del conocimiento como la metafísica. El mejor ejemplo de esta actitud se encuentra en el Russell del atomismo lógico y en su discípulo de aquel tiempo, el Wittgenstein del *Tractatus*. Wittgenstein lo expresó con estas palabras: «La filosofía ... consiste en lógica y en metafísica, y la primera es la base» («Notes on Logic», 1913). El *Tractatus* ofrece una cierta concepción de la realidad y del lenguaje enteramente basada en la lógica formal que Frege inició y Russell continuó. Purgada la filosofía analítica de estas tentaciones metafísicas por obra del Círculo de Viena, algunos vinieron a tomar la lógica como un adecuado instrumento para ordenar y aclarar el lenguaje, como hicieron Carnap y Quine, cada cual a su manera.

Otro aspecto que hay que destacar es la atención a la ciencia. Era inevitable que ocurriera así desde el momento en que Frege colocó la referencia de las proposiciones en los valores de verdad, y cuando Wittgenstein se negó a aceptar que las proposiciones sean nombre de nada (ni siquiera de los valores de verdad) al mismo tiempo vinculó la teoría del significado a tales condiciones que tan sólo el lenguaje científico quedaba legitimado como significativo: «La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural completa» (*Tractatus*, 4.11); lo cual se sigue rigurosamente de las ideas de que «la proposición es una figura de la realidad» (*ibid.*, 4.01), que «representa el existir y no existir de los estados de cosas» (o situaciones) (*ibid.*, 4.1), y de que «la totalidad de los pensamientos verdaderos es una figura del mundo» (*ibid.*, 3.01). Y tanto peor para la filosofía, porque «la filosofía no es una ciencia natural» (*ibid.*, 4.111). Con esto quedaba echada la suerte de la filosofía, por comparación con la ciencia: «La filosofía no es una doctrina, sino una actividad», cuyo objetivo es «la clarificación lógica de los pensamientos» (*ibid.*, 4.112), y al hacer esto, «la filosofía delimita el disputable campo de la ciencia natural» (4.113).

Lo anterior deriva de que la mayor parte de las proposiciones filosóficas son absurdas y sin sentido (*unsinnig*) porque se basan en la incompreensión de la lógica de nuestro lenguaje (*ibid.*, 4.003). La función trascendental atribuida a la lógica, a saber: que la lógica suministra la estructura del lenguaje y la estructura de la realidad

(«la lógica es trascendental», escribe en 6.13, porque no es una doctrina sino la imagen del mundo en un espejo), acompaña a la idea de que las proposiciones de la lógica no tienen sentido, y menos aún las proposiciones que podamos intentar hacer sobre la lógica. La clarificación lógica consiste en mostrar la forma o estructura lógica del lenguaje, y esto en un sentido completamente literal, porque mostrar es lo único que podemos hacer con aquello que, como la forma lógica, se refleja en el lenguaje. En rigor, no podemos hablar de ello: «Lo que se puede mostrar no se puede decir» (4.1212). La conclusión es que el único discurso con sentido es la ciencia, y que la filosofía queda convertida en una tarea aclaratoria que tiene como objeto evitar el planteamiento de problemas filosóficos, mostrando que cualquier afirmación filosófica carece de forma lógica. Cómo se realice esta función de mostrar nunca lo explicó Wittgenstein, y aquí se encuentra la falta más grave del *Tractatus*. «Decir» y «mostrar» son los dos primitivos semánticos de esta obra, pero mientras que «decir» está claramente definido como «figurar» (o representar isomórficamente), no se encuentra definición ni descripción alguna de «mostrar».

Cuando los miembros del Círculo de Viena se inspiraron en el *Tractatus* para formular una concepción empirista de la filosofía y sus problemas apoyada en la lógica, no tuvieron tantos problemas, porque no ponían objeciones a la construcción de metalenguajes en los que hablar con sentido de la lógica. A la hora de reducir el conocimiento a sus elementos más básicos, tomaron como tales aquellas proposiciones que expresan lo dado básicamente en la experiencia, y que llamaron «proposiciones protocolares». Como lo fundamental para el Círculo de Viena era el carácter intersubjetivo del lenguaje, las proposiciones básicas tenían que serlo también, lo cual, desde un punto de vista epistemológico significaba que tenían que ser científicamente confirmables, y así las proposiciones protocolares vinieron a ser descripciones cuantitativas de regiones espaciotemporales. En ello se ve el puesto central que tenía la ciencia para estos pensadores analíticos. Debe notarse que no hay aquí sino una prolongación de algunas tesis que hemos visto antes afirmadas por Wittgenstein en el *Tractatus*. Aceptada la legitimidad semántica de los metalenguajes, y

desechado por ello un concepto tan oscuro como el de mostrar, ya no resta justificación alguna para hablar de la estructura de la realidad o del mundo. ¿Para qué hacerlo si al final vamos a decir que de esos temas no se puede hablar (recuérdese el *Tractatus*, 6.54 y 7)? El empirismo lógico de los miembros del Círculo de Viena era un programa de gran rigor y de completa coherencia que depuraba al *Tractatus* de su veta nihilista. La preeminencia de la ciencia, despojada ya de todo resto metafísico, acompañaba a una concepción verificacionista del significado ya incoada en el *Tractatus* (4.063) y desarrollada ahora libremente. De modo más claro que Wittgenstein, Carnap escribió que el significado de una oración es el modo de determinar su verdad o falsedad («Testability and Meaning», 1936-1937) y que una palabra sólo es significativa cuando se conocen las condiciones de verdad de las proposiciones elementales en que aparece («Ueberwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache», 1932), aunque tuvo la precaución de añadir que se refería tan sólo al significado cognoscitivo (esto es, el que consiste en un conocimiento de la realidad), excluyendo el significado que llamaba «emotivo». De manera muy semejante, Schlick, haciendo constar lo mucho que debía a sus conversaciones con Wittgenstein, escribía que «el significado de una proposición es el método de su verificación» («Meaning and verification», 1936).

En semejante contexto era inevitable concluir que la filosofía está vacía porque sus aparentes proposiciones no son verificables y por tanto carecen de significado. Y no se dudó en reconocer cuál es la causa de esto: no hay objetos propiamente filosóficos, no hay nada que conocer en filosofía y la filosofía no habla de nada. Pero para tan trágica situación, Carnap tenía el remedio: hacer de la filosofía un estudio lógico del lenguaje, y precisamente del lenguaje sobre cuya verificabilidad no tenemos duda, el lenguaje científico (*Logische Syntax der Sprache*, 1934). De esta manera, la filosofía quedaba convertida en filosofía de la ciencia, o más exactamente, en filosofía del lenguaje científico. La preeminencia del lenguaje venía así a dar sentido a la filosofía, que se convierte en una disciplina intelectual respetable frente a la vacía especulación metafísica tradicional. El argumento se resume así: un lenguaje o bien trata de objetos de la

realidad o bien trata de otro lenguaje; sobre objetos solamente puede tratar un lenguaje verificable, luego tan sólo el lenguaje científico trata de objetos. Las proposiciones filosóficas que aparentemente versan sobre objetos propios (como el ser, la sustancia, lo absoluto, el bien, etc.), son pseudoproposiciones de objeto, carentes de condiciones de verdad, y si queremos no perder nuestro tiempo discutiendo los problemas que en ellas se plantean, lo mejor que podemos hacer es traducirlas a proposiciones metalingüísticas que traten sobre el lenguaje. Como Carnap pensaba en esta época que acerca de un lenguaje únicamente se puede hablar con rigor si se habla de su estructura o sintaxis lógica, su programa consistía en convertir la filosofía en sintaxis lógica del lenguaje. De esta forma él pensaba formular correctamente el programa que Wittgenstein tenía en el *Tractatus* evitando la conclusión nihilista de que tal programa carece de significado. Por eso, a la hora de dar ejemplos de dicha traducción, Carnap recurría a las proposiciones metafísicas del *Tractatus*. Baste un ejemplo bien representativo: donde Wittgenstein había escrito «El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas» (1.1), Carnap proponía traducir «La ciencia es un sistema de proposiciones, no de nombres» (*op. cit.*, apartado 79).

La definición del concepto de verdad que Tarski había ofrecido en 1933, y cuya publicación en alemán tuvo lugar en 1935, hizo ver a Carnap que también de los conceptos semánticos se puede hablar con todo rigor lógico. A partir de ahora, Carnap completó sus investigaciones de sintaxis lógica con varias investigaciones de semántica formal, estudiando algunos conceptos semánticos, en particular el de verdad analítica, con referencia a lenguajes formalizados. En uno de sus más conocidos artículos de esta época («Empiricism, semantics and ontology», 1950), Carnap introdujo una distinción que recuerda mucho lo que acabamos de ver. Es la distinción entre cuestiones internas y cuestiones externas con relación a un marco lingüístico. Un marco lingüístico es un sistema de nombres o expresiones designativas por medio del cual hablamos de determinados objetos o entidades. Una cuestión interna presupone ese marco y hace una pregunta sobre esos objetos; por ejemplo, la pregunta «¿Hay un número primo mayor que 100?», presupone un marco

lingüístico donde el término «número» designa algo. Por el contrario, la pregunta «¿Existen los números?», que es en apariencia una pregunta filosófica, es una pregunta externa al marco lingüístico numérico y lo está cuestionando, y tan sólo tiene sentido si la reformulamos así: «¿Nos conviene aceptar un marco lingüístico con términos numéricos?». Hasta aquí el ejemplo de Carnap. Del mismo modo, es interna a un marco lingüístico la pregunta «¿Tienen mente las ballenas?», que presupone un sistema de designaciones en el que la palabra «mente» designa algo, mientras que es externa la pregunta «¿Existe la mente?», pregunta que, bajo su apariencia de profundidad filosófica, lo que hace es cuestionar el marco, y en consecuencia debe ser sustituida por esta otra: «¿Debemos aceptar un lenguaje con términos mentales?». Había aquí, por parte de Carnap, un intento de separar la ontología y la semántica, reduciendo los problemas filosóficos a problemas semánticos. Pero dejaba pendiente el siguiente problema: ¿cuáles pueden ser nuestras razones para aceptar un determinado marco lingüístico? Tales razones son sin duda claras por lo que respecta a un lenguaje con términos numéricos, pero son del todo oscuras en lo que respecta a un lenguaje con términos mentales. Si aceptamos o no un marco lingüístico determinado puede ser justamente a causa del tipo de entidades con las que nos comprometamos, y es discutible que se gane algo distinguiendo entre el compromiso semántico, en el que las aceptamos como *designata*, y el compromiso ontológico, en el que afirmamos que existen. Porque si las aceptamos como *designata*, entonces, en algún sentido, existen. Es el éxito en la explicación de la realidad y en la predicción de los acontecimientos el criterio que decidirá qué clases de entidades vamos a aceptar, o lo que, tanto da, qué teorías vamos a emplear.

Lo que importa ahora es advertir las diversas formas que a lo largo del ciclo analítico ha venido adoptando la primacía del lenguaje. Esta forma de entenderla Carnap, tanto en su primera formulación (*Logische Syntax der Sprache*) como en la última (*Empiricism, Semantics and Ontology*), reaparece en su gran discípulo y agudo crítico, Quine, quien dio a esta maniobra teórica el nombre de «ascenso semántico» (*semantic ascent*, en *Word and Object*, 1960,

apartado 56). Pero para Quine no es una maniobra que tenga lugar únicamente en la filosofía, sino en toda suerte de teoría, pues en toda teorización puede darse este paso de hablar de objetos a hablar de palabras, aunque él concede que tiene más utilidad en filosofía que en ningún otro campo. ¿Por qué? Porque, cuando los objetos tienen un estatuto epistemológico dudoso, es más fácil alcanzar un acuerdo hablando de palabras.

Ésta es una línea en la que la filosofía analítica elaboró con diversos matices un método filosófico que en el fondo posee una gran unidad, y que puede reconocerse por ello, pese a las diferencias, en pensadores tan distintos como Frege, Russell, el Wittgenstein del *Tractatus*, Carnap y los demás miembros del Círculo de Viena o Quine, así como en los autores más recientes que continúan la dedicación a la semántica formal y a la filosofía del lenguaje, tales como Kripke, Lewis, Montague y Davidson. La atención dedicada al lenguaje en la forma que hemos visto, que procede de Frege y tiene su más influyente manifestación en el *Tractatus*, es la seña de identidad de esta dirección, y la conexión teórica entre los autores explica la continuidad de ésta.

¿Está por ello justificado llamar a la filosofía analítica con el nombre de «filosofía lingüística»? No. Con este nombre vino a denominarse la filosofía desarrollada a partir de las obras escritas por Wittgenstein después del *Tractatus* criticándolo, en particular las *Investigaciones filosóficas* (*Philosophische Untersuchungen*, 1953). Convencido de que el *Tractatus* estaba equivocado en su intento de extraer a partir de la lógica la estructura del lenguaje, del pensamiento y de la realidad, Wittgenstein se aplicó (aproximadamente desde 1929 hasta su muerte en 1951) a ofrecer del lenguaje, y de diversos problemas filosóficos conectados con él, una concepción que contrasta con la que había ofrecido en su primera obra. A diferencia de ésta, la lógica ya no opera como determinante del lenguaje, ni del pensamiento ni de la realidad. El lenguaje es un conjunto de procedimientos para utilizar las palabras en conexión con diversas actividades; es lo que Wittgenstein llamó «juegos de lenguaje» (*Sprachspiele*). La influencia de la lógica parece ahora negativa; Wittgenstein más bien se esfuerza en huir de las rigurosas y estrictas

condiciones que impone la lógica. Por la misma razón, la ciencia ya no puede sustituir a la filosofía. No hay ninguna teoría del significado que dé primacía a aquélla frente a ésta. La realidad es que no hay ninguna teoría del significado. No hay lugar para ningún tipo de teoría filosófica en esta obra, porque niega la posibilidad de definir, no ya el concepto de significado, sino incluso el concepto de lenguaje. Un lenguaje es simplemente un conjunto de actividades realizadas por medio de palabras en conexión con actividades extralingüísticas. Entre estas actividades o juegos de lenguaje no hay más que semejanzas o parecidos; no hay que buscar nada que sea común a todos ellos (excepto el uso de palabras). Cualquier intento de definir el lenguaje está condenado al fracaso. Curiosamente, pese a tan distinta concepción del lenguaje, la idea de la filosofía sigue siendo muy parecida. La filosofía tampoco ahora es posible. ¿Por qué? Porque no hay actividades extralingüísticas a las que acompañe el uso filosófico del lenguaje. O lo que es lo mismo: porque no hay un juego de lenguaje filosófico. «Los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje se va de vacaciones», escribe con ironía (apartado 38). Es la falta de atención al lenguaje lo que produce problemas filosóficos. Por ello, no hay problemas filosóficos genuinos, que haya que resolver. Sólo hay pseudoproblemas que debemos eliminar. Y esto lo conseguiremos volviendo nuestra atención al lenguaje. Cuando el filósofo utiliza términos como «ser», «sustancia», «conocimiento», «yo», e intenta darnos la esencia del objeto, debemos preguntarle: ¿se usan estas palabras de esa manera en el lenguaje de donde proceden? Y lo que hacemos es devolver las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano (ap. 116).

Esto sí es filosofía lingüística. Los problemas filosóficos se generan en confusiones del lenguaje y se disuelven con una atención adecuada al uso real cotidiano del lenguaje. Así, la filosofía pierde la categoría intelectual que había adquirido a lo largo de tantos siglos, para convertirse en algo tan modesto como la descripción de los usos lingüísticos: «Debemos acabar con toda explicación y sólo la descripción debe ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, es decir, su propósito, de los problemas filosóficos. Éstos ciertamente no son empíricos, sino que se resuelven observando el fun-

cionamiento de nuestro lenguaje, de tal manera que lo reconozcamos: a pesar de nuestra tendencia a malentenderlo» (ap. 109). Y acaba este párrafo con el bien conocido lema: «La filosofía es una lucha contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por medio de nuestro lenguaje».

No hay ya preeminencia de la lógica ni de la ciencia. No hay nada por encima del lenguaje, a lo que éste deba aspirar, ni tampoco por debajo, en el sentido de que lo fundamente. La filosofía sigue teniendo, como en el *Tractatus*, una tarea aclaratoria del lenguaje, pero esa tarea ya no se realiza sacando al exterior (mostrando) algo interno al lenguaje como es su estructura lógica, sino simplemente recordando algo que todos sabemos, a saber: los múltiples y variados usos que hacemos del lenguaje. Por esto, «la filosofía pone todo ante nosotros y no explica ni deduce nada» (126), ya que «no puede interferir de ningún modo en el uso real del lenguaje, y al final sólo puede describirlo» (124). Tal es el sentido de esta afirmación que, fuera de este contexto, resultaría patética: la filosofía «deja todo como está» (*ibid.*).

No hubo muchos que limitaran su quehacer filosófico a tan negativa actividad. Por ello, aun dentro del ámbito de los discípulos de Wittgenstein, los más continuaron una forma de teorización que ciertamente no se limitaba a eliminar problemas. Eliminaron algunos y evitaron otros, pero su atención al lenguaje, y la insatisfacción que sentían con la laxa, vaga e inconcreta caracterización que hacía Wittgenstein de los usos lingüísticos, los condujo a elaborar una teoría del lenguaje claramente influida por las recomendaciones del último Wittgenstein. En ocasiones se aplicaron éstas a parcelas concretas del lenguaje, tales como el lenguaje moral (Hare), el lenguaje jurídico (Hart), o el lenguaje psicológico (Ryle), por ejemplo. Pero el logro más importante fue la elaboración de una teoría de lo que hacemos por medio del lenguaje, los «actos de habla», cuya influencia ha llegado a la lingüística y todavía permanece: su autor fue Austin, de la llamada «escuela de Oxford», y su mejor sistematizador, el filósofo norteamericano Searle.

El paso que hay del *Tractatus* a la última filosofía de Wittgenstein parece comportar una pérdida del nivel trascendental. En el pri-

mero, la atención a la lógica y la búsqueda en ella de la estructura del lenguaje y del mundo equivale a la búsqueda de las condiciones que hacen posible la representación de la realidad. Es un trasunto, en la lógica y en el lenguaje, de la posición que Kant llamó «trascendental» cuando escribió: «Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos cuanto de nuestro modo de conocerlos en la medida en que sea posible *a priori*» (*Crítica de la razón pura* B, introducción). Es trascendental la teoría del *Tractatus* porque trata no tanto de los objetos cuanto de nuestro modo de representarlos en la medida en que es posible *a priori*. Y este modo de representación se da tanto en el pensamiento como en el lenguaje, pero este último tiene la primacía como hemos visto. A primera vista, nada semejante aparece en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, según la sucinta revisión que acabamos de hacer de éstas. Pero creo que tal apreciación sería inexacta, porque hay una parte de esa obra dedicada a la crítica del concepto de lenguaje privado en la que Wittgenstein nos está ofreciendo su nueva concepción de las condiciones del lenguaje, que son éstas: el lenguaje es posible *a priori* en la medida en que es intersubjetivo y es parte de la forma de vida de los hablantes. A este punto de vista se le puede llamar con justicia «pragmática trascendental». La lógica ha perdido su preeminencia y Wittgenstein lucha por mantenerse en el nivel trascendental sin dejar de ampliar la influencia de la experiencia en el análisis del lenguaje.

Pasar el nivel trascendental del pensamiento al lenguaje es sin duda la aportación más importante de la filosofía analítica a la historia de la filosofía. No será posible en el futuro hacer filosofía sin asumir esta transformación. Por cierto, ésta es la justificación más profunda del llamado «ascenso semántico», que antes vimos defendido por Quine, y en otra forma por Carnap. Es dudoso que ellos percibieran el profundo carácter filosófico de esta justificación, pero la recomendación que ambos hicieron queda como un logro irrenunciable.

Del último Wittgenstein debe conservar el análisis filosófico la preocupación por el lenguaje natural y el interés en no falsearlo por una aplicación desmesurada de la lógica. Esta actitud implica la

renuncia a explicar el significado en términos de condiciones de verdad, lo que sin duda es apto para las oraciones llamadas «declarativas», pero conduce a explicaciones forzadas o claramente falsas cuando se trata de oraciones de otro tipo semántico, como los imperativos y las expresiones de deseo, según puede apreciarse en la atribución de valores de verdad a estas clases de oraciones en las teorías de Davidson y de Lewis. Las argumentaciones en contra de la explicación del significado en términos de condiciones de verdad se conocen como «antirrealistas», y es su representante actual más destacado Dummett, quien por ello prefiere hablar de «condiciones de afirmabilidad» en lugar de «condiciones de verdad», y es el caso de quien esto escribe, que por ello ha introducido el concepto de «condiciones de adecuación» (J. Hierro, «Adecuación y significado», 1990).

No es incompatible lo anterior con la aspiración a una visión global del conocimiento humano, aspiración tan tradicional en filosofía que renunciar a ella podría hacer perder su sentido al análisis filosófico. Es la aspiración que llevó a Hao Wang a distinguir entre «cómo sabemos» y «lo que sabemos», quejándose del peso que se ha venido dando en la filosofía analítica a la primera de estas cuestiones frente a la segunda, y defendiendo en el contexto de esta última el desarrollo de una representación integral de los fenómenos o fenomenografía (en *Beyond Analytic Philosophy*, 1986).

Revisión

LAS ESCUELAS DE FRANKFURT O UN MENSAJE EN UNA BOTELLA

II

EL PENSAMIENTO CRÍTICO

Conociendo a los miembros de la Escuela de Frankfurt, por lo tanto, y el conductor le responde: «A coil de ellas, señores». Y es que en Frankfurt hay muchas escuelas, incluso en el interior de la vida cotidiana de cada ellas. Un poco de historia nos ayudará a hacer nos una idea aproximada de ese collage y complejo fenómeno filosófico que hemos dado en llamar la «Escuela de Frankfurt» o la «tesis crítica».

1. La etapa fundacional (1923-1931)

Todo comenzó con la fundación de un instituto para la investigación social. La idea fue de Felix Weil, un joven intelectual que a comienzos de los años veinte estaba empeñado en rescatar el marxismo auténtico. Los motivos por los que se había alejado el «socialismo» de la II Internacional, desde de los fracasos del movimiento revolucionario en Hungría, Alemania o Italia, explican la preocupación de ese grupo de jóvenes marxistas, al que pertenecían nombres juicios, como Felix Weil y también, Max Horkheimer.

En el verano de 1931 organizaron una primera semana de trabajo sobre el marxismo. Allí se dieron a conocer los nombres que luego jugaron un papel importante: G. Lukács, K. Korsch, E. Pollock, M. Horkheimer, etc. Nunca hubo «segunda semana» porque la primera no satisfizo, había que hacer algo más organizado, «Por qué ito un instituto de

pretación o explicar el significado en términos de condiciones de verdad, lo que sin duda es una pista para las más serias limitaciones de la filosofía, pero conduce a explicaciones forzadas o simplemente falsas cuando se trata de oraciones de otro tipo, como las imperativas y las expresiones de deseo, según puede apreciarse en la atribución de valores de verdad a estas clases de enunciados en los libros de Davidson y de Lewis. Las argumentaciones en contra de la explicación del significado en términos de condiciones de verdad se muestran como «innecesarias», y si se repiten se quedan más débiles. Deseo, que por sí mismo parece haber de condiciones de significabilidad en lugar de «condiciones de verdad», y en el caso de quien me refiero a este problema de «condiciones de referencia» (cf. *Historia, Axiomatización y significación*, 1990).

No es incompatible lo anterior con la aspiración a una visión global del pensamiento humano, aspiración tan tradicional en filosofía que intentar a ella podría hacer perder su sentido al análisis filosófico. Es la aspiración que llevó a Hao Wang a distinguir entre «seres abstractos» y «lo que sabemos», cuestionando del peso que se ha venido dando en la filosofía analítica a la primera de estas cuestiones frente a la segunda, y defendiendo en el contexto de esta distinción el desarrollo de una representación integral de las formaciones o formaciones (en *Beyond Good and Evil Philosophy*, 1966).

REYES MATE

LAS ESCUELAS DE FRANKFURT O «UN MENSAJE EN UNA BOTELLA»

Conocida es la historia de aquel filósofo americano que llega al aeropuerto alemán y dice al taxista: «A la Escuela de Frankfurt, por favor». Y el conductor le responde: «¿A cuál de ellas, señor?». Y es que en Frankfurt hay muchas escuelas, incluso en el interior de la más célebre de todas ellas. Un poco de historia nos ayudará a hacernos una idea aproximada de ese célebre y complejo fenómeno filosófico que hemos dado en llamar la «Escuela de Frankfurt» o la «teoría crítica».

1. La etapa fundacional (1923-1931)

Todo comenzó con la fundación de un «Instituto para la investigación social». La idea fue de Felix Weil, un joven intelectual que a comienzos de los años veinte estaba empeñado en rescatar el marxismo auténtico. Los vericuetos por los que se había adentrado el marxismo de la II Internacional, amén de los fracasos del movimiento revolucionario en Hungría, Alemania o Italia, explican la preocupación de ese grupo de jóvenes marxistas, al que pertenecían muchos judíos, como Felix Weil y, también, Max Horkheimer.

En el verano de 1922 organizaron «la primera semana de trabajo sobre el marxismo». Allí se dieron cita nombres que luego hicieron historia: G. Lukács, K. Korsch, F. Pollock, M. Horkheimer, etc. Nunca hubo «segunda semana» porque la primera no satisfizo. Había que hacer algo más organizado. ¿Por qué no un instituto de

investigación sobre los problemas de la sociedad?, se preguntaron el profesor de Aquisgrán K. A. Gerlach y los jóvenes amigos Horkheimer y Pollock. Tendría que tener independencia económica y vinculación con la universidad. El dinero habría que buscarlo entre alguno de los familiares de estos pudientes jóvenes marxistas. Empezó poniéndolo el padre de Felix Weil, un rico comerciante argentino-alemán. El director tenía que ser catedrático y se pensó en Carl Grünberg, un buen conocedor del movimiento obrero y director de una revista llamada *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*. Era un marxista ortodoxo, centrado en consideraciones económicas y poco interesado en preocupaciones filosóficas. Pese a todo, la recién creada «Sociedad para la investigación social» consiguió aglutinar a buena parte de la *intelligentzia* crítica del tiempo.

En 1930 se produce un hecho de capital importancia. Carl Grünberg tiene que dejar la dirección del Instituto, por jubilación. Se piensa en Max Horkheimer para sucederle, aunque hay que sortear la dificultad que representa el hecho de que no sea catedrático. La dificultad se solventa gracias a la influencia y alto patrocinio del teólogo Paul Tillich: Horkheimer es nombrado catedrático y accede a la dirección del Instituto en 1931.

2. La era Horkheimer

Si el Instituto ha quedado ligado al nombre de Max Horkheimer más que al de ningún otro, no es por casualidad. Le imprimió un sello con el que ha sido conocido por todo el mundo.

Horkheimer esboza en su conferencia inaugural, titulada «La situación actual de la filosofía social y la tarea de un Instituto de investigación social», el programa que ha de guiar los trabajos del Instituto: mediación dialéctica entre investigación empírica e interrogación filosófica en orden a crear una teoría de la sociedad que tenga en cuenta la economía, la sociología y la psicología. Es un programa interdisciplinar, tan alejado de la metafísica como del positivismo, y al que Horkheimer da el nombre de «materialismo». Su

órgano de expresión es la revista *Zeitschrift für Sozialforschung* y el Instituto cuenta con un plantel de jóvenes intelectuales, bien dotados para el nuevo trabajo interdisciplinar: Erich Fromm cubre el flanco de la psicología social; Leo Löwenthal se ocupa de la sociología de la literatura; Friedrich Pollock se encarga de la economía; Herbert Marcuse de filosofía y teoría del fascismo; Franz Neumann, de política y derecho... Horkheimer no se queda atrás. De ese tiempo son algunos de sus mejores trabajos, tales como *Materialismus und Metaphysik* (1933), *Materialismus und Moral* (1933) y *Zum Problem der Wahrheit* (1935).

Son momentos difíciles para la investigación crítica en Alemania. La persecución nacionalsocialista a la inteligencia —y más si ésta era judía— aconseja trasladar el campo. En 1933 se va a Ginebra y, en 1934, a Nueva York. Las publicaciones siguen apareciendo: en 1936 se publica *Studien über Autorität und Familie*, una cima de la investigación del Instituto, y, al año siguiente, Horkheimer publica su estudio sobre *Traditionelle und kritische Theorie*. En este escrito aparece por primera vez la expresión «teoría crítica» con que suele conocerse a esta Escuela. La «teoría crítica» es lo opuesto a la «teoría tradicional»: si ésta viene de Descartes y tiene por modelo a las ciencias de la naturaleza, preocupadas por la construcción lógica y la racionalidad instrumental, intenta aquélla captar cada objeto en su contexto histórico y social. Su modelo es la teoría marxista que tiene en el punto de mira la transformación del conjunto y está guiada por intereses racionales, es decir, universales. En un punto la «teoría crítica» se aleja de Marx: ya no hay confianza en que el sujeto revolucionario sea el proletariado.

Al final de los años treinta empieza a resentirse el trabajo en equipo y empiezan a pesar en la reflexión intelectual las consecuencias del desorden mundial que conlleva la oleada nazi. Entre 1942 y 1944 Horkheimer y Adorno escriben *Dialéctica de la Ilustración*, un libro que pasa por ser el buque insignia de la Escuela de Frankfurt. Es un libro nuevo, que rompe con el entusiasmo del programa «materialista» y que responde a la nueva situación. Los dos autores arreglan sus cuentas con el proyecto ilustrado, en un tono que hubiera sido impensable en la década anterior. Entonces, en efecto,

la «teoría crítica» estaba animada de una esperanza militante, fundada en la continuidad entre proyecto ilustrado y perspectiva marxista. Ese optimismo se esfuma ahora. Dos tesis dominan la *Dialéctica de la Ilustración*: que la razón es un mito y que el mito es razón. Al decir que la razón es mito lo que están diciendo es que la Ilustración no ha podido con su desafío: convertir el mito en razón. Al final del camino resulta que la famosa razón ilustrada es nuevamente mítica. ¿En qué se basa? En la historia del desarrollo de la Ilustración que ha sucumbido al dominio de la naturaleza y a la racionalidad técnica. Los cursos de Horkheimer en 1944, publicados luego bajo el título de *Crítica de la razón instrumental*, abundan en la misma tesis: «El progreso de los medios técnicos va acompañado por un proceso de deshumanización».

En 1950 Horkheimer vuelve a Frankfurt para refundar el «Instituto para la investigación social». Sus labores organizativas y administrativas le dejan tiempo para publicar los resultados de sus investigaciones sobre el antisemitismo, último trabajo de su etapa de exilio, con el título de *Studies in Prejudice*. Los últimos trabajos reflejan las huellas del creciente pesimismo y están dedicados a la crítica del «mundo administrado», a la denuncia de la pérdida de individualidad y a la falta de proyecto político. En el viejo Horkheimer vuelve a hacerse presente el autor de su juventud, Schopenhauer, y también las preocupaciones del monoteísmo judío que él estiliza en la fórmula «anhelo de lo totalmente otro». Estamos lejos de los años treinta cuando se conocía al Instituto por el «Café de Marx».

3. La nueva Escuela de Frankfurt

La existencia de la Escuela de Frankfurt, tras su regreso del exilio, es de lo más paradójico. Mientras Horkheimer y Adorno se sumen en un espeso pesimismo antropológico, su libro *Dialéctica de la Ilustración* se convierte en santo y seña de la rebelión de los estudiantes a finales de los sesenta, al tiempo que uno de los primeros frankfurtianos, Herbert Marcuse, se erige en el intelectual más

emblemático de los nuevos tiempos. Marcuse agita las masas, mientras Horkheimer y Adorno se sienten incapaces de comprender lo que está ocurriendo. En 1968 la famosa Escuela cierra sus puertas, tras una intervención policial solicitada por el propio Adorno para desalojar a los estudiantes. Adorno muere en 1969, un año después Pollock, y en 1973, Horkheimer.

Mientras esto ocurre, nuevas generaciones entran en juego que miden las posibilidades y los límites de la «teoría crítica». Los hay que optan por una radicalización revolucionaria, entre otros W. F. Haug, editor de *Das Argument*, R. Reiche, K. Horn, O. Neggt. Los hay que deciden tomar distancia respecto a la refilosofización de la última época, rescatando el programa interdisciplinar fundacional, aunque partiendo de los nuevos conocimientos de las ciencias sociales. Es la hora de Jürgen Habermas.

Habermas (nacido en 1929, Düsseldorf, Alemania) representa a la generación posthorkheimeriana de la Escuela de Frankfurt. La primera generación quiso regenerar al marxismo hasta que se dio cuenta de que el enemigo que había que batir era el fascismo. Lo que acabó descubriendo, sin embargo, no estaba en el programa: que el problema era la propia Ilustración. De ahí su desencanto.

Habermas cree tener razones para un poco de optimismo racional, por eso se propone «desarrollar la idea de una teoría de la sociedad con intencionalidad práctica». Esa teoría, que ya se anuncia en el segundo prólogo de *Teoría y práctica* (1963), tiene cumplido desarrollo en *Teoría de la acción comunicativa* (1981). Ahí reconoce que la teoría de una acción comunicativa es la piedra angular de una teoría de la sociedad que se esfuerza en demostrar la racionalidad de sus propios criterios. Eso ¿qué quiere decir? En primer lugar, que no hay que buscar la verdad al margen de los intereses. Cuando Habermas dice que lo que pretende es una teoría de la sociedad con intencionalidad práctica lo que quiere decir es que esta nueva teoría crítica está guiada, sí, por un interés, pero por un interés que puede llevarnos a la verdad y a la moralidad puesto que se trata de un *interés emancipatorio*, es decir, universal.

Ahora bien, si no existe conocimiento verdadero al margen del interés, hay que despejar los fundamentos normativos de una teoría

del conocimiento guiada por el interés emancipatorio. Los Adorno y Horkheimer de la primera generación no podían explicar esa fundamentación porque entendían que la sociedad de su tiempo no tenía ningún interés emancipatorio. Habermas empieza haciendo frente a ese pesimismo antropológico sobre las posibilidades de la razón, basado en la experiencia del terror nazi, última etapa de una historia del pensamiento calificada por otros como «ontología de la guerra». Dice Habermas, en efecto, que «las ideas de verdad, libertad y justicia, entendidas como normas casi-transcendentales de fundamentación, se encuentran constitutivamente insertas en las estructuras de la comunicación lingüística» (*Die neue Unübersichtlichkeit*, 1985). Analizando las reglas de juego del lenguaje encontraremos las claves de por qué todavía se puede hablar de verdad, libertad o justicia.

El planteamiento de Habermas no carece de osadía: busca, por un lado, justificación de la razón práctica en el seno de las ciencias sociales empíricas, sin querer, por otro, recaer en la seducción de la metafísica o del positivismo. No hay por qué recurrir a la metafísica puesto que los fundamentos normativos de la sociedad están en el lenguaje. Del lenguaje ordinario se alimenta el científico, los intereses del científico social, en su investigación racional. El *mundo de la vida* en el que se despliega el lenguaje ordinario está compuesto de habilidades individuales que consisten en ese saber intuitivo referido al *cómo* hay que desenvolverse en una situación determinada y de prácticas socialmente aceptadas, que consisten en ese saber intuitivo referido a *aquellos referentes* sólidos a los que cabe recurrir en casos de conflicto, sin olvidar, por supuesto, las reglas de juego expresas y conscientes.

Gracias a todo este complejo se explica que el entendimiento entre los hombres sea posible. Y todo ese conocimiento subyacente no está en la calle sino en el lenguaje. La tarea del científico —y del filósofo— es hacer explícito lo implícito en el lenguaje y someterlo a discusión. De ahí saldrán los fundamentos reguladores de una teoría crítica de la sociedad (*Entgegnung*, 1986).

La búsqueda de los criterios explicativos de lo que una sociedad debe ser, en algo empírico (el lenguaje o, mejor, *los actos de habla*),

permite a la teoría crítica de Habermas eludir el dogmatismo que pudiera originarse si busca esos fundamentos normativos en una teoría idealista (religiosa o metafísica).

Veamos entonces qué es el lenguaje para Habermas. Es algo más que un medio de comunicación. Ese *plus* está contenido en la expresión *acción comunicativa*. En el lenguaje están las claves no sólo de las reglas gramaticales sino de toda acción humana adulta. Para expresar todo ese abanico de posibilidades del lenguaje Habermas usa la expresión *pragmática universal*. Si analizamos las reglas de juego que operan en los diferentes *actos de habla* tendremos las claves racionales que deberían presidir las distintas acciones humanas.

Este modelo de racionalidad es la base normativa de su teoría crítica de la sociedad. Y aunque es consciente de que la sociedad, a la hora de hacer ciencia, de emitir juicios morales o estéticos, está lejos de las reglas del juego descubiertas en los correspondientes actos de habla, no por eso cae en el pesimismo de Adorno o Horkheimer, ni en el escepticismo de Weber. Habermas cree en el desarrollo de la razón y, por eso, espera que la razón responda a los grandes desafíos que hoy tiene enfrente cualquier apuesta por la racionalidad: cómo llegar a la unidad, habida cuenta del pluralismo de racionalidades, y cómo, dentro de cada racionalidad, restañar la división entre elites y masas.

Pero que no se pida a la teoría de la acción comunicativa recetas de cómo hacerla. El filósofo no es un acomodador sino un vigilante. Lo suyo es señalar los problemas e indicar el procedimiento para resolverlos racionalmente: la acción comunicativa animada por el principio del discurso racional. Pero la solución concreta dependerá de los participantes. Es una cuestión empírica.

Habermas se distancia tanto de los primeros frankfurtianos, que consideraban agotado el capital utópico, como de los modernos conservadores, fascinados con «la felicidad del momento presente». Habermas está más bien convencido de que la razón no puede florecer sin esperanza ni la esperanza sin razón. Pero, eso sí, una esperanza que brota de algo tan material como el lenguaje y la historia.

4. El círculo externo

Hay quien ha hablado, a propósito de la Escuela de Frankfurt, de un núcleo duro o *círculo interno* y de otro *externo*. Estos últimos son autores relacionados de una manera u otra con los del círculo interno pero sin identificarse con sus grandes programas: ni con el marxismo de los primeros años ni con el pesimismo antropológico de los años siguientes. Participan, sí, de la crítica a la sociedad de su tiempo y sienten la necesidad de un nuevo comienzo. Pero van por libre. Entre los Neumann, Kirchheimer, Benjamin o Fromm no hay estrategia común.

Hemos pronunciado el nombre de Walter Benjamin y conviene detenerse un momento en él. Pese a lo prematuro de su muerte y a las vicisitudes de la recepción de su obra, ha conseguido brillar con luz propia y, de alguna manera, ensombrecer al resto de la Escuela de Frankfurt.

Hay dos rasgos que le caracterizan. En primer lugar, su osadía en mostrar la fuente secreta —al menos una de ellas— de esta Escuela de Frankfurt: el judaísmo de sus inspiradores. El judaísmo de los fundadores es algo más que un dato biográfico. Es una herencia intelectual que viene de lejos. Benjamin saca a flote el capital semántico de esa tradición y la coloca provocadoramente en el centro de su reflexión filosófica.

En segundo lugar, una radicalidad en sus planteamientos que obliga a tomar partido, sin compromisos. La crisis de la Ilustración obliga a un nuevo punto de partida. Hay que elegir entre el concepto o el lenguaje, entre la historia y el tiempo, entre el acontecimiento y la experiencia, entre un pasado que siempre está ahí (el de los vencedores) o el pasado ausente (el de los vencidos), entre una universalidad vacía o el derecho de todos, también el de las víctimas, a la felicidad, etc., etc. De entre todos los pensadores frankfurtianos, Benjamin sigue siendo el más inquietante y también quien más da que pensar.

«Somos como un mensaje en una botella», decía Adorno de aquellos filósofos que componían el Institut für Sozialforschung. Nada más alejado de la Escuela de Frankfurt que un pensamiento

uniforme u organizado. La famosa Escuela era una atalaya privilegiada desde la que se supo descifrar la realidad de su tiempo. Qui-sieron cambiar el mundo aunque la verdad es que no acertaron con la acción. Como decía Löwenthal, «nosotros no abandonamos la acción, fue ella la que nos abandonó a nosotros». Pero supieron ver más allá de las convenciones de su tiempo, incluidas las académicas. Lanzaron a un mundo náufrago un mensaje con el envoltorio de «teoría crítica». Era un aviso filosófico que ellos extraían de su rica y olvidada tradición: ¡alerta, que el enemigo anda suelto!

1. Años de turbulencia

Se decía que no hay época que no se haya vivido y si misma una en términos de guerra y crisis o, en el mejor de los casos, de revolución e incertidumbre. Y que no haya experimentado tal condición sino como hito a un tiempo invariable y delirante en el camino hacia un futuro «mejor» o, contrariamente, como decadencia, ocaso y pérdida desgarrada de las virtudes y equilibrios de alguna sociedad de otro más o menos antiguo. ¿Eso también quiere decir? Es posible, pero de modo aleatorio y al azar, con todo, en un mundo global de complejidad nueva y agreste abstracción ya con los claros límites o territorialidad de diversidad más o menos simples. No es vano ha podido hablarse recientemente a propósito de nuestro tiempo — de culpabilidad de la modernidad, para algunos, y de virginitad epistémica y epistemológica para otros — de una nueva «sigu-

ridad». Lo sé, me acuerdo, por otra parte, una vez más en el cargado catálogo de transformaciones vividas en estas las décadas en las dos últimas décadas y que como luz perturbado una singularidad ya de por sí agrietada, como acabamos de mostrar. En el orden del pensar siempre existe porque da en cualquier caso, y me permitiré con ella contar los días con otras distribuciones como más determinantes del territorio, que los días y noches «conflicto», así como el cierre de algunas perspectivas y expectativas emancipatorias y la apertura de otras, sin duda menos esperanzadas, a que reunan un-

JACOBO MUÑOZ

LA «DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN», MEDIO SIGLO DESPUÉS

1. Años de turbulencia

Se diría que no hay época que no se haya vivido a sí misma sino en términos de quiebra y crisis o, en el mejor de los casos, de transición e incertidumbre. Y que no haya interpretado tal condición sino como hito a un tiempo inevitable y doloroso en el camino hacia un futuro «mejor» o, contrariamente, como decadencia, ocaso y pérdida desgarradora de los valores y equilibrios de alguna «edad de oro» más o menos mítica. ¿Es ése también nuestro caso? Es posible. Pero de serlo efectivamente, lo sería, con todo, en un marco global de complejidad nueva y apenas abarcable ya con las claves usuales o en términos de disyuntivas más o menos simples. No en vano ha podido hablarse recientemente a propósito de nuestro tiempo —de culminación de la modernidad, para algunos, y de «ruptura epocal» o imprecisa «posmodernidad» para otros— de una nueva «opacidad»...

Inútil insistir, por otra parte, una vez más en el cargado catálogo de transformaciones vividas en *todos* los ámbitos en las dos últimas décadas y que tanto han perturbado una autoimagen ya de por sí desgarrada, como acabamos de insinuar. En el orden del pensamiento crítico parece claro, en cualquier caso, y sin pretender con ello cerrar los ojos ante otras dimensiones acaso más determinantes del fenómeno, que los viejos y nuevos conflictos, así como el cierre de algunas perspectivas y expectativas emancipatorias y la apertura de otras, sin duda menos esperanzadas, a que venimos asis-

tiendo han llevado con fuerza no exenta de lógica a un tentativo ahondamiento analítico —nada homogéneo, por supuesto— en la conflictiva sustancia de nuestro mundo histórico, social, personal y vital. En la especificidad última, si se prefiere, de un Occidente y una modernidad constituidos ya, a lo que parece, y como consecuencia, entre otras cosas, de una «globalización» política, económica y tecnológica imparable, en horizonte universal. (Hecho este último que no por pasar por casi indiscutible para muchos ha impedido, por cierto, una llamativa pleamar del relativismo. De un relativismo no ya simplemente cognitivo y moral, de un relativismo «débil», al modo del sugerido por el falibilismo occidental de matriz ilustrada, de consecuencias obligadamente pluralistas, sino civilizatorio en sentido «fuerte». Todavía resuenan, en efecto, los ecos del acaso demasiado exaltado anuncio, por parte de Samuel Huntington, de un futuro próximo agresivamente dominado por el «choque» de y entre las diferentes civilizaciones que hoy coexisten en nuestro agobiado planeta. Pero también los del inquietante estallido de los tribalismos étnicos.)

Todas las vetas y todas las patologías de un Occidente que algunos dieron en asumir apenas ayer nada menos que como «destino» han venido siendo, en efecto, leídas y reconstruidas en estos últimos años desde ópticas filosóficas y metapolíticas muy diferentes, en ocasiones incluso decididamente antagónicas (como corresponde, por lo demás, a la naturaleza bifronte del proyecto moderno): el acervo liberal y democrático; los derechos humanos y los límites del individualismo; el propio legado ético de la Ilustración; la función del mercado; el estado y la cuestión del nacionalismo (o de las naciones sin estado); el sentido del progreso; la condición presuntamente «instrumental» de la «racionalidad occidental»; las profundas transformaciones en la naturaleza del trabajo; las nuevas tecnologías y su impacto social; el paso de la sociedad industrial a una presunta «sociedad del riesgo»; las ideologías y utopías que pautaron hasta casi ayer mismo el desarrollo de la modernidad; sus condiciones económicas y sociales de posibilidad, incluyendo en ellas el propio conocimiento científico, convertido hace ya mucho tiempo en fuerza productiva directa; la evolución de sus antagonismos sociales consti-

tutivos; su malestar presuntamente connatural; en fin, ese «desasosiego permanente» de la consciencia occidental que una larga lista de autores emblemáticos, de Nietzsche a Heidegger, de Marx a Weber y Freud y de éstos a Adorno y Horkheimer, reconstruyeron críticamente ya en su día abriendo el camino a la marejada de replanteamientos y relecturas a que hoy asistimos.

Diversos, sin duda, pero no por ello menos retrotraíbles tal vez a una misma y nítida disyuntiva hermenéutica en una coyuntura, la nuestra, en la que si desde una orilla se nos propone la reconstrucción y defensa de los valores ilustrados y de cuanto éstos comportan político-institucionalmente en un programa «menor» de recuperación de la deseada unidad entre interés de la razón e intereses de la humanidad, por decirlo al modo de Kant, desde la otra se denuncia, revitalizando y a la vez trastornando (¿o vaciando?) el espíritu radical del Gran Rechazo sesentayochista, la ausencia de reflexión crítica sobre los mitos, construcciones y espejismos de la propia galaxia ilustrada. Mitos devastadoramente denunciados ya, por cierto —no sin otro tipo de connotaciones y con otra intención última, convendría no olvidarlo—, por Adorno y Horkheimer, en ese documento decisivo, tan exasperado como ya clásico, de autocrítica civilizatoria que fue (y es) su *Dialéctica de la Ilustración* (Amsterdam, 1947). Y que no dejarían, desde esta perspectiva, de ser factores poderosos todos ellos, causa, entre otras causas, de ese vacío de sentido y valor al que llevaría la racionalidad presuntamente dominante, de esa caída absoluta de lo no útil en términos de rendimiento cuantificable que vendría a devorarnos en un mundo («in-mundo») normalizado y «en pleno progreso». El mundo —ese «desierto» que no cesaría de crecer— de la tecnociencia omnipotente y el mercado como único y último lugar de jerarquización y discernimiento de todo valor, que queda así anulado en cuanto pueda sustraerse a su nudo valor de cambio. Y frente al que sólo podría alzarse una ética «originaria», una con un pensar esencial, arracional, «más riguroso que el conceptual»... O ejercido, por decirlo ahora foucaultianamente, en la heterotopía. En el lugar donde «se detiene el curso de las palabras» y se disuelven las consoladoras certezas de nuestros sistemas de convenciones, de nuestros regímenes de verdad.

Las líneas de demarcación entre posturas no son siempre, con todo, tan rígidas. Ya lo hemos sugerido. Difícilmente podrían serlo, por otra parte, dada la ambigüedad constitutiva del proyecto moderno, esa ambigüedad cuyas raíces son precisamente las de ese mismo «malestar» del que unos y otros se erigen, con acentos contradictorios y resultados analíticos dispares, en diagnosticadores y terapeutas. Una ambigüedad cuyo análisis vertebra el pensamiento crítico de los dos últimos siglos, cuanto menos, y que *asumida como tensión constitutiva* de una modernidad que aún es la nuestra sigue, ciertamente, interpelándonos. Una larga y honda tensión, en fin, entre desarrollo material y miseria moral, entre emancipación y represión, entre imposición violenta y aceptación de las diferencias, entre libertad e igualdad, entre integración y fragmentación, entre libertad negativa y libertad positiva, entre derechos liberales de libertad centrados en los derechos de propiedad y derechos democráticos de participación, entre solidaridad y búsqueda del beneficio privado, entre libre mercado y mecanismos compensatorios de sus deficiencias y de los desequilibrios sociales que genera, entre universalismo y particularismo, o lo que es igual, y por acabar por algún lado, entre el carácter formal de los irrenunciables derechos individuales y políticos y la defensa de las formas de vida particulares en las que los individuos desarrollan sus lealtades personales y en las que tales derechos obtienen, al precio de su relativización, sustancia material concreta, cuando la obtienen.

2. Actualidad del pensamiento crítico: las tareas pendientes

La tesis central de la *Dialéctica de la Ilustración* se ofrece con turbadora rotundidad: la Ilustración desmitificadora y crítico-rationalista, verdadero hito emblemático de ese proceso de *Entzauberung* con que se identifica la modernización occidental, ha mutado en una nueva mitología; ha venido, en definitiva, a reforzar lo que oficialmente se proponía o estaba llamada a calcinar en un continuo de dominio sin huecos ni resquicios.

Al hilo de los avatares de Odiseo en la *Odisea* homérica, que para Adorno y Horkheimer conforma una posible protohistoria de la subjetividad moderna, los fundadores de la Escuela de Frankfurt dibujan, en efecto, un proceso de formación de la identidad humana de acuerdo con el que los hombres ganan ésta aprendiendo a dominar la naturaleza exterior al precio de reprimir su naturaleza interior. Un proceso que es exactamente el mismo que ese a lo largo del cual la Ilustración —que es un proceso, ciertamente: el proceso de «ilustrar», clarificar, racionalizar, desmitologizar...— revela/desvela su rostro bifronte, como el de Jano: el precio de la renuncia, del autoenmascaramiento, de la ruptura de la comunicación del yo con su propia naturaleza, que pasa a ser mero ello, es interpretado/iluminado como consecuencia de una introversión del sacrificio.

Así pues, en el proceso histórico-mundial de la Ilustración —o de construcción de la modernidad— la humanidad se ha alejado cada vez más de los orígenes, de la (supuesta) felicidad de la unidad arcaica, del ser-uno con la naturaleza, tanto interna como externa, de la integración primigenia. Y, sin embargo, no se ha liberado de la coacción mítica de la repetición. El mundo moderno, enteramente racionalizado, de mecanismos que funcionan con eficiencia suprema, sólo aparentemente se ha liberado de su sustancia mítica y mágica. Sobre él y en él laten la cosificación y el aislamiento: fenómenos de paralización de una emancipación vacía en los que toma cuerpo expresivo la venganza de los poderes originarios sobre quienes tuvieron que emanciparse y no pudieron, sin embargo, escapar de ellos. Sencillamente porque la coacción al dominio racional de las fuerzas naturales que irrumpen desde fuera ha puesto a los sujetos en el camino de un proceso cultural —en el más amplio sentido— que hace crecer hasta el paroxismo las fuerzas productivas a instancias de una nuda y salvaje voluntad de autoconservación, a la vez que mutila las fuerzas de la reconciliación que la trascienden...

Y ése es, en fin, el signo duradero de la Ilustración, tal y como Adorno y Horkheimer lo perciben, su cifra y símbolo: el inclemente dominio sobre una naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida. Con ello, Adorno y Horkheimer hacen suyo un inequívoco eco freudiano, pero, sobre todo, reinterpretan, desde su



esquema general, el conocido tópico weberiano del retorno, en un mundo, como el moderno, que desmagifica sus viejos dioses, de estos mismos dioses bajo la forma de poderes impersonales, dioses viejos-nuevos que se alzan, en fin, desde sus tumbas para renovar la irreconciliable lucha de los demonios... Y potencian, digámoslo así, el juicio de Weber sobre la racionalidad occidental hasta una coherencia que algunos no podrán menos de considerar literalmente autodestructiva... Toda vez que para Adorno y Horkheimer esta razón instrumental, cauce de una implacable «lógica de la identidad», destruye la humanidad que ella misma posibilita... Una razón, en fin, recordémoslo de nuevo, que empapa hasta los más tardíos productos de su vástago, la cultura moderna: la ciencia, las representaciones jurídicas y morales universalistas y el arte autónomo, devorado por la industria cultural que hace de él *velis nolis* un momento de la pura afirmación...

La argumentación a favor de este triple empapamiento es, desde luego, unitaria. Adorno y Horkheimer subrayan, en efecto, con recurrente minuciosidad, cómo ya la separación de los ámbitos culturales y la disolución de esa razón sustantiva a que religión y metafísica daban ayer cuerpo, debilita y lleva a la impotencia, aislándolos, los momentos racionales, unos momentos cuya trabazón ha quedado destruida hasta el punto de haber sido todos ellos relegados a la función regresiva de siervos de una autoconservación salvaje. En la modernidad cultural la razón ha sido, pues, y en suma, definitivamente vaciada de sus aspiraciones de validez para ser asimilada —como ya intuyó Nietzsche— a la más desnuda de las voluntades de dominio... Asimilación de consecuencias nada desdeñables, ciertamente. Recordemos, de todos modos, una sola: la de la destrucción de la capacidad crítica de decir «sí» o «no», de distinguir entre enunciados morales y programáticos válidos e inválidos.

¿Una excesiva nivelación o unidimensionalización de lo moderno? ¿O un alegato en exceso antimoderno? Cuestión abierta, sin duda. Pero acaso conviniera subrayar una de las posibles raíces de esa presunta unidimensionalización: la valoración negativa que desde su supremo pesimismo civilizatorio —en el que, ciertamente elevan a concepto las terribles experiencias de la primera mitad de

nuestro siglo— hacen Adorno y Horkheimer de lo que un Weber acaso tan desesperanzado como ellos pero menos pasadista —«ilustrado» al fin— consideró como más bien positivo: la diferenciación de las esferas valorativa, cognitiva y estético-expresiva.

Porque para Weber esta diferenciación no paraliza la fuerza de la negación, la capacidad de decir «sí» o «no». Todo lo contrario: la potencia. Toda vez que sólo en virtud de ella pueden ser reelaborados y desarrollados de acuerdo con su lógica propia los problemas relativos a la verdad, la justicia y el gusto. La tendencia moderna a restringir los problemas de validez al limitado horizonte de la racionalidad instrumental no acabaría, pues, desde esta óptica, con la diferenciación creciente de una razón que tiene su hogar crítico en imágenes del mundo y formas de vida cada vez más alejadas de la coacción del mito y de las imposiciones ciegas de la naturaleza. Cada vez más «racionales», en fin...

Bastantes años después Habermas vendría a dibujar en 1981 las líneas maestras de una valoración de los contenidos racionales de la cultura moderna y de las instituciones políticas de los países organizados en clave democrático-formal mucho más positiva que la de sus viejos maestros. Después de Auschwitz y pese a Auschwitz, por tanto. Unos contenidos cuyo cuerpo inicial habría que buscar en los ideales «burgueses» originarios (instrumentalizada o no esa cultura, al igual que éstos, por supuesto, pero ésta sería sólo una de las caras de la moneda: no la única). Me refiero, claro es, a factores —subrayados en su momento por el propio Weber— o posibles elementos de ese «contenido racional», fruto de la diferenciación y «fragmentación» modernas, del tipo de la dinámica propia de las diferentes ciencias, y también de su autorreflexión, una dinámica que les lleva siempre más allá de los límites o del espacio estricto de la producción de saber tecnológica y económicamente rentable; de los fundamentos universalistas del derecho y de la moral, en el sentido, por ejemplo, de unos derechos humanos inalienables, «universales», de unos derechos fundamentales que han venido a tomar cuerpo —todo lo incompleta y fragmentariamente que se quiera— *también* en las instituciones de los estados constitucionales, en las formas de elaboración democrática de la voluntad y en los modelos individualistas

de formación de la identidad. Y en definitiva, también en la productividad y la fuerza rompedora de experiencias estáticas fundamentales que una subjetividad liberada de los imperativos y coacciones de las finalidades y convenciones de la percepción estrechamente cotidiana puede ir obteniendo a partir de y en orden a su propio descentramiento, experiencias que toman cuerpo expresivo en las obras de arte de vanguardia y cuerpo lingüístico en los discursos de la crítica de arte, y que en los efectos valorativos, inmediatamente enriquecidos, de la autorrealización, llegan a ejercer asimismo cierta efectividad iluminadora. Al menos en cuanto a su capacidad posibilitante de instructivos efectos de contraste...

Con ello, y a partir de la escisión valorada como fructífera de las esferas cognitiva, moral y estética, queda abierto el camino del pluralismo y de la proliferación, del descentramiento y de la innovación. Como a partir de la comunicación tendencialmente libre de dominación queda abierto el camino para una modesta adquisición consensual de acuerdos básicos. Lo que no deja, por lo demás, de implicar la estipulación de metaprincipios de la libertad, esto es, de principios que sólo definen las condiciones formales de una sociedad libre y no especifican todavía ningún contenido, en el sentido de estructuras institucionales, de formas de vida, de formas de asociación, etc., y que resultan esencialmente caracterizables, o fundamentales como principios del *discurso racional*. Desde el gran supuesto, claro es, de la existencia, junto a la racionalidad mesológica o estratégica, tan minuciosamente analizada en su condición «instrumental» por un Horkheimer que supo hacer suya la lección de Weber, de una racionalidad *otra*. Una razón deliberante, reflexiva y comunicativa, que se muestra en el modo de abordar racionalmente pretensiones de validez intersubjetiva de todo tipo, en la relación reflexiva de los individuos consigo mismos, en el discurso público y en los juicios morales de los individuos. Como también, en fin, en las formas de solidaridad social y de toma de decisiones políticas.

En la por el momento última vuelta de tuerca relevante de la teoría crítica Albrecht Wellmer ha optado —obediente a su vez, quizá, al espíritu de los tiempos— por recorrer la compleja vía de razonar con Habermas contra Adorno y con Adorno contra Habermas.

Todo ello en el marco de una propuesta muy articulada (*Finales de partida*, 1993) que pasa por la renuncia, en principio, a las premisas metateóricas de Adorno según las cuales la historia real es definida *a priori* en términos de negatividad pura y dura, esto es, a la conexión tan característica del último Adorno entre negativismo y mesianismo y que, contrariamente, entraña también el asentimiento al rescate habermasiano de un horizonte de posibilidad histórica real para la teoría crítica. Todo ello en un tejido conceptual trenzado con tres grandes hilos: el universalismo moral de Kant, el realismo de la teoría de la sociedad civil de Hegel y el empirismo posmetafísico de Weber. A los que Albrecht une —frente a la confianza última de Habermas en una reconciliación posible— su propuesta de recuperación *también* de la aportación metafilosóficamente decisiva de Adorno: la de una razón sin fundamento último y sin perspectiva de reconciliación definitiva alguna. La de una razón libre, en suma, y precisamente por eso, de la «coacción de la identidad». Con la particularidad, además, de que se trata de una recuperación radicalizadora, toda vez que para Wellmer lo importante no es mundanizar al modo de Habermas la idea de la reconciliación en términos de una teoría de la comunicación y operar con ella, sino de elaborar más bien precisamente «aquellos rasgos del concepto de racionalidad de Adorno en los que no se trata de racionalidad instrumental, ni de racionalidad comunicativa, sino ... de la dialéctica entre lo particular y lo universal como problema de la crítica del conocimiento y de la crítica del lenguaje».

La apuesta de Wellmer lo es, pues, en esta última fase de la teoría crítica, por el abandono de toda idea de reconciliación de la modernidad consigo misma, y no sólo, desde luego, en el sentido utópico-escatológico de Marx, a quien la abolición de las relaciones capitalistas de producción pudo (aún) parecerle suficiente como para despejar el camino no sólo para una abolición de los rasgos deshumanizadores de las modernas sociedades industriales, sino también para una abolición de todas las diferencias funcionales y las complejidades sistémicas de ello resultantes, con la consiguiente recuperación de una unidad y una solidaridad inmediata entre los seres humanos en una comunidad de productores libremente aso-

ciados. Pero dejemos la palabra al propio Wellmer: «La dialéctica de desgarramiento y reconciliación en cuya perspectiva normativa la tradición hegeliano-marxiana de pensamiento crítico enfocó desde un principio el desenvolvimiento de la modernidad ya no puede resolverse mediante una utopía basada en la idea de una reconciliación radical que la modernidad hubiese de proyectar desde sí misma ... una idea de libertad racional en el mundo moderno sólo es posible sobre la idea de una constante liberación o producción de desgarramientos y disociaciones ... esto constituye la irrebasable negatividad de las sociedades modernas: las tentativas de rebasar esa negatividad en una forma existente o futura de libertad comunal sólo es posible al precio de la destrucción individual y comunal».

Sólo que ni este abandono de la perspectiva hegel-marxiana de reconciliación última, de instalación posible en un estadio de emancipación consumada, ni la elevación a consciencia duradera de lo «irreconciliable» de nuestra modernidad implican necesariamente, para Wellmer, la caducidad de la propuesta de un control social del proceso de reproducción económica de la sociedad. Una propuesta que Wellmer reformula más bien en términos de un programa que no se agota en la irrenunciable idea de un control democrático de la economía, inseparable, por otra parte, de la aceptación del primado instrumental del mercado y de la funcionalidad de la propiedad incluso para la persecución de la propia felicidad, de la vida buena que uno ha elegido como *propia*, sino que atiende asimismo —e incluso de modo central— a la justicia social, a la seguridad social, a la igualdad de oportunidades, al derecho a un mínimo social y a unas condiciones, en fin, de trabajo humanamente dignas.

El pensamiento crítico, cuyo espectro no agotan desde luego los representantes de las tres generaciones de la Escuela de Frankfurt a que nos hemos referido, se enfrenta así a un mundo cuya lógica interna ha quebrado ya los presupuestos materiales que le dieron sentido genético tanto en los sombríos años de sus primeros pasos institucionales, como en el período del «revisionismo» habermasiano, caracterizado por la recomposición posbélica del estado democrático de derecho en un marco de desarrollo económico sostenido, posibilitador de la llamada «sociedad de bienestar». Un

mundo en el que paralelamente al envejecimiento tanto del optimismo del programa ilustrado clásico, sustentado en el supuesto de la autonomía originaria del sujeto nouménico como centro básico del *Faktum* moral y racional, como de las diferentes versiones del mito de la autoidentidad humana, por decirlo ahora con Kola-kowski, se afirma con fuerza tan creciente como irrenunciable *la exigencia de un sujeto crítico y reflexivo* dotado de una identidad crecientemente electiva aunque obviamente no presocial. Un sujeto capaz de producción de sentido y asumible como soporte último de un humanismo *mínimo*, sí, pero no por ello menos tentativamente universal. A conciencia, claro es, del final de toda Gran Ética, de todo Gran Proyecto Redentor y de todo Gran Relato. De la necesidad, en fin, de pensar la razón sin la esperanza de una última reconciliación. O, si se prefiere, de asumir una perspectiva finita y contingente, la única desde la que podrían ser, en el límite, propuestos valores y naciones «fuertes», arraigados o, en cualquier caso, arraigables de manera siempre provisional, perfeccionable y debatible en nuestros modos de entender la vida buena.

El primer aspecto de la crítica de Habermas a la teoría de la acción racional es el hecho de que esta teoría no puede explicar la racionalidad comunicativa. La racionalidad comunicativa es la racionalidad que se manifiesta en la interacción social y que se basa en la comprensión mutua y en la cooperación. Habermas sostiene que la teoría de la acción racional no puede explicar la racionalidad comunicativa porque se centra únicamente en la racionalidad instrumental. La racionalidad instrumental es la racionalidad que se manifiesta en la acción individual y que se basa en el cálculo de los intereses. Habermas sostiene que la racionalidad instrumental no puede explicar la racionalidad comunicativa porque se centra únicamente en el interés individual y no en el interés común. La racionalidad comunicativa es la racionalidad que se manifiesta en la interacción social y que se basa en la comprensión mutua y en la cooperación. Habermas sostiene que la teoría de la acción racional no puede explicar la racionalidad comunicativa porque se centra únicamente en la racionalidad instrumental. La racionalidad instrumental es la racionalidad que se manifiesta en la acción individual y que se basa en el cálculo de los intereses. Habermas sostiene que la racionalidad instrumental no puede explicar la racionalidad comunicativa porque se centra únicamente en el interés individual y no en el interés común.

El pensamiento crítico, cuyo espectro no agotan desde luego los representantes de las tres generaciones de la Escuela de Frankfurt a que nos hemos referido, se enfrenta así a un mundo cuya lógica interna, la que reside en las presuposiciones materiales que le dieron sentido político nana en los primeros años de sus primeras praxis institucionales, nana en el período del «revolucionario» habermasiano, caracterizado por la correspondencia prohibida del mundo democrático de derecho con un mundo de derecho burgués «real», posibilitador de la llamada «sociedad de bienestar». Un

EL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO

III

FENOMENOLOGÍA

Al mismo tiempo finaba del siglo XIX vivía el hombre, no las verdades científicas, sino el mundo del mundo a sus mismas penurias, tanto por su signo intelectual como por su ininterrumpida contribución al desarrollo técnico, al bienestar, o a la guerra sobre las enfermedades. Ningún saber superior integra en sí el que está disperso en las ciencias. Si la racionalidad de éstas a la única racionalidad, las cuestiones que son tan discutibles por los métodos científicos, como las éticas y morales, se abandonan al sujeto extraracional, opinable, de lo que se llama «la conciencia de sí misma». A esta disolución de racionalidad y acción no puede estar resuelto la filosofía, divisible como está en fragmentos que, por su déficit de justificación, son incapaces de conducir la misma aplicación hacia un principio de acuerdo. Ante el fracaso de las ciencias, Edmund Husserl (1859-1938) confesaba haber llegado a «tocar la desesperación». Los filósofos se renoran, pero no las filosofías — «gloriarías» — y hay así tantas filosofías como filósofos. La «ciencia de espíritu» solución a la crisis de la humanidad que resulta una insuficiente racionalidad fue la motivación que llevó a Husserl a fundar la fenomenología como un movimiento cuya designación es la radical refundición de la filosofía científica y a través de ella de todas las ciencias.

La palabra «fenomenon» no designa aquí un objeto reproducible dentro al de las «cosas en sí», tanto dentro en ellas, sino «lo que se da en evidencia», las cosas tal como se nos dan «en persona», «en Husserl, es «en carne y hueso». Esto no significa, aunque el subjetivismo es frecuente en las ciencias sociales, que la «descrip-

III

FENOMENOLOGÍA

DOMINGO BLANCO FERNÁNDEZ

EL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO

Al menos desde finales del siglo XIX tiende el hombre de las sociedades avanzadas a fiar el entendimiento racional del mundo a las ciencias positivas, tanto por su rigor metódico como por su ininterrumpida contribución al desarrollo técnico, al bienestar, o a la victoria sobre las enfermedades. Ningún saber superior integra en unidad el que está disperso en las ciencias. Si la racionalidad de éstas es la única reconocida, las cuestiones que no son decidibles por los métodos científicos, como las éticas y morales, se abandonan al ámbito extrarracional, opinable, de lo que se llama «la conciencia de cada uno». A esta disociación de racionalidad y acción no puede aportar remedio la filosofía, dividida como está en corrientes que, por su déficit de justificación, son incapaces de conducir la mutua comunicación hacia un principio de acuerdo. Ante el «caos de las filosofías», Edmund Husserl (1859-1938) confesaba haber llegado a conocer la desesperación. Los filósofos se reúnen pero no las filosofías —exclamaba— y hay casi tantas filosofías como filósofos. La necesidad de aportar solución a la crisis de la humanidad que resulta de esa insuficiente racionalidad fue la motivación que llevó a Husserl a fundar la «fenomenología» como un movimiento cuyo designio era la radical refundación de la filosofía científica y, a través de ésta, de todas las ciencias.

La palabra «fenómeno» no designa aquí un orden cognoscible opuesto al de las «cosas en sí», como ocurría en Kant, sino «lo que hay» en su evidenciarse, las cosas tal como se nos dan «en persona», decía Husserl, o «en carne y hueso». Esto no significa, aunque el malentendido es frecuente en las ciencias sociales, que la «descrip-

ción fenomenológica» sea aquella que se hace con toda ingenuidad desde la actitud natural de experiencia. Al contrario, esta actitud, la del *valer* del mundo que me sostiene como persona, es la que hay que desconectar o poner entre paréntesis como primera providencia de la «reducción trascendental», sin cuya efectuación no se cruza el umbral de la fenomenología. No cambian por eso los contenidos de sentido dentro del paréntesis, todo se conserva igual en cuanto contenido de conciencia. Incluso el inconsciente, la sexualidad, el nacimiento y la muerte, o el sinsentido, ha de interpretarlos la fenomenología como *sentido* accesible a la reflexión. Resumir el método de la reducción fenomenológica requeriría tratamiento aparte. Baste aquí distinguir la reflexión trascendental de Kant, que conducía a condiciones de posibilidad de la experiencia meramente formales (espacio y tiempo en la sensibilidad, y las categorías del entendimiento), de la reflexión fenomenológico-trascendental, que se propone reconducir a la integridad de «las cosas mismas», lo que requiere empezar por desmontar aquellas doctrinas científicas o filosóficas que ocultan o desvirtúan el darse de las cosas en su sentido último.

Entre estas doctrinas desorientadoras fue el naturalismo psicologista el que provocó en Husserl el rechazo que llevaba asociada la inspiración fundacional. Él mismo había compartido en 1891 la extendida creencia de que la aritmética podía fundamentarse en los procesos psíquicos, como el acto de numerar. Y fue en el empeño de probarlo donde se apercibió del contrasentido que hay en querer basar la validez necesaria de las leyes lógicas (por ejemplo, «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí») en algo que no puede tenerla: en los hechos. Recurrir a una ciencia que se limita a decir «esto *es* así» para fundar una ciencia normativa, que enuncia lo que *debe* ser el pensar para ser posible, era el error naturalista, ya denunciado desde Hume. La distinción es clara. Una máquina de calcular puede estropearse, o un programa de ordenador ver falsado el resultado de sus operaciones por un «virus» informático, pero la validez de las reglas aritméticas no puede verse afectada por ese accidente ni por ningún otro. Si cincuenta alumnos en la escuela piensan a la vez el teorema de Pitágoras habrá cincuenta actos psí-

quicos pero un solo teorema cuya validez rige a todos los sujetos. El ser humano puede contraer enfermedades psíquicas o estar mentalmente sano, pero las leyes lógicas, o el teorema de Pitágoras, no pueden ni enfermar ni estar sanos, es una asociación que carece de sentido. La objetividad de lo lógico es ideal, no empírica.

El proyecto entero de Husserl surge de conectar esta crítica del psicologismo con el redescubrimiento de la intencionalidad realizado por su maestro F. Brentano. De éste había aprendido en los años ochenta que, a diferencia de los hechos físicos, los hechos psíquicos se caracterizan por su intencionalidad: toda conciencia es conciencia *de* algo. Pero la crítica del psicologismo lleva a reinterpretar la intencionalidad como correlación subjetivo-objetiva de sentido, de conexiones eidéticas (de esencia). No es un fenómeno psíquico, ni es la relación entre dos realidades, sujeto y mundo, que pudieran existir con independencia la una de la otra, sino una unión esencial sin la cual no serían concebibles ni el sujeto ni el mundo. Una reflexión (trascendental) que siga y despliegue las vivencias de esa correlación intencional podría retrotraernos hasta la última fuente de todas las formaciones de sentido para fundar desde ella el conocimiento científico y la práctica moral.

Éste es al menos, en su flagrante desmesura, el proyecto de Husserl, que se considera a sí mismo un Moisés llamado a conducir, no a un pueblo particular, sino al género humano, hacia la tierra prometida de una convivencia regida por los principios de autorrealización de la razón. Concede que, para ver cultivada esa tierra, necesitaría llegar a la edad de Matusalén, pero no le parece exagerada su pretensión de «haber abierto el camino que conducirá necesariamente a formular y a resolver gradualmente todos los problemas concebibles de la filosofía». Esto lo escribe en 1930, inmune al desánimo por el desvío de sus discípulos más dotados, que le produjo una amarga decepción. De Max Scheler dice que no rebasa los planteamientos de psicología empírica más que para caer en una metafísica dogmática, sin tan siquiera elevarse al nivel propio de la fenomenología. Y de la filosofía que Heidegger construye a partir de *Ser y tiempo* (1927) escribe Husserl en 1931: «Es una de aquellas que durante toda mi vida me he dado por tarea volver imposibles

para siempre». En cuanto a sus asistentes y más estrechos colaboradores, A. Pfänder deriva hacia un «realismo» que Husserl tiene por «ontologista»; R. Ingarden, L. Landgrebe y E. Fink se comprometen en desarrollos ontológicos propios de cada uno, el primero en afinidad con N. Hartmann, y los otros dos en distintas aproximaciones a Heidegger. Tampoco se habría reconocido Husserl en la sociología de A. Schütz, inspirada en él, y aún menos en la etnometodología que la continuó. ¿Tenía que haber también casi tantas filosofías como fenomenólogos? En carta a Pfänder de 1930 se duele el maestro de haber tardado mucho en dar forma sistemática a «lo que tengo que llamar (¡ay de mí!) *mi fenomenología trascendental*». ¿Había acabado haciendo otra filosofía más de firma personal, como una novela o un cuadro? ¿Será la fenomenología un vuelo de Ícaro de la razón especulativa?, se preguntaba en 1935 Fink, que ya en su *Sexta meditación cartesiana* (1932) se había hecho eco de los reproches de arrogancia desmedida que pretende remontarse a la comprensión última de la subjetividad constituyente (= creadora) del mundo. Hoy, un posfenomenólogo tan comprensivo como Paul Ricoeur describe la desmesura del planteamiento husserliano como una «práctica sistemática del *exceso* en la argumentación filosófica». Y otro buen especialista, Gérard Granel, presentaba el último libro de Husserl (*Krisis...*), que él tradujo al francés, como «un puro ejemplo de la paranoia teórica occidental».

Sin embargo, el caso es que los estudios fenomenológicos han experimentado un pujante renacimiento internacional en los años ochenta y noventa. Los Archivos Husserl de Lovaina, que salvaron de los nazis a la muerte del filósofo (de origen judío) las más de cincuenta mil hojas de sus manuscritos inéditos, han ido abriendo Anexos en Estados Unidos (Búfalo y Nueva York), en Alemania (Frankfurt y Colonia) y en Francia (París). De la profusión de revistas especializadas, colecciones de libros y monografías dará una pálida idea la mención de algunos de los más destacados cultivadores actuales de la fenomenología en lengua alemana: R. Boehm, W. Biemel, R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, K. Held, G. Brand o B. Waldenfels; y en lengua francesa: P. Ricoeur, M. Henry, J. Derrida, J. F. Lyotard, D. Franck, J.-F. Courtine, G. Granel, M. Haar, J. Taminiiaux,

J.-F. Marquet, J.-L. Marion, G. Planty-Bonjour, H. Maldiney, J. Garelli, M. Richir, J. English, F. Dastur, D. Janicaud, E. Escoubas, N. Depraz o J. Benoist.

¿Cómo comprender que esta filosofía aparezca hoy, a los cien años de su fundación, como una inmensa cantera que moviliza un trabajo de pensamiento ingente y riguroso? Es cierto que el fisicalismo imperante en filosofía de la mente, o el predicamento del comunitarismo en filosofía práctica atestiguan una persistencia del naturalismo que debería seguir motivando la crítica fenomenológica. El hecho, sin embargo, es que los trabajos actuales se centran más en la comprensión de la fenomenología que en el debate con las doctrinas rivales. El reto inmediato es el de entenderse con la obra del fundador, que ni siquiera está toda publicada, pues se calcula que faltan aún no menos de diez tomos, en una serie (*Husserliana*) que tendrá al final más de cuarenta. Pero se trata de una obra que será siempre difícil de abarcar y de sistematizar. Husserl es un autor que se debate sin descanso con las aporías de su proyecto y con lo insatisfactorio de sus análisis previos, con frecuencia para volver a empezarlos, sin que las tensiones internas se resuelvan nunca en una concepción coherente, y sin cesar de aportar nuevos motivos de reflexión. Sin embargo, muchos estudios coinciden actualmente en atribuir la desmesura del proyecto fenomenológico a un factor exógeno: su cartesianismo, y abren la expectativa de que, una vez extirpado este motivo extraño, pueda imprimirse al movimiento el impulso decisivo hacia lo que había en él de realizable.

Sin el pensamiento o la conciencia, el mundo no estaría ahí siempre como realidad. A la totalidad del mundo que me rodea, hombres, animales, plantas, utensilios, pero también valores y fines, se refieren las espontaneidades de mi conciencia, el comparar, distinguir, suponer, inferir, explicitar, numerar, así como los estados de mi sentimiento o de mi querer, alegrarme o entristecerme, sentir atracción o repulsión, apetecer, esperar, temer, decidir, *intenciones* todas que están comprendidas para Husserl, como lo estuvieron para Descartes, en la sola palabra *cogito*. Es en el pensamiento, en efecto, donde Husserl cree haber encontrado el principio absoluto para la

ciencia, pero ahora la autocerteza del *cogito* se ha convertido en una autorreferencia *intencional*, y en ella es toda la red de implicaciones de sentido del mundo lo que se puede traer a la evidencia del *ego*, abriendo la *vía* a la realización de una ciencia universal apodíctica e incluso de una «vida en la apodicticidad».

Heidegger tenía ya claro en 1925 que lo que guiaba a Husserl ante todo era esa idea de una ciencia absoluta y que a ella no llegaba por la reflexión fenomenológica sino por un regreso a la filosofía cartesiana. Poner la reducción trascendental al servicio del modelo cartesiano de ciencia limita y condiciona la vuelta «a las cosas mismas», pues ese modelo predetermina la *norma* de esa vuelta: que las cosas se hagan esencialmente evidentes a la conciencia en la pura inmanencia. La realidad no es restituida a su total estado, al contrario, queda reducida al residuo acogible en una isla de autocerteza, y por esta obsesión cognitiva la intencionalidad se reduce a *noesis* en el polo subjetivo y a *noema* en el objetivo. Como dice M. Haar, ya se trate del miedo, del amor, o de la esperanza, toda vivencia es tratada por Husserl como un modo más o menos elevado de actividad epistemológica. La «reducción trascendental» noematiza el mundo, lo hace relativo a la conciencia y lo ofrece a ésta como el reino de un ser absoluto, como el ser inmanente que no necesita de ninguna «cosa» para existir. Es verdad que esta fórmula corresponde a su etapa más idealista, la de *Ideen I* (1913), pero en *Krisis* (1936) seguirá definiendo Husserl la fenomenología como una filosofía que aspira a esclarecer la unidad de la tarea por cumplir en la historia humana «hasta su elaboración final en la total transparencia», y que a ese fin remite a la subjetividad cognoscente como «el lugar original de toda formación objetiva de sentido y de toda validez de ser».

¿Y qué pasa entonces con el ser de esa subjetividad? Ésta era la dificultad de raíz que Heidegger planteaba a su maestro en una carta de 1927. La autorreferencia del yo pensante ha de estar alimentada constantemente por una existencia (*Dasein*: ser ahí). El propio Husserl reconocía una génesis desde las síntesis sensibles a las síntesis lógicas; mi autoconciencia implica mis kinestesis y cenestesis, que oiga, vea cosas, sienta el calor o el frío ambiental, dolor o placer. Pero estos análisis no alteraban la preordenación por lo relevante

del pensar-conocer-teorizar, cuya diferencia de planteamiento con el ontológico-existencial de Heidegger hace muy gráfica J. L. Marion: a partir del *ego cogito*, el resto es *cogitatum*; a partir del *Dasein*, el resto del *Da* (ahí) es el *sein*, el ser. Puesto que la relación sujeto-objeto presupone el ser en el mundo, el autor de *Ser y tiempo* toma como punto de llegada el análisis del *Dasein* y de su referencia a las cosas en el modo de la preocupación (o cuidado: *Sorge*), modo en el cual se juega todo lo que el *Dasein* es, pues su ser mismo es lo que está por decidir. Se podría objetar, sin embargo, que el nivel de complejidad en el que Heidegger se situaba, el de las decisiones, acciones personales, resolución de tareas, suponía la capacidad de mover el cuerpo propio y daba por efectuada la percepción, y así se le reprochó.

El siguiente paso en la reflexión lo dará M. Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* (1945). A partir de esta obra, corregida y precisada por *Lo visible y lo invisible* (1964), la regresión por implicaciones de sentido, que se empantana por una parte en la opacidad de funciones subjetivas latentes, alcanza por otra parte una desembocadura que nos lanza de nuevo al orden empírico implicado en nuestras necesidades básicas: la de alimentación, el trasvase de materias en que mi vida se conserva por la muerte de animales que a su vez se nutrían de otros animales o vegetales; y la sexual de un cuerpo constituido como mitad menesterosa de la complementaria. La «reducción» recupera el principio causal natural de que, porque unos entes son, otros son destruidos; y de que, porque unos entes son, surgen entes que no había. Tanto en la destrucción como en la generación es obvio que la relación de un pensamiento a su objeto «no contiene ni el todo ni lo esencial de nuestro comercio con el mundo», como dice Merleau-Ponty, cuya *Fenomenología* no se pliega a la *norma* metódica de Husserl, sino que alterna las descripciones fenomenológicas con la utilización de experimentos de la psicología empírica y de la psicopatología. Por ejemplo, a este enunciado antihusserliano: «La percepción erótica no es una *cogitatio* que apunte a un *cogitatum*», llega Merleau-Ponty por el estudio de un caso patológico (el de Schneider), cuyas deficiencias no están ni en los automatismos reflejos ni en representaciones de conciencia,

sino en una zona intencional-operante que puede pasar inadvertida a la reflexión del hombre normal.

Con frecuencia es sólo la disfunción la que revela la función, y éste es un límite de principio para el método de la fenomenología, que debería por eso reconocer la necesidad de complementar su reflexión (sus «variaciones imaginativas») con los datos que aportan la neurobiología, la psicopatología, y las demás ciencias del hombre. Gracias, sobre todo, a la reinterpretación fenomenológica de esos datos ha probado Merleau-Ponty que es posible remover los dos reduccionismos opuestos, el naturalista y el idealista, y recuperar una experiencia no menoscabada, reaprender a percibir. Es seguro que habría hecho uso de las investigaciones sobre funciones latentes que se realizan actualmente por neurobiólogos norteamericanos, entre las cuales guardan directa relación con nuestro problema las de A. Damasio (*El error de Descartes*, Barcelona, 1996) sobre pacientes con lesión cerebral en los lóbulos frontales.

Aunque en ellos el cociente intelectual y el juicio moral que miden los tests se mantengan en el estado anterior a la lesión, los sujetos pierden capacidad para resolver tareas y para decidir. Los experimentos demuestran que el déficit está en la capacidad de respuesta a estímulos emocionales. Los neurobiólogos sabían que si se hace pasar una corriente eléctrica de bajo voltaje entre dos electrodos conectados a la piel del paciente, un sutil aumento en la secreción de las glándulas sudoríparas basta para reducir la resistencia al paso de la corriente. Para comparar las respuestas de conductividad de piel en individuos sanos y en pacientes con lesión frontal, se les proyecta una sucesión de diapositivas, banales la mayoría, entre las que aparecen aleatoriamente escenas de horror, o de dolor físico, o imágenes sexuales explícitas. Ante las imágenes inquietantes, mientras que los individuos normales generaban abundantes respuestas de conductividad dérmica, los pacientes con daño cerebral no generaron *ningún* cambio de conductividad, sus registros en el polígrafo eran planos. Comprendían perfectamente el contenido, que había un homicidio, con sus elementos de horror, describían el miedo, la tristeza, o la compasión por la víctima que las imágenes debían inspirar, pero esas emociones que entendían *no las habían sentido*. Un

paciente comentó que el contenido de esas imágenes tenía que ser perturbador, pero que él no se había sentido perturbado. Reconocía el *sentido* emocional, pero su carne (*his flesh*, escribe Damasio) no respondía a esos estímulos como lo había hecho cuando estaba sano.

En la *noesis* no había ningún déficit, pero sí en la experiencia somática de la emoción, justo en el dispositivo que la «reducción» desconecta para quedarse con el residuo fenomenológico: el sentido de la representación consciente. Los análisis husserlianos del cuerpo propio no rectifican la filosofía de la conciencia sino que resultan desactivados por ésta, y la objeción del neurobiólogo le alcanza de lleno. Si es cierto, como cree Damasio, que una «cultura enferma» puede arrastrar efectos comparables a los de una lesión cerebral, la «ciencia» de Husserl agravaría la crisis de la humanidad que quiere superar, porque hace tablá rasa de las fuerzas o intensidades afectivas como ajenas a la racionalidad. El rodeo por la ciencia obliga a reconocer que el factor emocional o pulsional, en su energía material, *empírica*, está lejos de ser *trascendentalmente* irrelevante. Contra Husserl, pues, pero también contra Heidegger y su propósito de «traer el despejo de la verdad del ser ante el pensar», Merleau-Ponty advertía que *no se puede hacer ontología directa*, que el método «indirecto» (el ser en los entes) es «el único conforme al ser». Por eso su fenomenología ha podido ser integrada con otra «filosofía reflexiva» que no olvida el *acto* por su *signo*, sino que apunta a conquistar la interioridad espiritual, en su unidad, por la *interpretación* de las significaciones y las obras en las que se objetiva, porque esta *vía larga* es más rica y fiable que «el discurso interior de una conciencia que ignora que lo que piensa le disimula lo que es» (J. Nabert). La síntesis está ya muy avanzada en la obra de P. Ricoeur, cuyo método hermenéutico, emparejado a la reflexión, va mucho más lejos que el método de las implicaciones eidéticas. A la luz de lo adquirido por Merleau-Ponty y Ricoeur podría concluirse que la fenomenología se realiza al destruirse como movimiento separado.

Reconducir el pensamiento a la integridad de los circuitos ideales-somáticos de la experiencia y, por ellos, a los relieves de estimación de los valores y al sentido de lo importante y lo accesorio, es un

empeño en cierto modo opuesto al de esclarecer la tarea histórica por una ciencia en total transparencia, pero sería una contribución magnífica de la fenomenología renovada en orden a la que fue su gran motivación inicial de regresar a las cosas mismas para devolver racionalidad a la convivencia.

JAVIER SAN MARTÍN

LA FENOMENOLOGÍA COMO ESTILO DE PENSAMIENTO

En la carta de presentación de la *Enciclopedia de fenomenología* que Lester Embree, presidente de su comité de redacción, nos envió a los profesores con quienes había contactado para su proyecto, se comenta al final algo que me resulta esclarecedor para introducir este pequeño trabajo. Dice el editor de la *Enciclopedia*: «Finalmente, permítame decirle que de esta experiencia editora he salido con la sospecha de que nuestro movimiento [es decir, la fenomenología] está ahora entrando en un quinto período. En diversos momentos y lugares se ha fijado en las esencias universales, la fundamentación trascendental, la existencia humana, y la ampliación con la interpretación. Puede empezar su segundo siglo focalizándose en una antropología filosófica que haya llegado a incluir consideraciones sobre la etnicidad, el género y el medioambiente». Como resultado, pues, de la enriquecedora experiencia que ha tenido que suponer la realización del ambicioso proyecto de la *Enciclopedia*, tenemos una retrospectiva y una prospectiva. Me parece interesante tener en cuenta, sobre todo, la primera para exponer el estilo de la fenomenología no sólo en el fundador sino en el conjunto del amplísimo movimiento.

Como se puede ver, menciona el profesor de Florida el primer período de la fenomenología, el del círculo de Múnich y la fenomenología de las *Investigaciones lógicas*. La fenomenología empezó centrándose en el estudio de las estructuras esenciales en general, pero, sobre todo, de los objetos; con ese proyecto nació la fenomenología. Husserl le imprimió después su peculiar y decisivo sello, de manera que la fenomenología se identifica fundamentalmente con

este período, en el que, manteniendo lo anterior, se convierte en una filosofía con una perspectiva trascendental. La expansión de la fenomenología fuera de Alemania, principalmente en Francia, conlleva su conversión hacia el estudio de la existencia humana, apoyándose para ello en Heidegger, quien ya le había dado ese giro en la misma Alemania. Esta expansión supondría su tercer período. El cuarto, obviamente, lo constituyen los últimos veinte o, mejor, treinta años, en los que la fenomenología va de la mano de la hermenéutica, siendo para ella fundamental el tema de la interpretación.

La evolución de la fenomenología, por tanto, su entrada en el siglo XXI, va a unificar todos los temas anteriores, centrándose más en la configuración de la antropología filosófica, vertida ésta en esas tres direcciones: multiculturalismo y etnicidad; vida humana y género; y vida humana y medioambiente.

La cita de la carta de Embree era oportuna porque nos hace ver, por un lado, la dirección del movimiento fenomenológico, pero, a la vez, no es difícil constatar, a tenor de las filosofías que están detrás de cada una de esas etapas, una diversidad que incluso podría, en opinión de algunos, representar la prueba de la liquidación misma de la fenomenología. De hecho, recientemente, la pregunta por la identidad de la fenomenología suscitaba un vivo debate. Por eso puede ser conveniente tratar de formular lo que pudiera ser su denominador común, si no aceptado uniformemente por todos, sí al menos por la mayoría. Es cierto que en más de una ocasión tendremos dudas de si alguien pertenece o no a la fenomenología, a tenor de sus propias manifestaciones; pero es la historia la que en definitiva toma la decisión. Y es que la fenomenología no debe ser definida, en términos estrictos, por el conjunto de conceptos con que Husserl la concibió, sino más bien como un estilo de pensar, inaugurado por él mismo y que se identifica con algunas señas, que, por otro lado, muy bien pueden estar en otros lugares.

Y es que la fenomenología, que es, como llegó a decir nuestro malogrado Luis Martín Santos, la filosofía secreta de nuestro siglo, supone amores y odios; indiferencia y rechazo; ignorancia y dedicación. En general, todo el mundo le reconoce, por la nómina de sus integrantes, un puesto de máxima altura en la filosofía del siglo, de

manera que sin esos nombres la filosofía contemporánea quedaría sin su mayor lustre. ¿Podemos pensar el siglo sin Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Ortega y Gasset, Derrida, Lévinas, Patocka, Gadamer, Ricoeur, Henry o incluso Hannah Arendt? Sé que más de uno me acusará inmediatamente de incluir en la fenomenología incluso a quienes la «abandonaron tan pronto como la conocieron», según la repetida frase de Ortega. Para muchos, Hannah Arendt, muy del gusto de los jóvenes lectores de Ortega, jamás pertenecería a la fenomenología. Pero ése es un error de perspectiva. Quienes separan radicalmente a ella, o a Ortega, por citar sólo dos casos, de la fenomenología, es que la toman en los términos rígidos con que la definió Husserl, cuando, como la filosofía secreta del siglo XX, es más importante en tanto que estilo de pensamiento. Y es éste el que nos interesa, el que ha permanecido a través de esas cuatro etapas, y el que seguirá en la prospectiva para el siglo XXI.

Y es que la fenomenología es un movimiento curioso. Por un lado es claramente un movimiento constituido por la historia de sus heterodoxias. Sus grandes nombres están vinculados a las grandes rupturas con su fundador, con el que de una manera u otra entraron en cierto contacto. Husserl, por su parte, jamás consideraría esas interpretaciones fieles a la fenomenología. Pero eso es irrelevante. En realidad, la distancia de un siglo desde que inició su andadura es suficiente, y también necesaria, para perfilar la fenomenología como movimiento. Cuando justo acababa de cumplir 30 años, en junio de 1913, José Ortega y Gasset se preguntó: «¿Qué es la fenomenología?». Él respondió, más o menos, en términos estrictos husserlianos. Casi otros tantos años después se lo preguntó Merleau-Ponty, pero entonces ya incorpora la visión heideggeriana. Al plantearnos hoy la misma pregunta deberíamos abarcar una riquísima actividad de todo un siglo, que, de cara al siglo XXI, continúa con una intensa vitalidad.

Pero en la pregunta por la identidad de la fenomenología no puede quedar olvidado el momento de su fundación. Es posible que ahí tengamos un punto de arranque decisivo; porque si un movimiento tiene calado histórico, ya a la hora de su nacimiento ha de haber algo que deje traslucir su alcance en la época. En el comienzo se marcará una impronta que ha de caracterizar a todo el movimiento.

Por eso es muy importante interpretar correctamente ese comienzo, lo que tal vez sólo es posible desde cierta perspectiva temporal.

De todos es sabido que el inicio de la fenomenología está en la refutación del psicologismo, que Husserl lleva a cabo en su obra *Investigaciones lógicas* de 1900. Ese hecho marca y da las señas de identidad de la que hemos dicho que es la filosofía secreta del siglo xx. El psicologismo que refuta Husserl es una teoría epistemológica que pretende explicar los resultados de las ciencias formales por las estructuras psicológicas fácticas, que, en última instancia, son ellas mismas resultados azarosos de un proceso evolutivo natural. Este hecho, comprendido así, es el que marca el comienzo de la fenomenología. El desarrollo del movimiento fenomenológico irá desentrañando todas las implicaciones de esa superación, de manera que la fenomenología como estilo de filosofía no va a ser sino el desarrollo de todo lo implícito en esa refutación.

Lo primero que encontramos es el psicologismo como una teoría que pretende explicar algo. Y ése es el primer aspecto que la fenomenología quiere cambiar. Para ella la filosofía es la ciencia que trata de aclarar los fundamentos de las demás; no puede, entonces, empezar por asumir teorías que dependen de otras ciencias. La filosofía, por su propia naturaleza, tiene vocación de *autonomía*, como decía Ortega y Gasset. La fenomenología exige ir a las cosas mismas, respetarlas al máximo, ser sincero con lo que ve. El psicologismo partía de las creencias cientistas de un siglo xix ya inmerso en el positivismo. La fenomenología inaugura el siglo xx con su grito de guerra de «vuelta a las cosas mismas» antes de cualquier teoría. Ahí radica un punto clave de la llamada *epojé* fenomenológica.

Pero, segundo, en el positivismo, que es lo que efectivamente se esconde detrás del psicologismo, hay una interpretación de la realidad que es la determinante de un estilo de filosofía. El positivismo es heredero del programa cartesiano, del que ha eliminado la interpretación metafísica que Descartes reservara para la *res cogitans*. Para el positivismo el mundo consta exclusivamente de *res extensae* y de *res cogitans*, de cosas materiales y de estados mentales, que sólo son las impresiones que las cosas dejan en el sujeto. Este esquema es el dominante en el siglo xix y contra el que se dirige la fenomenología.

La vuelta a las cosas mismas exige tomar la realidad como es, una realidad que es infinitamente más rica que lo que dice el primer número del *Tractatus* de Wittgenstein, que el mundo es el conjunto de los hechos. La realidad incluye elementos que no son físicos ni psíquicos, por ejemplo, los propios objetos matemáticos, o el conjunto de los objetos de las ciencias formales, que según la fenomenología no pueden ser reducidos a meros mecanismos arbitrarios; o más allá de eso, todas las estructuras esenciales del mundo, de la propia vida mental, los mismos hechos históricos, los significados, por tanto, la estructura significativa del mundo, etc.

La superación del psicologismo como aplicación del programa positivista a la epistemología lleva a proponer como lema de apertura del siglo XX, junto a la exigencia de vuelta a las cosas mismas, una frase que aparecerá en las *Meditaciones del Quijote*, de Ortega: el mundo no es sólo materia y alma sino una perspectiva; el mundo no es materia, ya que es una estructura de significado, una estructura que sólo tiene sentido para un grupo humano, para una sociedad. Tampoco es alma, un ser que sólo se dejara impresionar por la materia del mundo; el mundo es más bien el modo que los seres humanos tenemos de verlo y, como resultado de ese ver, de actuar en él. Esa visión es la perspectiva, el espíritu. Entre la materia y el alma está el espíritu, la persona interactuando en su grupo. Ésa es la nueva realidad que la fenomenología descubre al alba del siglo XX, frente al positivismo que se había empeñado en despoblar el mundo de todo significado humano.

La vuelta a las cosas mismas implica la aceptación del mundo tal como es, en el nivel de profundidad, complejidad y necesidad que exhibe en sí mismo. Esta vinculación y dependencia de la estructura de significado del mundo en relación a un sujeto o grupo humano es la nota señera de la llamada reducción fenomenológica, que siempre debe ser leída en su significado latino como reconducción.

Tenemos, por tanto, que la fenomenología, que empieza con la superación del psicologismo, introduce en el mundo, a principios del siglo XX, un estilo austero de respeto y fidelidad a la realidad. La historia de la fenomenología estará determinada por las modulaciones de la comprensión de la superación del psicologismo. Su

fundador, Husserl, tomará un punto básico de esa superación, la refutación de la reducción de las objetividades ideales a puros acontecimientos contingentes, pues tal reducción suponía la ruina del sentido de la racionalidad humana. Ésta conlleva el convencimiento de que a los objetos lógicos o matemáticos pertenece una necesidad situada al otro lado de la contingencia de los azares históricos.

Para Husserl un mandato de la vuelta a las cosas mismas era restaurar el sentido de la racionalidad. Pero en ese envite se decide el sentido mismo de la cultura europea; y teniendo en cuenta la proyección de esta cultura en el mundo, ahí se decide el sentido de la historia del mundo. La obra de Husserl transcurrirá entre la superación del psicologismo, como condición de restauración del sujeto racional de la ciencia, y la reivindicación de la necesidad de instaurar la razón como principio supremo de la organización social y política, como cumplimiento de la teleología que constituye al ser humano como tal. Cuando ya había cumplido los sesenta años y había vivido la terrible experiencia de la Gran Guerra, escribe que ya no es posible dejar el desarrollo de la humanidad a las fuerzas meramente orgánicas, por sí mismas ciegas; era necesario introducir criterios de racionalidad en la vida, partiendo del principio de que una razón libre y común, por tanto compartida o al menos compartible, debe presidir la organización de la vida social, siempre teniendo en cuenta que toda persona es un ser racional, y que, por tanto, sólo esa actitud ante la política es coherente con las exigencias menos discutibles de la naturaleza racional del sujeto de la ciencia. La terrible experiencia del nacionalismo europeo, y sobre todo alemán, no haría sino mostrar al fundador de la fenomenología la necesidad de tomarse radicalmente en serio la vertiente práctica de la fenomenología.

Estos puntos marcarán la historia de la fenomenología; ante todo fidelidad a lo que se muestra; y puesto que el mundo es la perspectiva histórica que de él tenemos, una importante corriente de la fenomenología se anclará en ese lugar descubierto por el propio fundador de la fenomenología. Si para Husserl el mundo es ante todo el conjunto de los hechos *clasificados*, una importante rama de la fenomenología estudiará la naturaleza histórica de las clasificaciones con

que vemos el mundo. Podrá incluso exagerar esa tendencia, haciendo depender de ella la mayor parte de la filosofía; es el caso, por ejemplo, del segundo Heidegger. Otros pondrán el acento en los que están detrás de esas historias, de esas perspectivas del mundo, apostando por la irreductibilidad radical de las mismas.

Así, la fenomenología ha recorrido el siglo XX desde el reconocimiento de la peculiaridad del mundo humano; en éste el fundador del movimiento siempre prefirió insistir en la universalidad de las estructuras formales y generales, operativas, en su opinión, aun en la diversidad de los mundos históricos. A Husserl le interesaba el alcance práctico de la experiencia de la razón. A otros les ha interesado más lo que la historicidad de los mundos diversos en que los hombres han vivido tiene de desvelamiento epocal del ser. Para otros, ya al filo del último cuarto de siglo, la comprensión de esos mundos históricos, ampliados incluso en la multitud de experiencias en que los otros se muestran, es el objetivo prioritario de la fenomenología.

Pero siempre está detrás un afán de fidelidad a las cosas, un estilo compartido y, por encima de todo, el reconocimiento de un origen relativamente común, que unifica una corriente perfectamente identificada, y que si es la historia de las heterodoxias, también es la hermosa historia de una gran corriente filosófica del siglo XX, que afronta el XXI con una gran experiencia enriquecida por la impresionante nómina de pensadores que de un modo u otro se vinculan con el movimiento fenomenológico.

MÁS ALLÁ DE LA FENOMENOLOGÍA A OBRA DE HEIDEGGER

IV

MÁS ALLÁ DE LA FENOMENOLOGÍA

Según se muestra, Heidegger o al menos como una práctica particular por la que entrar en el campo resulta indudable. Es bien cierto que su obra suele ser incluida en el llamado «movimiento fenomenológico», con contornos y coordenadas básicas aun, por esto, difíciles de precisar. Pero esta inclusión, lugar común en las reuniones académicas de las diferentes disciplinas en que se desarrolla la fenomenología, no puede ocultar que, si se quiere hablar de la actualidad del pensamiento de Heidegger en este fin del *jo xx*, su vigencia no obedece al hecho de haber proseguido el proyecto de fundamentación radical de Husserl, sino más bien a haber puesto en juego tendencias que, ampliamente extendidas hoy, son a veces el programa de la fenomenología clásica: la primacía de la comprensión hermenéutica frente al ver teórico, el planteamiento de tradición filosófica como método, la crítica radical de la metafísica y del modelo trascendental de pensamiento, de las ideas sujeto-conciencia, etc. El Heidegger que ha impregnado decisivamente la filosofía de los últimos veinte años es el Heidegger constituido de la metafísica y de la tradición occidental, para que la fenomenología es una nueva figura de la modernidad, o el «delegado» explorador de territorios de realidad como el lenguaje, la obra o el arte, que escapan a todo intento de constitución fenomenológica trascendental. Las especificaciones de nuestra época tienen, ciertamente, apoyo en el pensamiento heideggeriano, pero sólo en un nivel algo de parcial, en el sentido de que se refieren a la posi-

VI

MÀS ALLÀ DE LA FENOMENOLOGIA

RAMÓN RODRÍGUEZ

MÁS ALLÁ DE LA FENOMENOLOGÍA. LA OBRA DE HEIDEGGER

Tomar la fenomenología como la clave de interpretación del pensamiento de Martin Heidegger o al menos como una puerta privilegiada por la que entrar en él comporta riesgos indudables. Es bien sabido que su obra suele ser incluida en el llamado «movimiento fenomenológico», cuyo contorno y coordenadas básicas son, por cierto, difíciles de precisar. Pero esta inclusión, lugar común en las exposiciones académicas de las diferentes direcciones en que se desarrolla la fenomenología, no puede ocultar que, si se quiere hablar de la actualidad del pensamiento de Heidegger en este fin del siglo XX, su vigencia no obedece desde luego a haber proseguido el proyecto de fundamentación radical de Husserl, sino más bien a haber puesto en juego tendencias que, ampliamente extendidas hoy, actúan contra el programa de la fenomenología clásica: la primacía del comprender hermenéutico frente al ver teórico, el desmontaje de la tradición filosófica como «método», la crítica radical de la vía cartesiana y del modelo trascendental de pensamiento, de las ideas de sujeto, conciencia, etc. El Heidegger que ha impregnado decisivamente la filosofía de los últimos veinte años es el Heidegger deconstructor de la metafísica y de la tradición occidental, para el que la fenomenología es una nueva figura de la modernidad, o el Heidegger explorador de ámbitos de realidad como el lenguaje, la técnica o el arte, que escapan a todo intento de «constitución» fenomenológico-trascendental. Las «preferencias» de nuestra época tienen, ciertamente, apoyatura en el itinerario heideggeriano, pero, con todo, tienen algo de parcial, en el sentido de que no ofrecen la posi-

bilidad de comprender la peculiar unidad propia de la obra de Heidegger.

Si hay un rasgo que contribuya a caracterizar el conjunto del pensamiento de Heidegger es su carácter abierto, apertura que no es resultado de una cautela metódica o de una astuta reserva ante los vaivenes de la historia, sino del tema que mueve su pensamiento, difícil en sí mismo de determinación conceptual precisa. En efecto, la «cuestión del ser», que teje en la constancia de su unidad temática la variedad del discurso heideggeriano, no cristaliza en un proyecto sistemático, sino que fuerza más bien al pensamiento a romper enclaustramientos y a adoptar la forma de ensayo, de indicación provisional de seguir un camino, que nunca es determinado *a priori*. Hay una relación interna entre cuestión del ser, agotamiento del modelo representativo de pensamiento y provisionalidad del pensar, que dota a la obra de Heidegger de una unidad particular, que no responde a la idea de fundamentación, pero que tampoco desaparece en la dispersión en fragmentos.

La relación de esta obra con la fenomenología —transformación, paso a través, alejamiento, o como quiera que se la piense—, que hoy conocemos mejor tras la publicación de los cursos de Heidegger durante los años veinte, lejos de constituir el objeto de una investigación académica, es un enfoque privilegiado para ensayar una manera de pensar esa extraña unidad del discurso heideggeriano, pero, a la vez, para examinar sus posibilidades y señalar sus carencias.

1

La fenomenología es una de las dos o tres filosofías plenamente representativas del siglo xx. Surgida y desarrollada íntegramente en él, ha seducido a pensadores de talentos tan diversos como Heidegger, Ortega, Sartre, Scheler, Ricoeur o Lévinas y se ha desplegado en tendencias filosóficamente tan alejadas como el objetivismo de las escuelas de Múnich y Gotinga, el existencialismo, la teoría de los valores, la hermenéutica, etc., lo que hace difícil encontrar unos mínimos comunes. No resulta menos paradójico que, pensada por

su fundador, Edmund Husserl, como una fundamentación del conocimiento, su influjo sobre la filosofía de la ciencia haya sido mínimo, mientras su vecindad con la literatura y el arte han sido constantes. Pero con independencia de la historia de sus efectos en el pensamiento contemporáneo, su programa básico, formulado por Husserl, se deja concentrar, para entender el más allá de él que representa Heidegger, en unas cuantas ideas esenciales.

La relación entre ciencia y filosofía es el gran problema del pensamiento desde el inicio de la modernidad. El predominio del positivismo en la segunda mitad del siglo XIX significa la deslegitimación de todo conocimiento que no se funde en los «hechos». La pretensión de cientificidad es entonces un esfuerzo por convertirse en «ciencia de hechos». El examen que Husserl, matemático de origen, llevó a cabo en sus famosas *Investigaciones lógicas* de la aplicación de este programa a la lógica —el «psicologismo»: la fundación de ésta en la psicología, ciencia de los hechos psíquicos— arrojó un resultado negativo, que tuvo tres consecuencias fundamentales para el surgimiento de la fenomenología:

1) La necesidad de recuperar el viejo ideal de la *episteme*, esto es, de un saber absoluto, libre de todo prejuicio y capaz de dar razón de sí mismo. Obligado a una radicalidad de principio, tiene justamente que poner en cuestión la noción misma de hecho y los supuestos de la concepción «naturalista» de la ciencia.

2) El tema de tal saber —la filosofía— no puede ser otro que la enigmática relación entre las vivencias de los sujetos, de los individuos humanos, y lo que aparece en ellas, las diversas formas de «objetos»; la *intencionalidad*, el hecho de toda conciencia es conciencia-de-algo, es aquí la idea directriz. El psicologismo trató de fundar, equivocadamente, el sentido objetivo de las leyes lógicas en caracteres fácticos de las vivencias. Pero la distinción radical entre lo psíquico y lo lógico, entre vivencia y objeto, que es insuperable, no es el punto final del problema, sino la base de su replanteamiento: ¿cómo es posible que los objetos aparezcan así, en su estricta objetividad, *en* vivencias subjetivas? ¿Es indiferente el modo, siempre subjetivo, de aparecer para lo que aparece o hay, por el contrario, una esencial correlación entre ambos? Husserl vio cada vez con

mayor claridad que la investigación sistemática de esa correlación era el tema, nunca pensado a fondo, de la filosofía. La fenomenología es la ciencia que se hace cargo de él.

3) Su posibilidad como saber efectivo se funda en la existencia de vivencias *originarias*, en las que las cosas se muestran como siendo «ellas mismas». Si hablo de la subida al Aconcagua, de la teoría de la relatividad o de la emoción de un *lied* de Schubert, sé de qué hablo, aun cuando no he realizado o no conozca ninguna de esas cosas. Pero justo por eso es por principio planteable una situación humana en que efectivamente se realicen. En tal situación las cosas aparecen *originariamente*, como «ellas mismas». La vida entera de la conciencia, nuestra referencia al mundo, tiene el carácter dinámico de apuntar a esas situaciones, que dan sentido a todas las demás. El imperativo fenomenológico «¡a las cosas mismas!» recoge esta tendencia y no promueve la búsqueda de una misteriosa «cosa en sí», sino simplemente la necesidad de basar los enunciados científicos sobre el mundo en esa «experiencia originaria». Husserl, de un modo tradicional, interpreta esas situaciones con la idea clásica de *evidencia* o intuición que da algo originariamente.

Heidegger no vio nunca en la fenomenología una filosofía ni una escuela, ni siquiera una «posición», sino la posibilidad metódica de replantear por completo los carriles por los que circulaba el pensamiento, los carriles de la filosofía moderna, paradigmáticamente representados en la cómoda hegemonía que el neokantismo ejercía en el panorama académico alemán. Pero, muy distante en talante personal y formación filosófica de Husserl —no mostraba particular veneración por la ciencia y el ideal matemático del saber y sí, en cambio, acusada sensibilidad para manifestaciones culturales expresivas de la época y ajenas a la filosofía científica: religión, arte, historia, etc.—, su simpatía por las filosofías de la vida (Nietzsche, pero sobre todo Dilthey) le hace concebir el programa filosófico de una «ciencia originaria de la vida en y para sí», que él adscribe a la fenomenología, pero que difiere notablemente del proyecto husserliano.

Diferencias que, a pesar de afectar a supuestos y tesis esenciales del pensamiento de Husserl, son internas a la fenomenología, con-

cebidas por Heidegger como la consecuencia del ejercicio fiel de la actitud fenomenológica, cuando ésta realmente logra desvincularse de prejuicios heredados. Y es que, en efecto, Heidegger, que siempre tuvo ojos para la historicidad del pensamiento, se persuadió muy pronto de que Husserl dejó que el caudal de la fenomenología fluyera por canales ya muy gastados y estrechos que no podían contener la presión de su novedad.

La fenomenología se movía así «entre un interrogar originario y una orientación tradicional». Tanto metódica como temáticamente el programa husserliano era deudor de posiciones tradicionales que la fenomenología debía justamente cuestionar. Ante todo, la meditación husserliana sobre el cometido de la fenomenología y su método (con la teoría de la famosa «reducción fenomenológica») estaba motivada y conducida por la idea de «ciencia estricta», que no es más que la adopción indiscutida de la exigencia cartesiana de autofundación absoluta del saber. El sometimiento de la fenomenología a semejante ideal le pareció siempre a Heidegger un prejuicio extrafenomenológico, ajeno a la tendencia más propia de la fenomenología: dejar que las «cosas mismas» marquen el modo de tratarlas, sin preocuparnos de antemano por los cánones de cientificidad que el saber que obtengamos haya de cumplir. Por eso, en la interpretación heideggeriana, la búsqueda de la *originariedad* prima absolutamente sobre la validez objetiva, y de acuerdo con la idea husserliana de la *regionalidad de la evidencia*, cada ámbito del mundo tiene su propio modo de darse originariamente, sin prejuizar que toda forma de ser —y especialmente nosotros mismos, los «sujetos» del saber— haya de darse en el modo de la evidencia matemática.

Pero el supuesto más profundo que late en la fenomenología es la *posición teórica* —la *theoria* griega— en que se sienta, y de la que la actitud fenomenológica es una depuración perfecta. La contraposición actitud natural/actitud fenomenológica, puerta de entrada en la fenomenología como método, tiene por meta la obtención de un mirar absoluto, desligado de toda relación con su objeto que no sea el dejarlo estar ahí, mero fenómeno ante la mirada que lo contempla; la actitud fenomenológica es visión pura, *theoria*. Todas las cautelas del método fenomenológico, particularmente sus mo-

mentos reductivos, pueden verse como el esfuerzo libre del filósofo por instalarse en ese lugar neutral y desprejuiciado de la *theoria*, el único desde el que es posible el saber absoluto que se busca. El análisis de las vivencias, que es su tema, y la presión del ideal de la teoría pura o la ciencia absoluta llevan a la fenomenología a enlazar, de modo natural, con la tradición cartesiana: la actitud fenomenológica es un ejercicio sostenido de *reflexión*, de una percepción interna depurada, en la que el fenomenólogo se sitúa ante sus vivencias como ante objetos para proceder a su análisis intencional. Esos fenómenos puros —la «conciencia»— es el campo temático de la fenomenología.

Si hay un punto en el que Heidegger se ha separado radicalmente de Husserl es en esta primacía indiscutida de la actitud teórica y su consecuencia, la instalación en la reflexión. Desde los primeros esbozos de un pensamiento propio, allá por 1919, Heidegger mostraba la convicción de que el modo como originariamente el mundo circundante aparece no es la figura que ofrece en la adopción de la actitud teórico-contemplativa, sino en la inserción práctica, vital, «natural», en él. La *theoria* tiene siempre, frente a ésta, un carácter derivado, segundo. Esto, que en sí mismo es una obviedad innegable, empieza a tener consecuencias filosóficas cuando se discute, como hace Heidegger, el supuesto en que descansa la actitud fenomenológica: que ella, en tanto que mirada transparente y neutral, nada altera del mundo, sino que ve más y mejor.

La «ilusión fenomenológica», que Heidegger denuncia, es precisamente el hecho de que la mirada teórica de la reflexión introduce en lo visto (las vivencias del mundo) su propia posición. Basándose precisamente en la correlación intencional, Heidegger pone de relieve que la actitud teórica, lejos de dejar las cosas como estaban, comporta una posición de ser determinada, hace que las cosas aparezcan como *vorhanden*, como estando meramente ahí, a la vista, objetivamente. La fenomenología tiene también que precaverse ante este pre-juicio, largamente operante en toda la tradición filosófica.

2

La revelación del carácter pre-juicioso de la teoría tiene una importancia excepcional para el vuelco hermenéutico de la fenomenología que Heidegger lleva a cabo. Pues significa:

1) Que no existe un mirar absolutamente inocuo y transparente; la idea de un yo puro, espectador de unos fenómenos que se dan íntegramente, debe dejar paso al estar en una *situación hermenéutica*, definida por un lugar, una dirección y un horizonte de la mirada y la exigencia de una ausencia de supuestos (*Voraussetzungslosigkeit*) debe pensarse como apropiación expresa de esa situación, con todo lo que ello comporta de crítica de la tradición.

2) Que el saber que la fenomenología pretende es pre-teórico, en el sentido de que debe ofrecer el mundo y nuestro estar en él tal como es vivido antes de su objetivación en la actitud teórico-científica; es en el ámbito, previo a toda teoría, de lo que Heidegger a partir de 1921 llama la *vida fáctica* donde se encuentran las «cosas mismas» en su darse originario, donde se dan como primariamente son. Hay una correlación fundamental entre vida fáctica (pre-teórica)-originariedad-ser, que es el verdadero tema de la fenomenología. Lo originario no puede ser ya lo accesible mediante la intuición, acto cognoscitivo que obedece al modelo teórico de la visión, sino mediante la comprensión de sentido que precede a la objetivación de la *theoria*. Por eso es originario, porque no podemos asistir como espectadores a su originación.

La sustitución de la «conciencia trascendental» de la fenomenología por la «existencia» o «facticidad», con que de manera ya tópica se suele explicar el paso de Husserl a Heidegger, es, pues, el resultado de una meditación sobre cuál es el tema de la fenomenología y de la necesidad de pensar hasta el final sus principios básicos de la primacía de lo originario y de la ausencia de supuestos. La diferencia fenomenológica entre el aparecer y lo que aparece, entre el acto y su objeto, que la intencionalidad pone de manifiesto, no tiene su sede en la conciencia, o, dicho más exactamente, no es primordialmente conciencia. *La conciencia no es el lugar del aparecer.* ¿Por qué la conciencia se ha convertido en el tema de la fenomenología (y

de la filosofía moderna en general)? La respuesta de la hermenéutica heideggeriana, ya en 1923, es terminante: «conciencia» es el correlato temático de la reflexión, el resultado de una mirada teórica que objetiva, a su vez, actos teórico-cognoscitivos, interpretando la totalidad de la vida fáctica a la luz de la *theoria*; «en sí mismo —señala Heidegger— es una monstruosidad caracterizar el amor como conciencia-de-algo». Tras la conciencia late una motivación de la vida fáctica, la «preocupación por el conocimiento conocido», la búsqueda de una seguridad existencial, que la garantía de una validez incontrovertible del conocimiento contribuirá a producir. Las ya célebres interpretaciones de la subjetividad moderna, basadas en el análisis de la vía cartesiana de la certeza, que el «segundo» Heidegger elaborará durante los años treinta, se desprenden fácilmente de aquí.

La primitiva idea de una «ciencia originaria de la vida en y para sí», se concreta rápidamente en una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*, esbozo de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, la gran obra de Heidegger, publicada en 1927, en la que la pregunta por el ser de la conciencia remite a un más acá de ella, la vida fáctica, que enseguida pasará a denominarse *Dasein* (ser-ahí), en cuanto Heidegger llega a la clara conciencia de que la «comprensión de ser» es la condición ineludible de todo saber, incluida la fenomenología trascendental. La analítica del *Dasein* (la existencia fáctica e histórica) pone en marcha el programa de liberar de la propia fenomenología su gran descubrimiento temático, la intencionalidad, sacándola de su condición de «propiedad» definitoria de la conciencia psíquica o trascendental. Retrotraída a su lugar originario, el histórico y finito estar en el mundo del hombre, que «sabe» de su ser antes de cualquier reflexión teórica, queda en franquía para convertirse en la base sobre la que elaborar de manera radicalmente nueva toda la problemática fundamental de la filosofía.

Esta conversión de la fenomenología en hermenéutica del *Dasein*, con independencia de su conocido fracaso como proyecto ontológico —es sabido que *Ser y tiempo* es una obra inacabada—, plantea problemas que poseen un carácter ejemplar para el conjunto del pensamiento hermenéutico contemporáneo. La integración del ver fenomenológico en una ineludible situación hermenéutica des-

plaza el problema fenomenológico de la intuición originaria (el darse de la «cosa misma») a la apropiación de la situación. Sólo ésta garantiza aquélla. Heidegger ha visto con claridad que sólo una pre-comprensión *original* de lo que se va a interpretar garantiza una lectura adecuada de los fenómenos. En consecuencia, *Ser y tiempo* es una lucha denodada por garantizar que la orientación recibida de la situación hermenéutica es auténtica, originaria, y que el despliegue de la interpretación la esclarece. La pretensión de originariedad (*Ursprünglichkeit*), que atraviesa toda la obra, es una clara deuda fenomenológica, pero lo es aún más la necesidad de atestiguar mediante alguna forma de experiencia realizable ese momento de originariedad. Ésta es la función metódica que cumple la angustia, más acá de todo dramatismo existencial. La búsqueda de la originariedad de la interpretación preside no sólo la analítica existencial, sino también las numerosas interpretaciones de los grandes filósofos de la tradición que Heidegger realizó durante los años veinte y que, significativamente, solía adjetivar como «fenomenológicas».

¿Pero puede un planteamiento hermenéutico consecuente convivir con la idea de originariedad? La finitud de la existencia histórica, pensada en el ámbito del saber, significa la inagotabilidad de la tarea de apropiación, la imposibilidad de una transparencia completa de la situación, pues se está justamente bajo los efectos de lo que se quiere comprender. ¿Qué querría decir, bajo este prisma, un momento de comprensión originaria? ¿Que el sujeto de la reflexión hermenéutica podría adueñarse de su propia historicidad? ¿Que posee una clave segura, objetiva, para su autocomprensión? ¿Y cómo podría obtenerla sin salir de su situación, sin una mirada exterior sobre ella? La hermenéutica tiene que rechazar la idea misma de comprensión originaria —todo lo que se comprende es derivado, constituido, transmitido— o, cuando menos, *disociar, contra la fenomenología, lo originario de lo dado*: lo que se da no es originario y lo que es originario no se da. Pero una instancia originaria que constitutivamente no aparece, que no se muestra, es decir, que no ofrece ninguna forma determinable al pensamiento, no puede cumplir la función orientativa que la apropiación busca. Mientras el desarrollo ulterior del pensamiento de Heidegger sigue más bien esta segunda

alternativa con la idea de «historia del ser» —un ser que se sustrae a toda presencia intencional, a toda forma objetiva de comprensión—, el grueso de los pensadores hermenéuticos contemporáneos, desde Gadamer a Vattimo, comparten, de manera explícita o implícita, la exclusión de todo ámbito originario de sentido.

El intento del «primer» Heidegger de una «hermenéutica fenomenológica» no tiene sólo la virtud de marcar una encrucijada para la hermenéutica filosófica actual, sino que pone de relieve su punto crítico, nunca bien resuelto: *la dificultad intrínseca de llevar a cabo una distinción, que se revela como necesaria, entre la orientación previa auténtica y la distorsionadora* (en palabras, muy posteriores, de Gadamer: «Distinguir entre los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*»).

3

¿Se deja entender esta segunda etapa del pensamiento heideggeriano con el hilo conductor de la fenomenología, a pesar de alejarse patentemente de sus exigencias?

Lo que llama la atención de la obra publicada por Heidegger tras la guerra de 1939-1945, por contraste con su primera fase, la que culmina en la publicación de *Ser y tiempo*, es su asistematismo y la variedad de su temática: reflexiones sobre la estructura de la metafísica y la historia del ser, sobre la esencia del arte y de la poesía (con interpretaciones de poetas como Hölderlin, Trakl, Rilke), sobre la técnica contemporánea, sobre el lenguaje, sobre el final de la filosofía, etc. Tras su muerte, acaecida en 1976, se publicaron sus explicaciones acerca del «agujero negro» de su biografía: su colaboración con el régimen nazi, iniciada en su período de rector de la Universidad de Friburgo (1933-1934) y prontamente concluida. Quizá lo más destacable es su intento de interpretación *global* de la tradición filosófica desde Platón hasta la tecnociencia actual, fundada en una interpretación de la filosofía como *metafísica* (pensamiento de la totalidad del ente bajo la idea de fundamento), que le da una lógica

interna implacable. Su deconstrucción de este sistema en sus diversos estadios y su sostenido esfuerzo por pensar al margen de él han marcado profundamente a influyentes pensadores actuales, tan distantes entre sí como Vattimo, Rorty, Foucault o Derrida.

A pesar de esta variedad, tan lejana temática y metódicamente de la fenomenología, en uno de sus últimos escritos productivos, *Tiempo y ser* (1962), Heidegger seguía reconociéndose en el proceder fenomenológico y conservando la «auténtica fenomenología». ¿Significa esto algo más que un acuerdo formal con la llamada «¡a las cosas mismas!», adaptable, en su vaciedad, a cualquier pensamiento? A mi entender, la obra del «segundo» Heidegger obedece a un motivo fundamental, cuya presencia se puede rastrear, en diversas perspectivas, en el conjunto de sus escritos de esta época: el ensayo de pensar el hecho fenomenológico primario, el aparecer de lo que aparece, en toda su radicalidad, y esto significa fuera de las categorías de la filosofía moderna de la subjetividad, arquetipo de la «metafísica».

Como señalaba al comienzo, el «tema» de la fenomenología es el hecho enigmático de que las cosas aparezcan como ellas mismas, con su independencia y su figura propia, en vivencias subjetivas. La fenomenología trascendental de Husserl, manteniendo siempre la diferencia intencional entre vivencia y objeto, explicó en último término la «cosa misma» como el resultado de operaciones sintéticas de la subjetividad: lo que aparece puede aparecer como tal cosa por obra de la conciencia ante la que se manifiesta. Husserl recupera incluso, para expresar este rendimiento de la subjetividad, el clásico término *constitución*, típico del vocabulario trascendental de Kant. Heidegger, que ya desde el principio vio en la intencionalidad una base para cuestionar la terminología tradicional (psiquismo, conciencia, razón, etc.), se desvinculó en la analítica existencial de *Ser y tiempo* de una interpretación subjetiva del hecho del aparecer. Pero esta desvinculación no era completa, en la medida en que el *Dasein* humano se encuentra en una posición ambigua: no es ya «sujeto», conciencia, pero no ha abandonado del todo, pese a su finitud, el papel trascendental de condición que hace posible el sentido de todo lo que aparece. La separación absoluta de toda forma de com-

preensión subjetivo-trascendental del aparecer se lleva a cabo cuando Heidegger inserta la fenomenología en una interpretación radical de la filosofía moderna: la reflexión y objetivación propias del método fenomenológico, a pesar de su pretendida inocuidad, no son ajenas al movimiento general del pensamiento moderno, incoado ya en Platón y culminado en la técnica actual, de poner toda forma concebible de realidad a disposición de la subjetividad. La tesis metafísica de la subjetividad como fundamento (no otra cosa significa «sujeto», *subiectum*, lo que está debajo y fundamenta) sigue latiendo en la fenomenología.

¿No significa esto, en el supuesto de que esta manera de entender el pensamiento moderno sea sostenible, que toda filosofía de la subjetividad termina reduciendo las cosas a un fenómeno suyo? El pensamiento, señala Heidegger en *¿Qué significa pensar?*, no ha dejado nunca al árbol en flor estar sencillamente donde está. Pensar fenomenológicamente el tema de la fenomenología exige desalojar a la subjetividad de su lugar de fundamento, saltar decididamente fuera de las categorías de la subjetividad, que es tanto como decir de la tradición metafísica en general. El aparecer no puede ser ya una acción del sujeto; también todo lo que entendemos como «subjetivo» lo entendemos así en virtud de unas condiciones que no están en poder de ningún sujeto, individual o colectivo. Preservar el hecho fenomenológico, la diferencia esencial entre vivencia y cosa, entre hombre y mundo, significa sustraer el aparecer al dominio de lo representable por la subjetividad; pensarlo entonces como una dimensión originaria indisponible en la que las cosas y el hombre mismo aparecen sin que ella se dé, se muestre o comparezca. Heidegger se ha servido de la noción de «ser» para señalar esa dimensión, aunque también del lenguaje (en una de sus últimas obras, *Unterwegs zur Sprache*), y de una interpretación de la idea griega de *verdad como desvelación* para pensar la relación entre esa dimensión que se retrae y el mundo manifiesto. La idea de *historia del ser* caracteriza el acontecer de tal desvelación y cumple, por su parte, el papel de clave hermenéutica para interpretar las diversas épocas de la metafísica. Lograr una comprensión suficiente de estos conceptos poliédricos y de su relación, que sólo esquemáticamente acabo de

esbozar, es la mayor dificultad de esta segunda etapa del pensamiento de Heidegger.

Esta tarea de demolición de la subjetividad, cuya interna relación con el desarrollo de la fenomenología acabamos de ver, ofrece dos flancos altamente problemáticos. El primero es la interpretación misma de la historia de la modernidad y de la subjetividad que en ella impera. A pesar de su enorme repercusión en las diversas formas de antihumanismo contemporáneo, son muchas las dudas que tal interpretación suscita. En Alemania, Dieter Henrich y sus discípulos llevan años distanciándose de ella y en Francia, país donde se localiza su máxima influencia, hay intentos de presentaciones globales alternativas. El libro de Alain Renaut *La era del individuo* es una buena muestra de ello. El segundo flanco es el lugar reservado al hombre en ese acontecer del ser en que está *a priori* inmerso. Con numerosas variaciones, pero sin concreciones precisas, Heidegger ha solido presentar su papel primario como un *responder* a una *apelación*, la que el ser o el lenguaje le dirigen. La acción y el decir humanos son siempre respuestas a una convocatoria. Este modelo apelativo, que encaja perfectamente con la idea hermenéutica de *pertenencia* o *proveniencia* de una tradición y que sirve bien para desposeer al hombre de la condición de «sujeto», ha hecho fortuna en el pensamiento contemporáneo y, así, pensadores como Gadamer, Ricoeur, Vattimo o Lévinas han usado abundantemente de él. Pero está por ver que la idea de apelación suministre el marco suficiente para pensar la situación del hombre y sus posibilidades a las puertas del nuevo siglo. En cualquier caso, es claro que sólo una apropiación crítica del pensamiento de Heidegger, lejos de capillas venerantes y de fobias negadoras, puede resultar hoy interesante y productiva.

CELIA AMORÓS

EL EXISTENCIALISMO

1. De cartógrafos y exploradores

En su *Fenomenología del espíritu*, Hegel nos ofrece una descripción de lo que llama la «figura de la conciencia desgraciada» como una de las más pregnantes de una serie en la que se recorre el itinerario de la conciencia, desde sus formas más inmediatas de relación con los objetos hasta la plenitud de la autoconciencia. Se nos presenta el despliegue dialéctico de las formas de objetivación de la conciencia. En cada una de ellas la conciencia hace la experiencia de que la modalidad de la relación que establece con su objeto no es sino la configuración que en cada momento adopta su propio autoconocimiento: las formas de su autopenetración son correlativas de ese modo a las de su autorrealización. En la secuencia de las formas que así se genera, la figura de la conciencia desgraciada tiene su lugar y su engarce precisos: tomará cuerpo luego de alcanzarse, por superación de la conciencia estoica, la experiencia del escepticismo. La conciencia escéptica, por decirlo de un modo muy abrupto, disocia las propias experiencias de su vida de la convalidación a que debería promoverlas la conciencia: al ponerlas en suspenso al mismo tiempo que las vive, no puede evitar la contradicción de que la conciencia viva esta suspensión misma, y de ahí resulta la figura del escepticismo en Hegel como figura de la conciencia desestabilizada y disociada. Pero no trágica. La tragedia afectará a la figura de la conciencia desgraciada, que, a diferencia del escéptico, no puede vivir su disociación entre vida y conciencia en el conformismo displicente. No puede vivirla así quien tiene fuera de su propia vida,

como finitud, la sustancia de la misma que es la infinitud. «El desgraciado, en definitiva, es aquel que ... tiene fuera de sí mismo lo que él estima ser su ideal, el contenido de su vida, la plenitud de su conciencia y su verdadera esencia. El desgraciado está ausente de sí mismo, nunca íntimamente presente.» Así interpreta la figura hegeliana Sören Kierkegaard: con la transformación de la conciencia escéptica en la conciencia desgraciada se da el paso de la disociación al desgarramiento. Kierkegaard, a quien se considera el padre del existencialismo, celebra el diseño hegeliano. Nada que objetar a la descripción. La cuestión es muy otra. «¡Dichoso el que da este asunto por concluido una vez que ha escrito un párrafo sobre el mismo! ¡Y más dichoso aún el que es capaz de escribir las líneas que siguen!», comenta el «caballero de la subjetividad», como Jean-Paul Sartre lo denominara. Porque la cuestión está ahí: lo que Hegel llamaba «el espíritu subjetivo» no se deja mediar tan fácilmente por el sistema. Kierkegaard se siente aludido e interpelado por el autor de la *Fenomenología*: es más, se identifica con la figura de la conciencia desgraciada. Pero identificarse con una figura tal no puede ser sino vivirla como drama existencial y entonces... entonces no se pasa por obra y gracia de los vaivenes dialécticos a la figura siguiente. Con lo que Hegel ha dicho «queda suficientemente circunscrito todo el territorio de la conciencia desdichada. Agradecemosle a Hegel el haber establecido con tanta precisión esos límites. Y ahora, cumplido ese deber de gratitud, adentrémonos en ese país, no como meros filósofos que contemplan las cosas a distancia, sino como auténticos indígenas que examinan de cerca los diversos estadios del fenómeno» (Kierkegaard: 1969). Si Hegel, pues, nos ha dibujado el mapa de la figura de la conciencia desdichada, Kierkegaard es el explorador que, palmo a palmo, la recorre. Si Hegel ha interpelado a Kierkegaard por el hecho mismo de haber elaborado una cartografía donde se le sitúa, Kierkegaard interpela a Hegel, no por mal cartógrafo, sino por mero cartógrafo; o, mejor dicho, pone en cuestión la pertinencia de agotar por el expediente de la cartografía un asunto para cuyo tratamiento la cartografía deja escapar justo lo esencial.

La mutua interpelación entre Hegel y Kierkegaard que hemos tratado de reconstruir nos conduce inevitablemente a una discusión

metafilosófica, es decir, a una confrontación entre dos concepciones distintas acerca de en qué consiste el saber filosófico. El propio Kierkegaard lo expresó de una manera pregnante: «El filósofo construye un palacio de ideas y vive en una choza». Jean-Paul Sartre, por su parte, ha visto con penetración lo que se juega en este debate metafilosófico. «Kierkegaard hace notar con su simple vida que todo saber referente a lo subjetivo es, en cierto modo, un falso saber. Kierkegaard, previsto por el sistema ... (aparece en él) como un superviviente al sistema y al profeta, superviviente que, a pesar de las muchas determinaciones de la profecía, debe vivir esta vida prevista como si fuera indeterminada en su arranque...» (Sartre: 1973.) En suma, el autor de *El concepto de la angustia* ha de inventar por cuenta propia la aventura de la conciencia infeliz: como el propio Sartre lo dirá más tarde, ha de ex-sistir-la. Descalifica de ese modo el saber hegeliano, no porque impugne su concepto de la desgarrada figura, sino negándolo «por la manera misma como realiza sus prescripciones en una dimensión distinta». Esta dimensión distinta, dimensión de realización vivencial en la que el sujeto ha de poner el guión y la *performance* es, justamente, como lo diría Sartre, la existencia.

2. De «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» a «Dios Padre ha muerto»

Ahora bien, podríamos preguntarnos, ¿por qué la criatura humana se concibe a sí misma —obviamente, en determinadas condiciones históricas— como obligada a vivir su existencia al modo de un guión que permanentemente hay que inventar y reinventar? Para dar algunos elementos de respuesta a la pregunta así formulada, hemos de referirnos a la crisis de las identidades adscriptivas que se remonta a los comienzos de nuestra modernidad. Cuando se creía en un Dios Padre que prefiguraba la creación de acuerdo con unos modelos ejemplares, la prefiguración o anticipación de las ideas arquetípicas en el Padre estaba en correspondencia con la configuración en las cosas, modeladas conforme a esencias. En su correlato

sociológico: una sociedad estamental a la que la teología proporcionaba su imaginario y su legitimación, de modo que un noble tenía la vida pautada como un noble, una villana como una villana y un clérigo como un clérigo. El voluntarismo teológico —Duns Escoto y Guillermo de Occam serán sus más genuinos representantes— vendrá a dar expresión a la crisis de este esquema: Dios, mediante su voluntad omnímoda, crea sin prefiguración, sin anticipar a sus criaturas en la Idea. El Padre es quien prefigura según la concepción patriarcal tradicional: en el principio fue el Verbo o el Logos; luego, el Verbo se hizo carne, carne, por tanto, configurada y legitimada por el Logos, conformada por una esencia que recibía Nombre con mayúscula, como los términos abstractos del realismo de los universales (Humanidad, Bondad, Belleza). Cuando la creación es directa, sin mediaciones ni arquetipos, las criaturas reciben nombres propios, paradójicamente, con minúscula. A falta de esencias que respondan a la configuración por obra del Logos, sólo hay existencias discontinuas e irreducibles: los Nombres con mayúscula son *flatus vocis*, empezando por el nombre divino de Padre. Pues difícilmente puede llamarse tal a alguien cuyos designios son totalmente inescrutables para quienes, sin canon ni criterio alguno de reconocimiento, mal pueden llamarse hijos suyos. Serán, en el mejor de los casos, hijos expósitos, arrojados ahí y expuestos a recibir o no, discrecionalmente y *a posteriori*, el reconocimiento, o más bien, la adopción por parte de ese extraño Padre. De este modo, quizá pueda decirse que, con el nominalismo voluntarista, que luego se radicalizó en la Reforma protestante, se produjo la muerte de Dios —en sentido nietzscheano— prematuramente *sub specie* de uno de los nombres con que invoca a la divinidad el credo católico: «Creo en Dios Padre Todopoderoso». Es como si el nombre Divino Todopoderoso se hubiera salvado a costa del de Padre (en realidad, siempre estuvieron en tensión, si consideramos que la concepción intelectualista de la divinidad, es decir, la que la concibe creando conforme a representaciones previas, se atiene más a las connotaciones de «Padre» en el sentido que aquí hemos enfatizado).

En estas condiciones, no es de extrañar que estremecieran a Lutero —como, significativamente, lo recordará Kierkegaard— las

palabras de Cristo al pie de la Cruz que nos transmiten los Evangelios: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Al menos en uno de sus aspectos más significativos, la ontología existencialista kierkegaardiana podría ser asumida como la extracción de las consecuencias de este abandono divino. Para el autor de *La enfermedad mortal* sólo el abandono de la infinitud hace posible la autonomía de la criatura. Pues, como lo dice en su *Diario íntimo*, «la omnipotencia debería hacernos dependientes. Pero ... es necesario que ella implique al mismo tiempo el poder de retirarse, para que, en eso mismo, la criatura pueda ser independiente». La autonomía de la criatura está, pues, en función del abandono divino. Se constituye, pues, en finitud en tanto que pérdida de la infinitud. Ahora bien, si la criatura se asume sin más como finita cae en la impostura de tomar como propio lo que sólo es imputable al movimiento de la Divinidad que, en palabras de Sartre «se retira de su criatura como la marea descubre los restos de un buque ... y por ese solo movimiento crea la angustia como posibilidad de independencia». La angustia es así «el abandono del ser a la posibilidad prohibida de elegirse finito por un brusco retroceso de lo infinito». Pero si la elección de la finitud es pecaminosamente prometeica, la de identificarse con la infinitud sin asumir la propia finitud es vanamente satánica. ¿Qué puede hacer la criatura en estas condiciones? Rehacer, reduplicar por cuenta propia, en una repetición permanente, el movimiento de retirada de lo infinito que la divinidad ha de reiniciar constantemente, a su vez, para que la criatura sea posible como existencia separada. De este modo, dirá Kierkegaard, «el yo es la síntesis consciente de infinitud y finitud, que se relaciona consigo misma, y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma, cosa que sólo puede verificarse relacionándose uno con Dios. Ahora bien, llegar a ser sí mismo significa que uno se hace concreto. Pero hacerse concreto no significa que uno llegue a ser finito o infinito, ya que lo que ha de hacerse concreto es ciertamente una síntesis. La evolución, pues, consistirá en que uno vaya sin cesar liberándose de sí mismo en el hacerse infinito del yo, sin que por otra parte deje de retornar incesantemente a sí mismo en el hacerse finito de aquél» (Kierkegaard: 1969). El yo no es, pues, una existencia separada

sino en tanto que se hace ser su propia separación y su propia religación en la tensión permanente del eterno retorno del yo de sí mismo a sí mismo. Consiste, pues, en este trabajo ontológico que le tiene en permanente proceso constituyente para «fundarse transparentemente en el Poder que le ha constituido». Ya no se recibe el ser por herencia del padre como cómoda réplica de una esencia: hay que hacerse ser el propio ser en un trabajo del espíritu sobre sí mismo que logra la propia autorrealización por la plusvalía existencial. Hay que dar, mediante la tensión existencial del movimiento de la repetición, permanente rendimiento ontológico a lo que ya no nos es dado como meramente dado: lo tenemos que hacer valer a expensas de un esfuerzo —esfuerzo paradójicamente prometeico— por movernos sorteando la Escila prometeica y la Caribdis satánica. En este sentido, el existente kierkegaardiano puede asumirse por alguno de sus perfiles: su patético individualismo, como una versión del héroe del romanticismo decadentista. Pero, por otro, resuenan en él los ecos del capitalismo incipiente: la herencia del caballero feudal ya no se legitima en un mundo en que las identidades adscriptivas, los títulos derivados de determinaciones del nacimiento, están en crisis; hay que hacerse a sí mismo. El «caballero de la subjetividad» tematiza este proceso, característicamente moderno, en su peculiar clave teológica, por donde resulta ser un crítico de la modernidad a la vez que se constituye en expresión paroxística de algunas de sus vetas, sobre todo la que en otras partes hemos llamado la «crisis de legitimación genealógica patriarcal». «Nuestra época se ha quedado sin todas esas categorías sustantivas de familia, Estado y stirpe. Por eso no tiene más remedio que abandonar al individuo enteramente a su suerte, de tal manera que éste estrictamente se convierta en su propio creador...» (Kierkegaard: 1969.) Cuando se llega a determinada situación de extrañamiento y a una vivencia exasperadamente problemática de la propia inserción en lo real porque los vínculos genealógicos fallan en su función de vehicular sentido, se produce, como en el caso del autor de *El concepto de la angustia*, el curioso fenómeno de que se formulen, respecto a cuestiones de orden genealógico, preguntas en términos de la lógica del contrato social característica de la sociedad capitalista burguesa.

La vida se me ha hecho totalmente imposible. El mundo me produce náuseas y me parece insípido, sin sal y sin sentido. ... ¿Dónde me encuentro y hacia dónde me encamino? ... ¿Quién me ha jugado la partida de arrojarme en el mundo y después dejarme abandonado entre tantas cosas contradictorias? ¿Quién soy yo? ¿Cómo vine a este mundo? ¿Por qué no fui consultado para nada? ¿Por qué no se me dieron a conocer de antemano los usos y las reglas establecidos, en lugar de enrolarme de pronto en el montón, como uno de tantos o una simple pieza comprada por un negrero? (Kierkegaard: 1969).

Este texto kierkegaardiano, con su pregnante expresión del *horror vacui* ante la pérdida del sentido de la vida individual en el sórdido anonimato de esa «gran empresa que se llama la realidad», de vibrantes resonancias kafkianas y weberianas, podría ser considerado el manifiesto de la filosofía existencial.

3. La figura del expósito

La crítica nietzscheana a la modernidad y la tradición pone de manifiesto, como es sabido, las consecuencias nihilistas que se derivan de la muerte de Dios. En Kierkegaard hemos podido encontrar un Dios Padre Todopoderoso que, como paradójica omnipotencia paternal, no podía sino dar a su criatura el mensaje paradójico: «Sé autónoma»; mensaje que, en cierto modo, ponía en cuestión a la divinidad como Padre. La ontología sartreana, en uno de sus aspectos más significativos, puede ser interpretada como un desarrollo de las implicaciones de la muerte de Dios *sub specie Pater*, es decir, el nombre divino que lo define como donador e impositor por antonomasia del Nombre. Dios ha muerto en Sartre bajo la modalidad con la que se le invoca en la oración canónica «Padre nuestro que estás en los cielos». Trataremos de caracterizar ciertos rasgos, relevantes desde este punto de vista, de la ontología de huérfano, de expósito, que de aquí emerge: sintomatología de orfandad que se encuentra en el troquelado más profundo del universo simbólico y conceptual sartreanos.

Ha sido reiteradamente señalada por los estudiosos de Sartre la importancia de la experiencia de la contingencia en su obra. Lo dice

Roquentin en *La náusea*: «Todo existente nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por encuentro». Si no hay Padre no hay genealogía, no hay *logos* del *genos*, nada que dé razón ni, por tanto, legitime los nacimientos, mera serie *de facto* no articulada por ninguna razón de la serie. Nuestro nacimiento no es preconcebido ni anticipado en la idea. Habremos de asumir radicalmente el ser proyecto precisamente por no haber sido proyectados por nadie. A falta de la inserción genealógica que nos proporcionaba la *ratio essendi*, estamos arrojados en el mundo, puestos ahí, ex-pósitos. Nos hemos referido ya a la relación entre el existencialismo y la crisis de la genealogía patriarcal como crisis de legitimación, la cual cobraría en la Ilustración su expresión más nítida. El existencialismo, desde esta perspectiva, al radicalizar la irracionalización ilustrada de los títulos de nacimiento como instancias legitimadoras, no hace sino ontologizar esta misma deslegitimación. Dicho de otro modo, si la genealogía ya no vehicula el sentido, como desheredados del sentido, tendremos que reinventarlo. El emblema de esta «derrelicción» será Juan-sin-Tierra, el autoapodo preferido de Sartre, como si la sintomatología que estamos tratando de describir fuera una expresión radical de «desterritorialización» del deseo en el sentido que más tarde le dará Deleuze. A su vez, el síndrome de expósito se doblará de la obsesión por la bastardea: se es hijo sólo de mujer, y en la sociedad patriarcal la madre da la vida pero no la legítima. Así, el hombre sartreano oscila entre las figuras del expósito y el bastardo, puesto que ocupa *de facto* un lugar que no había sido habilitado para él *de iure*: está ahí como podría no estar, está «de más», es «supernumerario».

Lo esencial [está hablando Roquentin] es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es ser-ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca se les puede deducir. Hay personas que han comprendido eso. Sólo que han tratado de ir más allá de esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí mismo. Ahora bien, ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es un simulacro... es lo absoluto, por consiguiente, la gratitud perfecta. ... Esto es la náusea; es lo que esos puercos... tratan

de ocultarse con su idea del derecho. Pero ¡qué mentira más pobre! Nadie tiene derecho: son totalmente gratuitos... (Sartre: 1979).

El ser en sí, todo aquello no dotado de conciencia, de cuya impugnación nihilizadora, de cuya descompresión, segregadora de «nada», surgen los para-síes o las conciencias —así como para Kierkegaard los yoes surgían desprendiéndose desgarradoramente de la infinitud—, no contaba con nosotros en su olímpica indiferencia en *El ser y la nada*; en la *Crítica de la razón dialéctica* reviste en su versión más materialista la determinación de la escasez, resaltando así todavía más que no estaba hecho a la medida de lo humano, que no había sido pensado... para una especie compuesta de individuos «supernumerarios». En cuanto a la conciencia o ser para-sí, no puede ser fundamento de su ser. Huye de su nauseabunda contingencia para emprender la epopeya de la redención legitimadora —en la obra de arte, en la existencia moral, en el compromiso político—, a la búsqueda sin tregua de una existencia de derecho. Irremediamente expósito, el individuo solamente podrá autolegitimarse por la vía de sus opciones libres. La existencia humana es un plexo de facticidad-libertad en el que la propia libertad es un *factum*. Así, la —infructuosa— conquista de una existencia de derecho es algo a lo que el individuo humano se ve condenado de hecho: es lo que quiere decir Sartre cuando afirma que «estamos condenados a ser libres». Pues la libertad, en tanto que transcendencia, es un permanente ir más allá del hecho dado para constituirlo y descifrarlo como situación a la luz del sentido que proyecta sobre él en el movimiento mismo por el que lo trasciende.

Pero como, a su vez, la transcendencia no puede escapar de sí misma —hay una facticidad de la libertad, que, contingente, se orienta a fundarlo todo sin poder revertir sobre sí y darse un fundamento—, resultará no ser sino el hecho de escapar del hecho. La libertad, así, en tanto que proyecto, transcendencia, es búsqueda de fundamento, pero como esta búsqueda, por la contingencia misma de la libertad, se ve frustrada, la búsqueda del fundamento no podrá ser sino proyecto.

Nadie ha descrito, al menos en clave laica, la experiencia de la contingencia con tanta radicalidad y pregnancia como Sartre. Se

sitúa en el filo de la navaja para no caer en el nihilismo a que llevaría la orfandad del ser y la orfandad del hombre —orfandad, *a fortiori*, sin nada conmensurable que los pudiera hermanar acogiendo-los en un asilo omniabarcante— venciendo, como del lado de la única posible —y precaria instancia fundadora—, del lado más débil, el hombre. Recordemos que en Kierkegaard el ser humano se constituía, finito, por activo remedo del activo abandono de que le hacía objeto lo infinito. El yo había de ser de este modo una «síntesis de finitud e infinitud» (síntesis que, más que a Hegel y en polémica con él, remitiría a la disyunción trascendental de Duns Scoto).

En cuanto herederos de Kierkegaard, podría decirse de manera un tanto abrupta que Heidegger y Sartre toman y elaboran cada uno por su cuenta uno de los elementos de la precaria síntesis: en Heidegger prevalecerá en definitiva la iniciativa de la infinitud, convertida en «destinación del ser» a la que se verá religado el hombre; en Sartre —deudor a su vez de Heidegger en muchos aspectos que no vamos a comentar aquí— la finitud, que, dejada por fin de la mano de lo infinito, se convierte en neta contingencia. El hombre será, pues, para Sartre —tras la maniobra técnica de radicalizar pragmático-ontológicamente la intencionalidad husserliana y antropologizar «la nada» heideggeriana— el paradójico punto arquimédico cuya función no es levantar el ser sino descomprimirlo, horadarlo y, desde la quiebra nihilizadora, desde la más radical de las fisuras diferenciales y diferenciadoras, darle sentido, hacerlo significar. Sentido precario, problemático, en perpetuo proceso constituyente, tributario siempre de que la libertad no desfallezca ni abdique de su misión: justificar el ser mediante sus opciones libres. Es así como crea oasis de luz en un desierto de opacidad que le desborda por doquier, a sabiendas del necesario fracaso de la empresa fundamentalista a la que no podemos, sin embargo, renunciar. Porque «actuar», dice Sartre, «es afirmar que el ser tiene sentido». El problema «nihilismo y acción» sería de este modo un seudoproblema. Actuar es esperar y la desesperación es parálisis. Somos, pues, responsables del sentido del ser, y por esta responsabilidad somos morales. El hombre es, en suma, por decirlo con las palabras de Mallarmé tan caras a Sartre «*un être de hasard qui nie le hasard*».

4. Desheredados del sentido

Muerto Dios Padre, la genealogía se convierte, de expediente legitimador que era, en blanco de sospecha. Significativamente, para Nietzsche y sus —paradójicos desde este punto de vista— herederos, la tarea de reconstrucción genealógica va íntimamente unida a la intención destructora de toda —ilusoria— legitimación, a la puesta en evidencia de los estigmas de la bastardía. Todo lo sometido a la reconstrucción-deconstrucción genealógica —así sea algo tan vulnerable como la moral: recordemos la *Genealogía de la moral* de Nietzsche—, resulta ser algo a lo que «se le ve el plumero». Y, si se siguen hasta el final las pistas de la sospecha acerca de operaciones de usurpación y de impostura, se irá indefectiblemente a parar al hedor de los orígenes: *Pudenda origo*. Muerto el Padre, la sospecha planea sobre la legitimidad de todo nacimiento. Ello no plantea demasiados problemas para el autor de *La gaya ciencia*: más bien provocará las carcajadas de Zaratustra. Pero Kierkegaard llora.

Es una genealogía pecadora, impostora, la que nos ha transmitido el «texto original» del cristianismo. Es esta genealogía histórica la que se interpone irremisiblemente entre nosotros y no el hedor, que sí el frescor de los orígenes, el *factum* cristiano redentor. Como lo dice Adorno, «la grieta entre la cifra ilegible y la verdad misma la ha cavado la historia», de tal modo que «mientras, según toda doctrina teológica genuina, el significar y la cosa significada se unen en la palabra simbólica, en Kierkegaard el “sentido” se escinde, en el texto, de su clave cifrada ... El sentido no ha sido originariamente extraño al hombre, sino que éste lo perdió en la historia» (Adorno: 1966). Somos, pues, unos desheredados del sentido a la vez que los herederos de un texto. Una genealogía pecadora nos transmite la letra del texto, pero no puede, como legado, darnos el sentido. De este modo, la desgracia de la cristiandad «no es sino el drama de la pérdida de su texto primitivo, ya que Cristo no es para ella», nos dice «el caballero de la fe», «ni aquel que era mientras vivió en la Tierra, ni tampoco —lo que habrá de creerse— el que será cuando vuelva, sino uno, sobre el cual de una manera ilegítima se ha llegado

a saber algo por la historia: que era algo sencillamente enorme. De una manera ilegítima e ilegal se ha llegado a ser sapiente sobre Cristo, pues lo permitido es llegar a ser creyente». (Kierkegaard: 1961). Se plantea, pues, un drama hermenéutico, ya que estamos ante un problema irresoluble de legitimación: los depositarios de la letra del texto no son herederos legítimos —Kierkegaard emprendió su particular cruzada contra la iglesia luterana danesa—, son unos bastardos usurpadores que nos transmiten el texto de nuestra salvación en una «edición averiada de lo cristiano ... llena de notas embarazosas y de omisiones y añadiduras sin sentido». Como la historia distorsiona y la tradición es traición, hay que recrear en la contemporaneidad el sacrificio de Cristo. Por ello «es necesario que pase como si fuese la especie humana la que lo sacrifica cada vez que un hombre narra a un niño de una nueva generación lo que muestra la imagen, y el niño debe angustiarse y aterrorizarse, frente a los más viejos, al mundo y a sí mismo, cuando oye por primera vez la historia» (Kierkegaard: 1969). Hay que neutralizar la entropía del sentido generada por la historia constituyendo la subjetividad del creyente en una especie de *perpetuum mobile* de primera especie que, en el paroxismo absoluto de la tensión existencial, conjure toda posible degradación. La transmisión del texto del cristianismo es sustancialmente icónica, y cada cual ha de realizar la imagen mediante una evocación en la que se llevan al límite las fuerzas del propio espíritu. Pues «nadie vive de renta en el mundo del espíritu». Sólo se valoriza este capital, improductivo dentro del mundo del sentido, mediante un titánico trabajo hermenéutico, pues el desciframiento de un texto tal en clave cifrada remite, por el desplazamiento mismo al que presiona la imposibilidad de la operación, a constituir la propia existencia en el texto y en el sentido del mismo. «Con la ayuda de quien ha sido un predecesor y con la de quien será un sucesor, se va plácidamente por la vida, y se es al mismo tiempo un testigo de la verdad. Dios ayude a quien no tiene predecesor ni sucesor; para él la vida será, en realidad, lo que debe ser para la voluntad del cristianismo: una prueba en la que no se puede mentir.» (Kierkegaard: 1959.) Sólo el testimonio de la propia vida, constituida en prueba de la fe, se constituye en texto capaz de narrar la historia del cristianismo

desvirtuada por la historia. Pues el receptor del mensaje de ese extraño texto cuyo código posee menos que a medias ha de proceder como un criptoanalista, a fuerza de actualizarlo en la vivencia en la propia contemporaneidad y por encima de la historia. «No hay otra relación posible con Dios-Hombre sino la que empieza con situación de contemporaneidad.» Así, el criptoanalista, cuyo testimonio remite, en última instancia, a la propia fe —más bien que a lo creído—, volverá contra sí mismo y contra los demás unas exigencias paroxísticas de autenticidad. Tales exigencias, que responden por una parte a la necesidad de una recodificación en clave existencial del mensaje paterno, vienen, por otra, a ser el trasunto, asimismo existencial, de la actitud ilustrada (de la cual, por otra parte, se reniega: Kierkegaard fue un crítico implacable de las Luces). El resultado de esta tensión vendrá a ser de este modo una sustitución de la exigencia de los títulos de certeza de los contenidos del saber —que, en el cartesianismo y la modernidad acababan por remitir al sujeto— por la de los títulos de autenticidad del sujeto de la vivencia religiosa. Un sujeto tal, desligado de la genealogía que, por otra parte, inevitablemente, le religa —la palabra dada del mensaje paterno, el «punto ciego», como dice Adorno, de la reflexión kierkegaardiana— aun habiendo perdido su legitimación, se ve obligado a concentrarse en el escenario de la subjetividad como lugar de la recuperación productora del sentido. No nos insertamos en una cadena de sentido dada, «cada generación ha de empezar exactamente desde el principio», comenzar los comienzos como si partiera de cero.

No hay, pues, en última instancia, posibilidad de hacer la hermenéutica de un texto. Como sólo llega a constituirse en tal en virtud de la tensión existencial, llevada al paroxismo, del intérprete criptoanalista, se producirá, como ya lo hemos sugerido, un desplazamiento por el que la existencia misma será el texto. En estas condiciones —Heidegger por alguna de sus vetas y luego Sartre sacaron las consecuencias radicales de este desplazamiento—, la única hermenéutica que tiene sentido es la hermenéutica de la existencia.

5. Existencialismo y saber

El existencialismo, por lo que llevamos viendo, no es un saber: es un *ethos* o, como lo diría Aranguren, un talante filosófico. No es su fuerte el configurar sistemas: los monumentos sartreanos *El ser y la nada* o la *Crítica de la razón dialéctica* —pues la pertinencia de considerar o no existencialista la obra del primer Heidegger plantea problemas que nos desbordan en este espacio— son, por diversas razones, intentos fracasados e inconclusos. Kierkegaard tituló significativa y lúcidamente una de sus obras más espléndidas a nuestro juicio *Migajas filosóficas*. Más que constituir en sí mismo un saber, se inyecta en saberes, más o menos sistemáticos, a modo de exigencia de una forma de apropiación vital de los mismos, de un conjuro frente a su esclerosis. El existencialismo pide así al saber, a diferentes saberes, según los autores, que sea un «saber de vida». Ofrece, en este sentido, si se quiere, un saber acerca de *cómo y para qué* hay que saber: para salvarse, para comprometerse. Kierkegaard invocaba desesperadamente a Sócrates como el patrono de los que claman, en el desierto de la filosofía oficial consagrada y momificada, por una comprensión existencial, transformadora de la vida. Quien no resulta transformado por la comprensión de algo es que no ha comprendido nada: la transformación de la propia vida es el único test válido de comprensión, al que no sule certificado académico alguno. En este sentido, todas las grandes filosofías son susceptibles por algunas de sus vetas de ser interpretadas en clave existencialista, cuando no ofrecen momentos específicamente existenciales en sus sistemas.

Sin embargo, de un modo más específico, quizá se podría decir que los existencialismos surgen —por ello Kierkegaard y Sartre serían los casos paradigmáticos— cuando determinados Saberes con mayúscula se encuentran en situaciones críticas y necesitan una revitalización que ha de tomar su savia de la refundación de su sentido por la tensión hermenéutica del individuo que quiere salvar su vigencia. El existencialismo aparece así cuando un texto, deteriorado o en crisis por determinadas circunstancias históricas, temeroso de su desprestigio, busca la piedra de toque de la contrastación

existencial. Como en la obra de Pirandello *Seis personajes en busca de autor* —tan existencialista por otra parte—, nos encontramos con un texto a la búsqueda del sentido. Y el existencialista saldrá a su encuentro como una oferta y una necesidad paroxística de sentido que, a falta de poder nutrirse autometabólicamente de sí mismo, va a la búsqueda de un texto. Kierkegaard se debate con el texto del cristianismo, debate dramático en cuyo desenlace la existencia del individuo Sören acaba por textualizarse como su sentido, por convertirse ella misma en el texto. Sartre, por su parte, tras avatares teóricos y vitales que no podemos reproducir aquí, se encuentra con el marxismo como Saber con mayúsculas, «saber insuperable de nuestra (su) época». Insuperable porque, dice Sartre, «da su expresión al movimiento general de la sociedad» en tanto que «filosofía de la clase ascendente», es decir, el proletariado. Ahora bien: el problema, pese a ser los textos tan distintos y estar los filósofos, desde otros puntos de vista, tan distantes, es análogo al de Kierkegaard: el texto del Saber marxista ha sido bastardeado y pervertido por su heredero ilegítimo, el estalinismo, que lo ha encarnado. El autor de la *Crítica de la razón dialéctica* no da por buena su esclerosis, pues «no corresponde a un envejecimiento normal». Corresponde a una «coyuntura particular» determinada por la necesidad de mantener la existencia y la seguridad de la URSS. Pero, dejando aparte esta esclerosis, el Saber marxista plantea un problema crítico: es un pensamiento totalizador que «lo ha fundado todo excepto su propia existencia». La necesidad de desesclerotización del marxismo provocada por la crisis del estalinismo —Sartre asume su *Crítica* como «expresión intelectual del fenómeno de la desestalinización»— no hace sino urgir todavía más la exigencia de su fundamentación. Pues, si bien el marxismo se nos da como el sentido de una historia entendida como proceso de totalización —Sartre asume la interpretación del materialismo histórico de Lukács en *Historia y conciencia de clase*—, a falta de contrastación crítica una totalización tal no se nos impone sino como mero *factum*. Habrá que aceptar como un dogma que la historia es un proceso tal y que en él somos totalizados. Pero, precisamente, la actitud ante el Saber marxista como ante un *factum* no críticamente esclarecido —aunque fuera el verdadero saber, no sería

saber verdadero— es caldo de cultivo de degeneraciones como la estalinista. Para conjurarlas, habrá que hacer vibrar fundamentalmente su sentido emancipatorio genuino reconduciendo las determinaciones del Saber marxista —que se encontrarían en el nivel de la explicación— a las estructuras existenciales (que se sitúan en el de la comprensión). Nadie ha hecho una lectura de la *Critique* tan penetrante desde el punto de vista que aquí estamos resaltando como André Gorz:

Si el individuo es explicable a partir de la sociedad sin que la sociedad sea inteligible a partir de los individuos —es decir, si las fuerzas que actúan en la historia son impermeables y radicalmente heterogéneas respecto a la praxis orgánica—, entonces el socialismo, en tanto que socialización del hombre, no puede nunca coincidir con el socialismo en tanto que humanización de lo social. No puede llegar de los individuos como reapropiación por ellos, en la praxis común, de la resultante de sus praxis individuales; puede llegar solamente a los individuos por la evolución de la sociedad según su lógica interna (Gorz, A.: 1967).

La razón de la historia no puede venirles a los sujetos definida desde fuera como una razón trascendente a sus propias prácticas. Cuando dejan de coincidir el actor y el intérprete en los procesos históricos, se impone como intérprete el jefe y se vuelve inevitable «el culto a la personalidad». Para exorcizar «el fantasma de Stalin» es preciso llevar a cabo una «experiencia crítica», de raigambre fenomenológico-existencial, a partir de la cual se reconstruyen comprensivamente, en el juego de su objetivación, los avatares de la praxis individual, sus conjunciones con las demás prácticas sobre el campo material y sus contrafinalidades, el proyecto prometeico de recuperar estas contrafinalidades en la praxis común y juramentada para generar, a su vez, otras contrafinalidades... Lo que parece revelarse al final de esta saga es que «la totalidad humana está destotalizada» y que «la historia está agujereada». El gran proyecto de fundar el Sentido con mayúscula se resuelve en la remisión del mismo al sentido de nuestros proyectos con minúscula, que fracasan en la empresa fundamentalista. Muerto el hegelianismo, de la astucia de

la razón no quedan más que las razones de nuestras astucias. El Saber que habría de justificar el compromiso de nuestra propia vida requeriría a la vez ser justificado por la misma. El desiderátum sartreano sería que entre nuestra vida y la Historia hubiere, como entre micro y macrocosmos, una «reciprocidad de perspectivas». Pero el espejo que permitiría tal relación especular se ha roto, sin que parece que se puedan recomponer los pedazos. Quizá el mensaje del existencialismo no sea otro que la consigna de recuperar —que es parecido a inventar— para el pedazo que nos toca una chispa de sentido.

HERMENÉUTICA

JUAN MANUEL NATALIO GORDON

HERMENÉUTICA FILOSÓFICA CONTEMPORANEA

V

I. De la palabra **HERMENÉUTICA**

La hermenéutica es una vieja cuestión, no sólo en cuanto a la palabra, también por el asunto tratado por ella. Aquí, como casi por doquier, el pensamiento griego abre camino. Diferencias entre a significantes interpretados, también anunciados el empujamiento de un pensamiento a de un mensaje. Hermes era el enviado de los dioses, que transmitía a los hombres sus mensajes. También los poetas, el decir de Platón (Ion, 534) al decir, mensajeros de los dioses, que se suelen manifestarse con la claridad de los dioses. La labor del «hermenéutico» es permitirnos no sólo recibir esos mensajes, sino interpretar sus mensajes a fin de ofrecer una comprensión de ellos de modo que no sólo se turnen inteligibles para quienes los reciben, sino que también así comprendidos y operados con función normativa y de mandato que los mensajes mismos que pueden ser en virtud de la autoridad de cada uno de ellos. Esta función de transmisión, así como el carácter de mandato por ser una o diversa su procedencia, así expresadas en otros diluyos platonianos (Epinomis, 972 e y Phaedrus, 265) al respecto, sucesos.

Para hermenéutico significa también otro sentido, a saber, un significado cognitivo. El Para hermenéutico de los platonianos analiza el lenguaje discursivo que «al decir algo de algo parte de manifestar la realidad y ofrece una interpretación de la que es».

La hermenéutica tiene que ver, pues, con la comprensión o interpretación, por tanto, de un mensaje. Como conjunto de reglas espec-

V
HERMENÉUTICA

JUAN MANUEL NAVARRO CORDÓN

HERMENÉUTICA FILOSÓFICA CONTEMPORÁNEA

1. De la palabra y de lo que porta consigo

La hermenéutica es una vieja cuestión, no sólo en cuanto a la palabra, también por el asunto mentado por ella. Aquí, como casi por doquier, el pensamiento griego abre camino. «Hermeneia» viene a significar interpretación, también enunciado; el enunciado de un pensamiento o de un mensaje. Hermes era el enviado de los dioses, que trasmite a los hombres sus mensajes. También los poetas, al decir de Platón (*Ion*, 534 e) «son mensajeros de los dioses», que no suelen manifestarse con la claridad deseada. La labor del «hermeneuta» es justamente no sólo *traducir* esos mensajes, sino *interpretar* sus enunciados a fin de ofrecer una *comprensión* de ellos, de modo que no sólo se tornen inteligibles para quienes los reciben, sino que también así comprendidos ejerzan esa función normativa y de mandato que los mensajes transmitidos suelen tener en virtud de la autoridad de quien los emite. Esta función de transmisión, así como el carácter de mandato por ser real o divina su procedencia, son expresados en otros diálogos platónicos (*Epinomis*, 975 c y *Político*, 260 d, respectivamente).

Pero «hermeneia» encierra también otro sentido, a saber, un significado cognitivo. El *Peri hermeneias* de Aristóteles analiza el *logos* o discurso que «al decir algo de algo» pone de manifiesto la realidad y ofrece una interpretación de lo que es.

La hermenéutica tiene que ver, pues, con la comprensión e interpretación, generalmente de textos. Como conjunto de reglas enca-

minadas a la interpretación de obras literarias, vino a convertirse en una técnica o arte (*techne hermeneutiké*). También ofrece la hermenéutica una comprensión e interpretación de la realidad.

El fenómeno de la comprensión, también por tanto de la hermenéutica, encuentra en el lenguaje el espacio en que es posible y habita: «Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica —señaló Schleiermacher— es únicamente lenguaje». Comprensión e interpretación tienen lugar, además, en el seno de una determinada comunidad lingüística y cultural, y en el marco de un determinado horizonte histórico. Y es claro que no habría necesidad de interpretación, movida a su vez por la búsqueda de entendimiento, si a la comprensión no acompañase en toda relación lingüística, social, cultural y política un entendimiento deficiente, cuando no defectuoso o equivocado. No hay búsqueda de entendimiento, sino desde una comprensión deficiente o desde la necesidad de una mejor auto-comprensión.

Este fenómeno tan habitual del «mal entendimiento» en la comunicación intersubjetiva se hace más grave en la comunicación que una determinada comunidad histórica tiene con otra del «pasado», a la que pretende comprender o desde la que busca comprenderse a sí misma, a través y por medio de los textos o monumentos que le han sido transmitidos y aquélla recibe. Comprensión o interpretación tiene lugar en el seno y en el encuentro entre tradiciones.

El malentendido en la comprensión obedece a factores fundamentales que entran en juego en toda comprensión, tales como la equívocidad del lenguaje o mejor su multisignificatividad, y en no menor medida su carácter alumbrador y productivo de sentido. A ello hay que unir la complejidad y ambigüedad de la realidad, la distancia (cultural e histórica) entre comunidades y tradiciones, la «intención», sabida expresamente o no, que promueve un discurso o un texto, así como el interés que guía a quien lo recibe o lee, por no hablar de los prejuicios que orientan su acogida y recepción.

Todo esto es un indicio de la nuclearidad del lenguaje, y deja entrever lo complejo que es el fenómeno de la comprensión. La hermenéutica se hace cargo de este estado de cosas.

Hasta el siglo XIX la hermenéutica se entendió como una técnica o metodología de lectura e interpretación aplicada a determinados campos. El campo teológico integrado principalmente por los textos sagrados da lugar a la exégesis bíblica y a la formación de una hermenéutica teológica. El campo jurídico propicia una hermenéutica jurídica que se ocupa en la interpretación de textos legales y de la jurisprudencia. También en el Humanismo renacentista la comprensión e interpretación de la literatura clásica, griega y latina constituye una hermenéutica filológica.

Fue en el marco del Romanticismo y por obra de Schleiermacher (1768-1834) cuando se transforma en una teoría general de la interpretación. Aquí no interesa recordar sino lo siguiente. Define la hermenéutica como el arte de evitar el malentendido, mediante la repetición de la producción mental del autor, por medio de la «simpatía» entre él y el intérprete. En este sentido su hermenéutica tiene una clara dimensión «psicológica». El que, en palabras de Gadamer, sea la suya una hermenéutica de la «reconstrucción» significa que se trata de comprender a un autor y su obra mejor de lo que él mismo lo habría podido hacer. La razón de que el intérprete comprenda mejor radica en que sólo éste, y no el autor, puede comprender la obra singular del caso dentro de y desde una totalidad o un todo que ilumina así su sentido. Schleiermacher entendió este todo como una comunidad ideal, y en relación al infinito, y por tanto desde unos muy precisos supuestos metafísicos-teológicos. Lo relevante para nosotros es que en esa relación entre parte y todo (individuo e infinito) se expresa claramente el llamado «círculo hermenéutico». Dilthey lo vio así en Schleiermacher: «La totalidad de una obra tiene que ser comprendida partiendo de las palabras y de sus combinaciones y, sin embargo, la comprensión plena del detalle presupone ya la comprensión del conjunto» (*El mundo histórico*, FCE, México, 1944, p. 335). Círculo del comprender que sólo recibirá una pertinente intelección en su radicación ontológico-existencial llevada a cabo por Heidegger y Gadamer.

2. Nihilismo y fenomenología hermenéutica

La hermenéutica contemporánea tiene en Nietzsche y en Heidegger sus genuinos fundadores. Ellos han trazado además los caminos de su discurrir, y son de hecho el punto de referencia de las diferentes hermenéuticas, desde Gadamer (cuya filiación y procedencia heideggeriana es manifiesta) hasta Vattimo (para quien sólo remitiéndose a Nietzsche y a Heidegger la hermenéutica adquirirá el peso y la trascendencia filosóficos que le son propios), pasando por Ricoeur (quien ve en la ontología hermenéutica nietzscheana el mejor adversario con quien su pensamiento tiene que medirse, y en Heidegger el lugar de paso ineludible). Con Nietzsche y Heidegger la hermenéutica adquiere un grado tal de radicalidad y generalidad que se constituye, con todo rigor, en una filosofía, comportando desde tesis ontológicas y éticas, hasta estéticas y religiosas.

Schleiermacher y Dilthey llevaron a cabo la desregionalización de la hermenéutica, hasta entonces acotada y aplicada a diversos campos (teológico, jurídico, filológico), y su conversión en hermenéutica general, como teoría y metodología de las ciencias del espíritu. Su radicalización ontológica fue tarea de mucho mayor calado. Nietzsche llevó a cabo una crítica de la cultura y del pensamiento occidental y su esencia platónica y cristiana, mostrando su carácter nihilista, es decir, que el presunto carácter fijo, eterno, inmutable e ideal de la verdadera realidad y de sus normas y valores morales es una fábula. Su comprensión del «ser» como devenir y su afirmación de que no hay hechos, sino sólo interpretaciones, de que no hay fenómenos morales, sino interpretaciones morales de los fenómenos, indican claramente las vías por donde discurrirá la hermenéutica contemporánea. Y en cuanto a Heidegger, caracterizó su obra en marcha en *Ser y tiempo* como «fenomenología hermenéutica».

En este punto es necesario referirse a lo que vino a significar la fenomenología de Husserl para el despegue y desarrollo de la hermenéutica. Los términos «despegue» y «desarrollo» pretenden indicar respectivamente lo que la hermenéutica hubo de abandonar de la fenomenología y lo que conservó de ella. Tres tesis fundamentales

de la fenomenología husserliana van a ser criticadas, por la fenomenología hermenéutica de Heidegger, y a fin de cuentas por toda hermenéutica posterior. Las tres desarrollan el punto de partida cartesiano que abre el pensamiento moderno. En primer lugar, la idea de la filosofía como ciencia estricta, que busca y cree encontrar una fundamentación última del saber y del discurso. En segundo lugar, la consideración de la intuición como principio supremo, y con ello la inmediatez como modo del conocimiento y criterio de su validez. En fin, por último, la subjetividad como foco de constitución de sentido, una subjetividad, pues, trascendental, que encuentra en la inmanencia la certeza absoluta. Las tres tesis configuran en íntima unidad el idealismo fenomenológico que la obra de Husserl, al menos en cierto período decisivo de su pensamiento, ofreció.

La hermenéutica que Heidegger inicia va a oponer respectivamente las siguientes tesis. En primer lugar, la comprensión no es un modo o aspecto meramente gnoseológico, sino un constitutivo ontológico del ser del hombre (*Dasein*), que por su radical finitud torna imposible toda fundamentación última y toda pretensión de apodicticidad absoluta. Antes que necesidad alguna, el comprender (*Verstehen*) es posibilidad, un poder-ser como rasgo ontológico de un ser que es proyecto de ser. En segundo lugar, toda comprensión es mediata, es decir, se encuentra *ya* y en cada caso tiene lugar *ya* en medio de situaciones fácticas, conformaciones históricas y prejuicios, que acotan, a la par que orientan, la comprensión. El comprender tiene lugar *en* un estado de yecto o arrojado en medio de (frente a toda presunta inmediatez) una situación *ya* devenida y que antecede al «sujeto» del comprender. El comprender, como poder-ser en y desde una irrebasable facticidad, constituye una estructura previa (*Vor-Struktur*) que delinea de antemano (un *a priori* estructural y sin embargo histórico) toda interpretación: pues la interpretación en cada caso posible no es sino el despliegue del espacio abierto de antemano desde la estructura previa del comprender. Un aspecto no menos decisivo en la interpretación es el lenguaje que en cuanto «habla» (*Rede*) ofrece «la articulación de la comprensibilidad». Como ya se apuntó, el lenguaje es el espacio de juego esencial para la hermenéutica.

Por último, el comprender no arraiga ni surge de subjetividad trascendental alguna, sino del constitutivo «ser-en-el-mundo» en que consiste el hombre (*Dasein*). «Ser-en-el-mundo» viene a significar en este respecto, el absoluto «afuera» o trascendencia en que acontece el ser del *Dasein* y el comprender. Y así como todo comprender es temporal e histórico, el mundo en que se está es en cada caso un determinado mundo histórico, una determinada conformación y configuración de mundo. Mundo efectuado y devenido en que habitamos, al que pertenecemos, del que vivimos como una herencia transmitida y desde el que proyectamos nuestro poder-ser. La «conciencia histórica» (llamémoslo así) no es un vago sentimiento romántico, o una dimensión que viene a completar la «conciencia científico-natural», sino antes bien la historicidad constituye el espacio y el horizonte de la interpretación.

Frente al abandono de las tres referidas tesis, otras tres ideas-guía de la fenomenología husserliana han iluminado el camino de la hermenéutica, si bien en el cauce de su previo y propio decurso. Nos referimos a la importancia concedida al problema del sentido y su constitución en un lazo estrecho con el lenguaje y su función reveladora de mundo. En segundo lugar, el concepto de horizonte como marco general en que a la par se muestra y constituye el sentido, y que abarca tanto el lado del sujeto como el del objeto. Cada horizonte es correlativo a un punto de vista, o, si se quiere, cada punto de vista se constituye y crece en un determinado horizonte. Horizonte que no es algo fijo y cerrado, sino móvil y diferente, como diferentes y cambiantes son los diversos mundos históricos. En tercer lugar, «el mundo de la vida». Tal expresión mienta ese nivel o lecho de mundo en que la vida discurre y que, previo a toda objetivación científica (premetódico), a toda reflexión filosófica (prerreflexivo), cauce también de la vida histórica (protohistórico), es el plexo al que remite todo sentido constituido y desde el que se reactiva y reforma toda ciencia y toda teoría. «El mundo de la vida» es el lecho moviente de toda comprensión.

Esta otra cara de la fenomenología husserliana promueve y vive en gran parte de la hermenéutica contemporánea, desde luego en Gadamer y Ricoeur, ciertamente que transfigurada de modo diverso

en cada caso, como sucede en toda apropiación que lleva a cabo todo lo realmente vivo y creativo. En este sentido ha señalado Ricoeur que la fenomenología es «la irrebasable presuposición de la hermenéutica». Habla a este respecto de un «injerto» de la hermenéutica en la fenomenología, si bien con ello ésta es hondamente transformada y vivificada. Junto a la crítica nietzscheana de la cultura occidental y su desenmascaramiento como nihilismo, y a la heideggeriana radicación ontológica del comprender, en el desarrollo de la hermenéutica contemporánea está, y de un modo igualmente decisivo, el «giro lingüístico» llevado a cabo por la filosofía analítica. Especial relevancia ha tenido la teoría wittgensteiniana de los juegos del lenguaje, que a su vez no constituyen sino diferentes formas de vida.

Desde la centralidad de estos tres focos (Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein), tan diversos y divergentes entre sí, las líneas de desarrollo, si no de fuga, de la hermenéutica contemporánea son muy diversas y de una singular complejidad, difícilmente reducibles a una, digamos, teoría o práctica hermenéutica. Más bien podría dar la impresión de no ser la hermenéutica contemporánea sino una atmósfera vaga y difusa que envuelve y tiñe con mayor o menor intensidad grandes ámbitos del pensamiento contemporáneo, si no todo él. Gadamer ha señalado que la hermenéutica «cubre muy diversos niveles de reflexión»; para Rorty, «hermenéutica» resulta ser un «término polémico dentro de la filosofía contemporánea»; Vattimo, a la luz de esta su «indefinición» y de la amplitud y heterogeneidad de los campos a que se aplica, ha llegado a considerar la hermenéutica como «la nueva *koiné*» de nuestro tiempo, esto es, una especie de lenguaje común no sólo de la filosofía, sino de la cultura. Lo que en otro tiempo pudo significar el marxismo o el estructuralismo como paradigmas o modas filosóficas, en las dos últimas décadas parece representarlo la hermenéutica.

Consideradas así las cosas, difícilmente puede negarse que filósofos como Michel Foucault y Derrida en Francia, Habermas y desde luego Apel en Alemania, o Rorty y Davidson en Estados Unidos, si no pueden ser adscritos con pleno derecho a la hermenéutica, sí que guardan con ella un cierto parentesco o aire de familia. Quizá

los más allegados a ella, al menos formalmente, sean Apel y Rorty. El primero, con su idea de una «hermenéutica trascendental», considera inseparables las cuestiones de las condiciones de posibilidad de la comprensión y las de su validez, con lo que le parece ineliminable la herencia crítica de la Ilustración y la exigencia de una instancia metódico-normativa que pueda instituir con respecto a la historicidad de la comprensión un criterio del posible progreso en la misma. Rorty, por su parte, opone hermenéutica a epistemología, que es en lo que ha venido a convertirse la filosofía. Reducida a epistemología o teoría del conocimiento, la filosofía se propone descubrir un armazón permanente del mundo, considera el conocimiento como una representación exacta de la realidad, estima que el fin del hombre, cuya esencia es de vidrio, consiste en descubrir esencias, que son reflejadas en el lenguaje cual si éste fuese un espejo. Sólo así, en fin, es posible la «conmensurabilidad» de los discursos, y no otra cosa que este terreno común constituye la «racionalidad» moderna. Ahora bien, la hermenéutica viene a ser una lucha contra todas estas suposiciones, que Rorty, apuntando un poco a bulto, atribuye sin más a la metafísica. Pero no hay algo así como *la* verdad ni *un* lenguaje unificador. La hermenéutica es, por el contrario, un discurso sobre discursos todavía inconmensurables, que entiende el conocimiento como un modo de arreglárnoslas en medio del reconocimiento de la alteridad radical.

En la situación perentoria de tener que elegir qué filosofías deben considerarse como «más hermenéuticas», siquiera sea en su procedencia nietzscheano-heideggeriana, además de representar ciertos modelos de hermenéutica, nos decidimos por atender, siquiera sea muy concisamente, las de Gadamer, Ricoeur y Vattimo.

3. El carácter ontológico-universal de la hermenéutica: Gadamer

Ha sido Hans-Georg Gadamer quien en el camino abierto por Heidegger y desde un diálogo profundo y creativo con los griegos ha fundado la hermenéutica contemporánea. Piensa, de un lado, la

tarea de la hermenéutica en estrecha relación con nuestra época, marcada por la ciencia moderna como ciencia natural físico-matemática. Esta ciencia y su método se han convertido en la autoridad indiscutida que instituye qué es conocimiento y qué es verdad. Parece ser que no hay más mundo «verdadero» que el que dicta la ciencia. La cuestión básica de nuestro tiempo consiste para Gadamer en preguntarnos y pensar qué relación guarda nuestra experiencia vital del mundo con esa autoridad científica que parece ser la única en ofrecer la «correcta experiencia del mundo». De otro lado, el problema de la comprensión no es sólo un problema específico de las ciencias del espíritu (Dilthey), sino que pertenece a la experiencia humana del mundo. Más que un método y, más originariamente, la hermenéutica designa sobre todo una capacidad natural del ser humano que lo define ontológicamente. En fin, para Gadamer la hermenéutica encierra una pretensión de verdad, no reducible a la de la ciencia ni verificable con los medios de la metodología científica.

Pues bien, la hermenéutica gadameriana pretende «sobrepasar» la *abstracción* que es la ciencia, así como la *reducción* de la comprensión hermenéutica a metodología de la ciencia del espíritu. Aspira a tematizar la experiencia originaria de la verdad, y abarca la totalidad de la existencia humana en sus formas más diferentes. Fundamentadas sobre la lingüisticidad como modo de ser en el mundo, la comprensión y el acuerdo a que aspira son la forma efectiva de la realización de la vida social, cuya formalidad última es ser una comunidad de diálogo, de cuyo debate no está excluida ninguna experiencia del mundo. Por eso la hermenéutica es la matriz de toda forma de vida y de experiencia. Con resonancias de la «experiencia» hegeliana, si bien muy profundamente transformadas, habla Gadamer de *experiencia hermenéutica*.

Para comprender mejor el sentido y la estructura de ésta, Gadamer va a contraponerle lo que llama «distanciación alienante» (*Verfremdung*), esto es, aquella acción y actitud propia de la metodología de la investigación científica consistente en «poner a distancia» aquello que se pretende conocer, en la idea de que es tal distanciación la que hace posible la verdadera comprensión, pues así se está libre de supuestos y de prejuicios, uno se libera también de la carga

que es la tradición, y se alcanza un juicio desinteresado. Nada más alejado de la estructura de la *experiencia hermenéutica*. Veámoslo mínimamente.

En primer lugar, no hay comprensión que no esté de algún modo orientada por una comprensión previa, por una precomprensión. En una palabra, por unos determinados *prejuicios*. Con una fórmula provocativa dice Gadamer que «no son tanto nuestros juicios como nuestros prejuicios los que constituyen nuestro ser». Los prejuicios no son necesariamente injustificados ni errores, antes al contrario «son anticipo de nuestra apertura al mundo» y constituyen «la orientación previa» de toda nuestra experiencia. Los prejuicios no lo son sólo de nuestra particular situación, sino también y sobre todo los de la *tradición* a la que históricamente pertenecemos. Lejos, pues, del establecimiento moderno de la subjetividad como principio determinante de conocimiento y de valoración, la hermenéutica nos muestra que la subjetividad no es más que una chispa en la corriente de la vida histórica, que pertenecemos a la historia y que es en el seno de una tradición como nos comprendemos.

En segundo lugar, la comprensión tiene una estructura circular. Con ello quiere decirse que la comprensión es la interrelación y la interpenetración entre la tradición y el intérprete. Es el llamado «círculo hermenéutico»: sin una anticipación de sentido que la guíe no hay comprensión, anticipación que viene determinada desde la comunidad que nos une a la tradición; pero esa comunidad está a su vez sometida a un proceso de continua formación y transformación, que los intérpretes mismos van conformando. También aquí, en el círculo del comprender, se muestra la superación que la hermenéutica contemporánea hace de la escisión entre sujeto y objeto. La expresión «círculo hermenéutico» es otro nombre para la estructura de «ser-en-el-mundo».

Que este mundo, en tercer lugar, es un mundo histórico, cambiante y «productivo» es lo que vienen a significar las expresiones *historia efectual* (*Wirkungsgeschichte*) y *conciencia histórico-efectual* (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), o en otra versión, *conciencia expuesta a los efectos de la historia*. Con estas expresiones Gadamer quiere significar «de un lado, que nuestra conciencia está definida

por una historia efectual, esto es, por un acontecer real que no libera nuestra conciencia a modo de una contraposición al pasado ..., y de otro lado que nos incumbe formar en nosotros una conciencia de esa efectualidad». En su inserción en el acontecer histórico la conciencia recibe la acción que se ejerce sobre ella, ella misma es en cierto modo formada y conformada por esa efectuación de la historia, y asume y encarna su verdad. Es una conciencia que está expuesta a los efectos de la historia. Con plasticidad dice Gadamer que tal conciencia «tiene más de ser que de conciencia». Un paso más, nos parece, en la «proletarización» de la en otra hora regia y arquimédica autoconciencia.

Con todo, en cuarto lugar, comprender, dijimos, es comprenderse. Ello significa que la comprensión tiene lugar en y desde *mi* situación y desde el *horizonte* que la define y delinea; y que es a *nuestra* situación a la que *aplicamos* lo transmitido en la «historia efectual». Nos *apropiamos* lo transmitido en y como tradición, juntamente con el horizonte que le era propio. Por eso la comprensión viene a ser como una *fusión de horizontes*.

Todos los momentos de la comprensión y la misma experiencia hermenéutica suponen el lenguaje, «médium» y elemento universal del comprender. De un lado, la conciencia histórico-efectual se realiza en y como lenguaje, y la tradición en verdad no existe sino lingüísticamente. De otro lado, el lenguaje es la mediación primaria para acceder al mundo y la realidad. Cabría decir que el lenguaje constituye la verdadera dimensión de lo real, el lenguaje como espacio crítico y concreto del que son arrancados («abstraídos») tanto «la autoconciencia» como «los hechos» en su conceptualización positivista. El lenguaje es el lugar de cruce y encuentro entre los interlocutores y las cosas. Y, en fin, como cabe apreciar ya, el lenguaje no es sin más una de las propiedades o notas con que está dotado el hombre, sino que en él se basa el que simplemente haya mundo y tengamos mundo.

Todos estos aspectos tan fundamentales pueden quedar recogidos en la expresión «el lenguaje como experiencia del mundo». «Lenguaje y mundo», en cuanto son la relación matricial y trascendental, constituyen para la hermenéutica ontológica de Gadamer el

modo pertinente de entender la cuestión con que se abrió la filosofía: «pensar y ser».

Justamente porque el lenguaje y la lingüisticidad constituyen el ser del hombre (de modo que no hay comprensión que no sea a fin de cuentas comprensión lingüística), y porque el lenguaje es revelador de mundo, Gadamer funda sobre la lingüisticidad el carácter ontológico y universal de la hermenéutica.

Pero no menos básica que la lingüisticidad del mundo es la *finitud* de la experiencia hermenéutica. Finitud que no se sigue sin más de la historicidad que nos constituye, sino del lenguaje. El lenguaje es «la huella de la finitud», sin escapatoria alguna a ningún *logos* infinito, ya sea el de la ontoteología, ya sea el del saber absoluto hegeliano. Pero que el lenguaje sea finito no significa que se agote en la pura positividad de «lo dicho»; que el mundo esté constituido lingüísticamente no significa que el mundo («el todo de cuanto es») consista en ser lenguaje y se agote en su ser dicho. El que «lenguaje y mundo», o «lenguaje y ser», estén en una relación inseparable e irrebasable no significa su «igualdad». Una de las tesis fundamentales de *Verdad y método* reza así: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje». El propio Gadamer ha precisado años después lo que esta frase dejaba entender: «Que lo que es, nunca se puede comprender del todo ... porque lo mentado en un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa». El asunto, y el matiz, pueden parecer menores, pero no lo son. Es preciso entender en su sentido justo el concepto de *lingüisticidad* («la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo»). Obviamente la lingüisticidad fundamental no significa que la experiencia del mundo se efectúe como lenguaje y en el lenguaje exclusivamente, pues hay otros modos de habérselas con el mundo. Pero todos ellos para ser comprendidos reclaman ser dichos y la reflexión lingüística sobre su expresión.

La lingüisticidad mienta la virtualidad y productividad del lenguaje, la búsqueda del sentido más allá de «lo dicho». En este respecto cabría decir que la hermenéutica vive en y desde «los límites del lenguaje», a la par que de su potencia. En este contexto habla Gadamer de «la estructura especulativa del lenguaje»: «El que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no

copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser». Pero, recordémoslo, «ser es lenguaje», y el lenguaje es la huella de la finitud. Es, pues, aquélla una relación finita, y a la par justamente por ello siempre abierta, al menos mientras haya lenguaje, esto es, comunidades humanas.

4. Hermenéutica crítica: Ricoeur

De los filósofos «hermenéuticos» contemporáneos es Paul Ricoeur el que más minuciosa y ampliamente ha elaborado su teoría hermenéutica en un diálogo no sólo con toda la gran tradición filosófica, sino especialmente con disciplinas más o menos «científicas» con las que el asunto de la hermenéutica mantiene una muy estrecha relación: psicoanálisis, semántica, teoría de la acción, fenomenología de la religión, teoría política... En su amplia y compleja obra encontramos estudios sobre todos estos campos, y expresiones tales como «hermenéutica de los símbolos», «hermenéutica del texto», «hermenéutica de la acción»; o bien «hermenéutica del *je suis*», «hermenéutica del sí mismo» o «hermenéutica de la conciencia histórica». Por otra parte, con más propiedad que de ningún otro puede considerarse, con rigor, su hermenéutica como una «fenomenología hermenéutica», índice inequívoco de su arraigo en una fenomenología profundamente transformada. Tal multiplicidad de rótulos, todos ellos precisos y relevantes, ¿pueden encerrar o exhibir acaso alguna unidad? El rótulo que encabeza estas líneas, «hermenéutica crítica», y que, a pesar de ser utilizado muy rara vez, proponemos como título orientador, quiere dar a entender esa unidad que define, creemos, un rasgo muy característico de la hermenéutica ricoeuriana.

Esta hermenéutica quiere ser *crítica* para, con carácter complementario y a la par con ello transformador, subvenir al menos a dos «deficiencias» del modo en que se cumplió el giro ontológico por Heidegger, y del sentido de la tradición y del prejuicio en Gadamer. Esta última cuestión dio lugar a un debate principalmente entre Gadamer y Habermas a raíz de señalar éste el carácter *conservador* de la hermenéutica al establecer la tradición, la autoridad y el pre-

juicio como guía y horizonte de la comprensión, faltándole por ello, al decir de Habermas, la instancia crítica y reflexiva frente al carácter distorsionado e ideológico que suele acompañar a la comprensión. Sin poder dar una reseña mínima de tan ilustrativo (a la par que quizá lleno de malentendidos) debate entre hermenéutica y crítica de las ideologías, nos limitamos a señalar que Ricoeur comparte en cierto sentido la crítica habermasiana, planteándose como cuestión fundamental cómo puede haber una instancia crítica en la hermenéutica, sobrepasando la alternativa entre conciencia hermenéutica o conciencia crítica.

En cuanto a la heideggeriana fundamentación ontológica del comprender, y reconociéndole ser un paso necesario y decisivo, representa lo que Ricoeur llama «la vía corta» en hermenéutica, esto es, instalarse de golpe en el carácter de ser del comprender y su originaria dimensión veritativa (verdad como apertura), sin hacer la «prueba» de esos ontológicos y estructurales caracteres, *mediándolos* en y a través del conjunto de símbolos y expresiones culturales en las que el ser que consiste en comprender (*Dasein*, o existencia) llega a saber-se y comprender-se, interpretándose en esos sus símbolos, textos y acciones. Es decir, en el acontecer histórico y temporal en que discurre su existencia, y en las acciones y textos en que se narra y configura su mismidad, su sí mismo. Es esa mediación y flexión por sus múltiples expresiones lo que Ricoeur llama «la vía larga», lo que puede ofrecer la instancia crítica y metódica que requiere la hermenéutica y la verdad. Esto es, propone que frente a la alternativa «método» o (más que y) «verdad», en que al parecer se ancló Gadamer, la hermenéutica muestre su verdad y el carácter ontológico del comprender mediante una instancia metódico-epistemológica en un diálogo crítico con aquellas disciplinas arriba mencionadas. En ello se mostrará la inseparabilidad y el mutuo requerimiento entre el momento ontológico y veritativo y el momento metódico y epistemológico.

El carácter *crítico* de la hermenéutica significa que no hay comprensión de sí (y todo comprender es comprenderse, todo interpretar es interpretarse) si no está mediatizada semánticamente. Una mediación por signos (en razón del carácter lingüístico de la expe-

riencia humana), o más complejamente una mediación por símbolos, esto es, por expresiones de doble o múltiple significado. Pero el campo hermenéutico lo van a constituir propiamente los textos, o como gusta de decir Ricoeur, «el mundo del texto»: en el sentido de que en el texto se abre, propone y da a pensar otra configuración del mundo. Interpretar es así explicitar la clase de ser-en-el-mundo desplegado en el texto, y comprender es comprenderse ante el texto y el mundo en él propuesto.

Este plano semántico es inseparable del plano reflexivo y del existencial. Reflexión significa aquí el lazo entre interpretación de signos, símbolos y textos, y la comprensión de sí. La acción en que consiste, se expresa y realiza el ser existente que somos es una acción con sentido, legible (*sensée*), como si fuera un texto. El texto no es pues, algo cerrado en sí mismo, no es «escritura». Abre a la realidad, a un mundo en que podamos habitar. El texto prefigura la realidad, y a su través, en la experiencia humana del tiempo se conforma narrativamente nuestra identidad: identidad narrativa. Ella recoge y expresa plástica y rigurosamente uno de los caracteres fundamentales de la hermenéutica, a saber, la finitud de la existencia humana, en cuya estructura se encuentra un sentido ontológico y hermenéutico para una escatología y una esperanza abierta a lo sagrado. La interpretación de esta dimensión «religiosa» en los símbolos y de los textos es una de las aportaciones importantes de Ricoeur a la hermenéutica contemporánea.

5. Hermenéutica nihilista: Vattimo

Para el filósofo italiano Gianni Vattimo, si bien la hermenéutica contemporánea, y su núcleo, a saber, la ontología hermenéutica, tienen en *Verdad y método* de Gadamer su configuración más sólida, ya en cierto modo esta obra, pero sobre todo ulteriores desarrollos como los de Ricoeur, Apel e incluso Rorty han propiciado una deriva con respecto a lo que él llama la vocación nihilista de la hermenéutica. El caracterizarla como la «*koiné*» de nuestro tiempo quiere dar a entender justamente ese carácter blando, vaporoso,

difuso en que ha venido a convertirse, si es que no a disolverse. Y ello porque, ya incluso en *Verdad y método*, se han eliminado todas las líneas de fuerza del nihilismo nietzscheano y heideggeriano, recayendo entonces de alguna manera en la metafísica, de cuya crítica surgió, como de una de sus fuentes, la hermenéutica contemporánea, a la par que se convierte en una fútil filosofía de la cultura que afirma machacona y aburridamente el relativismo cultural.

Restauración o reposición de la metafísica, bien sea en el modo más «duro» de pensar un fundamento crítico-normativo de la realidad, que aunque se lo interprete como estructura *a priori* y trascendental de la razón, en un cierto neokantismo, ahora transformado lingüísticamente, no por ello deja de tener ese carácter ontoteológico de la tradición metafísica (así lee Vattimo la hermenéutica trascendental de Apel). Bien sea en el modo de entender la hermenéutica como una teoría descriptiva de la estructura objetiva de la experiencia y de la constitución «hermenéuticas» de la condición humana: «La estructura dialógico-finita de *toda* experiencia humana» (así lee en cierto respecto a Gadamer).

Esta rémora «metafísica» está en estrecha dependencia de la ausencia en Gadamer de una afirmación plena y tajante de la radical e intrínseca historicidad de la hermenéutica, así como de un cierto «clasicismo» y «humanismo». Como humanista estima Vattimo la reivindicación gadameriana de la superioridad de las ciencias del espíritu sobre las ciencias de la naturaleza. Tal superioridad no sólo es índice de una deficiente valoración de lo que la ciencia y la técnica contemporáneas han significado para el despliegue de la hermenéutica, sino que admite como supuesto una cierta «autenticidad» de la existencia humana, «autenticidad» que el «clasicismo» vendría a representar y realizar. En este punto la hermenéutica gadameriana engarza, en su esencial dimensión ético-práctica, con la idea de una moralidad entendida como realización plena de la autenticidad de la existencia en la armónica integración en una totalidad. La raigambre, y más que resonancias hegelianas de este ideal clásico confirman a los ojos de Vattimo los límites de lo mejor de la hermenéutica actual. Hasta el punto de preguntarse: «¿Estamos muy lejos de la perentoriedad del fundamento metafísico?».

De ahí que la tarea de Vattimo consista, en este punto, en radicalizar la hermenéutica retornando y prosiguiendo ciertos aspectos de Nietzsche y Heidegger, que cabría recoger bajo el término «nihilismo». Nihilismo significa, dicho en dos palabras, la desvalorización de todos los valores (no hay ningún valor ni principio alguno absoluto y eterno), y la resolución y disolución del «ser» (entendido como algo siempre presente, vinculante y fundamento de normatividad tanto para el pensamiento como para la acción) en historia. El nietzscheano «Dios ha muerto» y la heideggeriana «historia del ser», junto a la experiencia contemporánea de la tecnología, constituyen el armazón de la hermenéutica en su más genuino sentido. De ahí «su vocación nihilista».

La hermenéutica se configura como una nueva interpretación del ser (ontología hermenéutica): el «ser» no es estructura alguna de la realidad, sino acontecer, historia, transmisión de relatos e interpretaciones. A esta misma disolución está sometida la en otra hora presunta «naturaleza» o «esencia» del hombre, e incluso el llamado «orden de la naturaleza», naturaleza que la ciencia y la técnica han mostrado como radicalmente modificable, transformable y reciclable de múltiples maneras. A esta disolución de la «objetividad» del orden natural, del sujeto humano, y, en fin, del ser mismo, llama Vattimo «nihilismo consumado». No hay ser, sino eventos, «valores» de cambio, fabulaciones; no hay algo así como «lo propio» de cada realidad, tampoco, pues, «lo propio» de la existencia humana o de la humanidad. Se ha extinguido todo proyecto de «reapropiación».

A diferencia de otras «experiencias» de la hermenéutica, Vattimo valora en sumo grado las ciencias de la naturaleza y la tecnología, en su capacidad transformadora de la realidad, a fin de testimoniar ese nihilismo consumado: «La ciencia moderna como el agente principal de una transformación nihilista del sentido del ser, es decir, como proposición positiva del mundo en que no hay hechos, sino interpretaciones».

Semejante debilitamiento o aligeramiento de la realidad lo certifica la modernidad en cuanto proceso de secularización de la tradición cristiana: la encarnación de Dios como *kenosis*, como disminución y vaciamiento de lo divino en lo humano y en lo histórico.

A esta secularización religiosa hay que unir la secularización de la experiencia estética y el carácter plural de dicha experiencia.

Vattimo considera a la hermenéutica no sin más como filosofía de la modernidad, sino como *la* filosofía de la modernidad: es la filosofía que pertenece a esta época y a sus fenómenos decisivos. Esta «pertenencia» tiene un significado muy preciso. En la época del nihilismo consumado y del final de la metafísica, la verdad no se entiende ya como descripción correcta de un estado de cosas (verdad como adecuación), sino como abertura de una época y pertenencia a una tradición. La hermenéutica es *la* filosofía de la modernidad en el sentido de que *pertenece* y corresponde a (en el sentido también de que responde a) esta época de disolución del ser y de transformación tecnológica de la realidad.

Así pues, la hermenéutica no es una descripción de estructura alguna de lo real; ella misma es una interpretación, y su pretensión de validez no puede apelar a ningún presunto orden verdadero, sino a la narración de la modernidad y su historia. Y no es que sea entonces una teoría de la historicidad que descubre o describe su estructura. Antes bien, ella misma es una «verdad» radicalmente histórica: la correspondiente a esta época.

En esta su versión nihilista la hermenéutica se aligera y adelgaza tanto que no parece ofrecer el suficiente nervio y musculatura como para poder afrontar con fuerza, lo que no significa que sea con *hybris*, los requerimientos ontológicos, éticos y políticos que nuestro tiempo reclama del *logos*.

MARIANO PEÑALVER SIMÓ

LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA, ENTRE LA COMPRESIÓN Y EL CONSENTIMIENTO

Quiero examinar aquí la oscilación que, a mi entender, experimenta la hermenéutica (o, más precisamente, la filosofía hermenéutica) de nuestro tiempo respecto a dos objetos privilegiados de reflexión: *el texto*, entendido como configuración compleja de significaciones, y *el otro*, en cuanto alteridad reconocida como tal desde un sujeto. O, lo que viene a ser lo mismo, intento establecer la diferenciación (que implica proceso más que exclusión) entre una *filosofía hermenéutica del sentido* y una *filosofía hermenéutica de la acción*. Quisiera poder mostrar, en suma, que uno de los problemas entre los que se debate la filosofía de nuestro tiempo es el de cómo pensar hermenéuticamente tanto el sentido del texto como la alteridad del sujeto, a través de dos actos, *la comprensión* y *el consentimiento*, pertenecientes respectivamente a los ámbitos del conocer y del hacer, aquí intrínsecamente implicados.

En el pensamiento actual, la denominación de *filosofía hermenéutica del sentido* designaría el polo central en torno al cual gira y se desarrolla la obra cumplida de Hans-Georg Gadamer. Una *filosofía hermenéutica de la acción* caracterizaría, por su parte, las perplejidades e inquietudes que, soterrada o explícitamente, han movido desde su inicio el pensamiento aún abierto de Paul Ricoeur. En ambos autores, sin embargo, el problema de la *comprensión* del texto se descubre siempre como una aplicación ejemplar del problema mayor del *consentimiento*, término con el que queremos aquí identificar el tema hermenéutico de la alteridad.

Gadamer, a partir de la teoría de la literatura y del juego del arte, que considera desde el principio como «el caso hermenéutico por excelencia» (cf. Gadamer, 1977 y 1991), acomete la fundamentación del lenguaje en el diálogo, y la exploración y el esclarecimiento del juego y comprensión hermenéuticas del sentido histórico del espíritu humano, lo que le lleva a descubrir la dimensión de la hermenéutica como «un más allá de la autoconciencia; es decir, la conservación y no supresión de la alteridad del otro en el acto comprensivo» (*ibid.*, 1992, 13).

Ricoeur, espoleado por el deseo de comprender fenomenológicamente los actos no cognoscitivos del sujeto humano (el proyecto, el motivo, la moción voluntaria, el hábito, etc.) (cf. Ricoeur, 1950), descubre pronto la necesidad de «injertar la hermenéutica en la fenomenología» (cf. Ricoeur, 1995) para poder así descifrar los símbolos de doble sentido donde se esconde la conciencia del mal. Al mismo tiempo se formula una antropología de la desproporción y de la falibilidad (*ibid.*, 1960) que, después de los segundos ensayos de hermenéutica de 1986 titulados significativamente *Du texte à l'action*, se traducirá en la última gran obra de 1990, *Sí mismo como otro*, en lo que Ricoeur denomina las tres figuras de la alteridad (y de la pasividad): el cuerpo, el otro y el fuero interno de la conciencia (*for intérieur*, *Gewissen*, *conscience*) (*ibid.*, 1990, 367-410 y 1995, 107-108).

Los actos del *comprender* y del *consentir* remiten respectivamente a dos problemas centrales del pensamiento contemporáneo: el sentido y la alteridad. Parece que las dos grandes figuras de la filosofía hermenéutica del siglo XX que acabamos de evocar, al ofrecernos todos los recursos para, desde el mundo actual, pensar, como dice Gadamer, «el arte de la comprensión» (1992, 29), están proporcionándonos en el mismo movimiento caminos para enfrentarnos con las dificultades teórico-prácticas que suscita en nuestros tiempos el grave problema de la alteridad.

Mi intención en esta breve reflexión, aunque sea de modo tentativo, es la de poner en práctica alguno de los recursos y recorrer por mi cuenta alguno de los caminos que nos ofrece la filosofía hermenéutica de nuestros días en beneficio de los temas del *comprender el sentido* y del *consentir con el otro*, acentuando los elementos que

contextualizan una corriente filosófica que puede ser considerada como una de las más significativas de este fin de siglo.

1. El sentido como fondo de las presencias en un mundo sin fundamento

Como dice Heidegger, recordado por Vattimo (1991, 35), el pensar no fundamentador sólo es ya rememoración (*Andenken*) o fábula (*Sage*). He aquí dos salidas para el pensar, recordar y fabular, después de la pérdida del fundamento. La primera, una salida hermenéutica: que el mundo pasado y otro se haga discurso presente y nuestro. Y una salida poshermenéutica: que el discurso presente y nuestro componga otros mundos posibles. De un lado, *rememorar*: construir el devenir lenguaje del mundo otro. De otro, *fabular*: deconstruir el devenir mundo posible del lenguaje.

Parece cierto que la hermenéutica reaparece, como nos recuerda Vattimo (1991), en la época de la crisis del fundamento. Ahora bien, al buscar un nuevo apoyo para el pensar y el hacer (la historia, la tradición, la razón comunicativa, la comunidad humana, etc.), el pensamiento hermenéutico encuentra no un fundamento propiamente sino un *fondo* (utilizo aquí una fértil distinción ontológica que debo a Félix Duque —véase 1996, 34—, y que ha determinado muchas de las reflexiones que siguen) sobre el que se destacan las *figuras del aparecer*. Ese fondo es el que determina el sentido del pensar y el valor de la acción.

El sentido que se busca hermenéuticamente es ese contenido pensable, lingüísticamente expresable —«ese contenido global» como lo llama Ricoeur—, que no es expresado ni explícita ni tácitamente por el hablante de un lenguaje y que sólo se revela cuando ciertas secuencias o configuraciones complejas de elementos significativos (frases, textos, obras, conductas, comportamientos, etc.) son *efectivamente leídas y comprendidas* por un sujeto competente; es decir, cuando son en primer lugar procesadas, esto es, traducidas al código propio del lector, y a continuación articuladas (confrontadas o integradas), gracias al acto mismo de la comprensión, con otras

configuraciones o conjuntos significantes (entre ellos los acarreados consciente o inconscientemente por el propio lector-intérprete). La nueva configuración sobrevenida por la articulación de las dos primeras configuraciones significativas permite la emergencia de un contenido nuevo que es el *discurso de la comprensión* donde se expresa el sentido de la secuencia primera (cf. M. Peñalver, 1978).

Se dice a veces que el sentido de una configuración está «escondido» tras el texto explícito. Pero con esta expresión no se debería querer decir que el sentido está disimulado o disfrazado bajo cualquier tipo de apariencia engañadora. *El sentido no está encubierto bajo la literalidad de las significaciones*. No está «debajo» de lo obvio. La significación primera no esconde un sentido agazapado entre sus pliegues. El hermeneuta no es un detective que descubre a través de las huellas del crimen al criminal esquivo que lo cometió. El sentido, en la hermenéutica contemporánea, no puede ser propiamente ni buscado ni encontrado, si por ambos términos queremos designar la tarea de apresar lo que ya estaba ahí en el texto, como un tesoro escondido entre sus pliegues. El sentido de un texto no es propiamente el premio de la búsqueda de algo que se esconde, sino la tarea constitutiva que se logra recorriendo los caminos e itinerarios del texto mismo a través de sus virtualidades semánticas y sintácticas y según el objetivo que se proponga la lectura (sentido filosófico, literario, ético, lúdico, etc.) (cf. Rastier, 1989) y del contexto (político-social, lingüístico, filosófico, etc.) donde se sitúe el *acontecimiento* histórico del acto de su comprensión.

El sentido es entendido, pues, como lo que se atribuye a una secuencia compleja significativa y que se constituye con *ocasión* de una lectura de esa secuencia. La comprensión del sentido se ejerce siempre en situación de interlocución presente o diferida. Por eso la hermenéutica se emparenta con la pragmática lingüística más que con la semántica e incluso más que con la lingüística textual.

La laboriosidad de la denominada *búsqueda del sentido* de un texto califica el trabajo tenaz y difícil de un intérprete que posee más cualidades de «resonador» que de explorador. El lector-intérprete no busca el sentido del texto como aquel que sabe lo que busca y que persevera hasta encontrar lo que imaginó. Éste sería propiamente

mente el *lector-exégeta* que, como el lector de textos sagrados o como el psicoanalista, no cesa hasta desenterrar lo que esperaba encontrar (un contenido de la creencia o una teoría explicativa).

El *lector-intérprete*, modelo para el filósofo hermeneuta, no busca lo que ya sabe, sino que se deja ilustrar por la lectura de la alteridad de un texto que suscita y desencadena el acto complejo y laborioso de la *comprensión*. El lector-intérprete es el que sabe hacer resonar (para usar una feliz expresión de Lledó) un texto y extraer de él todas las virtualidades significativas que su comprensión hace reales.

Aunque no hay nada racionalmente cognoscible más allá de los límites de lo real, sí hay, sin embargo, contenidos intencionales que se «sitúan» más allá de la pura presencia significativa. El sentido hermenéutico, como contenido que no se da inmediatamente a la lectura, es un contenido significativo que se sustrae a la lectura o la primera aprehensión intencional. Hay que buscarlo tras la presencia inmediata de las significaciones (no en el más allá del aparecer sino del significar primero). Hay que buscarlo tras el presente vivido (no en un más allá intemporal sino en la virtualidad de presente que se oculta en la memoria del pasado y en la espera de lo futuro). La «presencia» diferida del sentido es la de una ausencia. El sentido se aparece en suma como el *fondo* no presente (no como el fundamento perdido) de las presencias significativas, y como el *fondo* virtual (no intemporal) constituido por la urdimbre temporal de pasado-futuro sobre la que se teje el proceso vivible e intencionable que llamamos el presente (en proceso).

El sentido es así, en cierto modo, *el fondo de toda presencia*. No es lo que la hace posible sino lo que la hace comprensible para otro. No está fuera de lo que es, ni es propiamente su fundamento (¿qué sería ser fundamento de lo que *ya* es?), pero ocupa una cierta ausencia, se disimula bajo la penumbra del segundo plano, se escapa bajo la secundariedad de lo implícito.

Ese fondo de las presencias espacio-temporales es enteramente *lenguaje*: es decir, algo pensable que sólo *es* en tanto que *dice el sentido de las presencias*. Pues bien, es en esa «secundariedad» del lenguaje, en esa «clausura del lenguaje» según algunos (cf. Hottois, 1979), donde «habita» la hermenéutica contemporánea y donde

busca «la lingüisticidad del concepto». Pero como había dicho resueltamente Ricoeur, mucho antes de proferirse estas reservas, «mi reino es el lenguaje y no me avergüenzo de ello».

Perdido el fundamento del ser, el lenguaje mismo, bajo todas sus formas, fue en nuestro siglo explorado y recorrido desde todos los puntos de vista y hasta pareció por un tiempo suplantarle (filosofía analítica y lingüística, ontología heideggeriana, estructuralismos, semioticismos, posestructuralismos, etc.). Ahora bien, habitado hermenéuticamente, el lenguaje sólo sustituye al fundamento en tanto en cuanto se experimenta como *fondo de sentido* sobre el que, una vez comprendido-construido, se dibujan, como sombras, las significaciones y las diferencias de las presencias. El sentido como fondo es el fruto recolectado de esa dispersa variedad de las presencias de significación (M. Peñalver, 1985).

El *deseo de sentido* repite de algún modo el perdido *deseo de unidad* del hombre que ha *consentido* con el fin irremediable del *fundamento*. El sentido que, como todo objeto de deseo, se aparece como aquello valioso que nos falta absolutamente, es esa unidad semántica compuesta a partir de los fragmentos de lo dispar significativo: en efecto, en cada acto de comprensión, cada configuración significativa es integrada en conjuntos semánticos más amplios y comprensivos y lo que fue quizá leído como pura diferencia sin sentido, encuentra ahora una unidad de significación donde integrarse como heterogeneidad con sentido.

2. Fondo y figuras, sentido y significaciones

El sentido es entendido, pues, como *fondo*; no como profundidad fundante sino como *fondo de las figuras* (de las configuraciones significativas) que se aparecen; como *arrière-fond* que equilibra, protege y une entre sí a las figuras que se ofrecen al presente vivo de la comprensión o a las configuraciones virtualmente presentes que pueden ser rememoradas o esperadas en el curso de una interpretación temporalizada (como en el caso de la comprensión de objetos históricos).

Recordemos que en el mito de la caverna de Platón (*Rep.*, VII, 514a y ss.) —que en su primera parte es el relato de cómo los hombres ilusos «juzgan las sombras»— las cosas del mundo sensible (que es lo único contemplable por los encadenados prisioneros) son los reflejos imprecisos y vacilantes de unos «objetos fabricados», los cuales, a su vez, no son sino imperfectas imitaciones («estatuas») de aquellas Formas que únicamente resplandecen, fuera ya de la caverna oscura, en el mundo inteligible iluminado por la luz del Bien. Aquellas sombras lo son no sólo gracias a la luz de la hoguera (que imita a su vez la luz del ser) y a las imitaciones fabricadas de Formas cuya sombra dejan ver, sino también gracias al «fondo» mismo de la caverna donde se dibujan. ¿Qué representa ese fondo, un elemento a menudo olvidado por los lectores de Platón, en la economía general del relato platónico?

Ese fondo («telón») lo llama significativamente en más de una ocasión Emilio Lledó en su bella interpretación del mito platónico (Lledó, 1984, 21 y 23) es un elemento que no se confunde, en efecto, ni con la luz de la hoguera ni con los objetos iluminados ni tampoco con sus sombras. El fondo es aquello que permite, en el relato mítico, que cada imitación de una Forma, cada objeto fabricado, se nos aparezca con la apariencia de una sombra junto a otras sombras.

Para el pensamiento hermenéutico contemporáneo, ese fondo gracias al cual son *comprendidas* (globalizadas en una configuración más amplia) las cosas del mundo sería su sentido. Ese *fondo de sentido* de las cosas no es en modo alguno su fundamento. El fondo sobre el que se dibujan las «sombras de los objetos fabricados» (de las imitaciones «culturales», diríamos hoy, de las Formas) determina el modo del aparecer de las sombras aunque no constituya ni su origen ni su causa última.

Siguiendo el relato, es presumible que la sombra jamás inmóvil de una misma figura se nos aparecerá de manera distinta según el fondo (de sentido) sobre el que se refleje y según la posición o el momento temporal desde donde la contemple cada espectador. La misma luz y la misma figura reflejarán una sombra (una apariencia) distinta según sea el fondo liso o rugoso, plano o curvo, cercano o lejano, etc. El fondo de sentido (el «contenido semántico global»)

sobre el que se recorta cada sombra cambia nuestro modo de vivirla: nuestro modo de pensarla y de actuar sobre ella.

El filósofo hermenéutico contemporáneo es aquel que no pudiendo (o no queriendo) renunciar a su heredada creencia en la realidad ontológica del fundamento consiente, sin embargo, explícitamente en aceptar su alejamiento cognoscitivo y racional, renunciando a la ilusión de la intuición cartesiana y «al sueño hegeliano de la mediación total» (Ricoeur, 1986, 32). Su problema no es, de entrada, ni el de la verdadera luz (el ser), ni el de las formas (las esencias), ni el de los objetos fabricados por los hombres (el mundo de la cultura), ni siquiera el del orden presunto en el desfile interminable y al parecer caótico de las sombras (el mundo de la naturaleza). El problema de la hermenéutica es el fondo de la caverna de Platón, el fondo de sentido de lo significativo, el *fondo de la figura*, o, como escribe Ricoeur, la relación en general entre el sentido y el signo (1995, vol. 20).

El hermenéutico contemporáneo de la caverna de Platón es como un prisionero lúcido que, encadenado «por las piernas», sabe que no podrá escapar de su situación para poder salir a la luz del Bien que adivina y desea. Encadenado «por el cuello», «lo que le impide volver la cabeza», es un prisionero paciente que consentirá con no volverse para ver qué es aquello que produce las sombras, aunque abrigue la esperanza de que llegará el momento en que desprendiéndose de sus cadenas se liberará de su antigua servidumbre.

3. Las figuras hermenéuticas de la alteridad

Una de las características de lo que Vattimo llamaba la «secularización» de la filosofía, acontecida en el entorno de los años ochenta y que ya se anunciaba desde las primeras ediciones alemanas (1960-1965) de *Verdad y método* de Gadamer (la obra que, según Habermas, «urbanizaba» la ontología heideggeriana), era la que subrayaba el lado práctico de la filosofía (Vattimo, 1991, 31). Desarrollos y exploraciones en este camino serían, entre otros, los de Habermas con su «teoría de la acción comunicativa», Apel con su «*a priori* de

la comunidad ilimitada de comunicación» o las obras de Paul Ricoeur publicadas en aquellos años, *El discurso de la acción* (1977), *Tiempo y narración* (1983-1985) y especialmente *Du texte à l'action* (1986).

Gadamer valoraba positivamente el interés crítico demostrado por Habermas, en los últimos años de los setenta, hacia la hermenéutica expuesta en *Verdad y método*, por haberle servido de estímulo en la prosecución de sus investigaciones sobre filosofía práctica. La crítica de Habermas le había iluminado sobre «la nueva dimensión» en que se había internado «al traspasar el ámbito del texto y de la interpretación en dirección de la lingüisticidad de toda comprensión» (Gadamer, 1992, 28). Gadamer recordaba en un texto de 1978 la «dualidad y ambivalencia de la perspectiva teórica y práctica que ofrece el tema de la hermenéutica». En ciertos autores alemanes de finales del XVIII y principios del XIX la palabra «hermenéutica», que procedía de la teología, «era de uso corriente y designaba tan sólo la facultad práctica de comprender, es decir, una perspicacia sutil e intuitiva para conocer a los demás» (*ibid.*, 1992, 293). La hermenéutica es entendida, en efecto, en Gadamer como una prolongación y teorización de una capacidad natural práctica como es el arte de la comprensión. Gadamer se pregunta si no hay un concepto quizá olvidado de «ciencia» que se orienta en dirección de la capacidad natural de la comprensión, propia de todo ser humano, más que hacia la dirección metodológica adoptada por la ciencia moderna. Y que quizá cabría preguntarse si esta prolongación de la comprensión natural no sería válida, al menos, para el ámbito de las llamadas ciencias del espíritu, que descubrirían así la profunda dimensión hermenéutica que conllevan, lo que legitimaría la denominación que a veces adoptan como «ciencias hermenéuticas» o «del espíritu» (1992, 294 y 308).

El carácter propio del pensamiento de Gadamer le inclina, como vemos, a interesarse por la dimensión práctica de la hermenéutica en beneficio, una vez más, del esclarecimiento del estatuto de las ciencias del espíritu o, más generalmente, como camino de fundamentación de un ideal de racionalidad aceptado por todos, previo a cualquier explicación teórica en el campo de la praxis vital (*ibid.*, 315). El ideal de racionalidad se cumple no sólo como «pasión del saber

que todo lo domina», pasión movida por el hecho primigenio de la curiosidad, sino también como «autorresponsabilidad racional» propia de un ser finito que tiene conciencia de serlo. En los asuntos prácticos, inspirándonos en Aristóteles, el principio propio de la persona «razonable» es, en suma, el de la *facticidad*: «Hay que buscar —dice Gadamer— en las condiciones de nuestra existencia finita el fundamento de lo que podemos querer, desear y realizar con nuestra propia acción» (*ibid.*, 314).

Desde sus primeras obras es fácil descubrir la inclinación práctica, comprometida e incluso militante del modo de reflexión de Paul Ricoeur. Atraído fuertemente por el socratismo cristiano de Gabriel Marcel y por el existencialismo de las «situaciones límite» de Karl Jaspers (la falta, la soledad, la muerte, el fracaso), Ricoeur no se sentía menos interesado por la fenomenología de Husserl gracias a la cual al fin se lograba romper con la identificación cartesiana entre conciencia y conciencia de sí. En efecto, gracias a la noción husserliana de intencionalidad, como nos dice el mismo Ricoeur (1995, 17), «la conciencia se muestra ante todo como vuelta hacia afuera, arrojada pues fuera de sí, y definida más por los objetos a los que apunta que por la conciencia misma de apuntar hacia ellos». La reducción, en la interpretación adoptada por Ricoeur y confirmada por Max Scheler, Ingarden y otros fenomenólogos, frente a la conciencia destacaba el valor del «aparecer en cuanto tal de todo fenómeno», en lugar de la versión atribuida al mismo Husserl y apoyada por Fink que entendía la reducción, según Ricoeur, como «la producción *quasi* fichteana de la fenomenalidad por la conciencia pura» (*ibid.*, 22). Aquella opción fenomenológica «realista» indicaba ya la preocupación de nuestro filósofo por no transgredir los límites y los poderes de un sujeto rodeado de mundos *otros* que no podía ni debía confundir consigo mismo. La noción de *alteridad* se anunciaba ya revestida de un carácter polisémico que la hacía apropiada para conceptualizar ámbitos no únicamente limitados a la alteridad del otro sujeto. La alteridad es un tema metafísico y es por eso por lo que puede tener una traducción antropológica y moral.

Con *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur emprendía la primera parte de una obra ambiciosa que denominaba *Filosofía de la*

voluntad y que pretendía, en simetría con la admirada *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, elaborar una fenomenología que, en el orden de la práctica, «extendiera el análisis eidético husserliano a la esfera de la voluntad y de la afectividad» (*ibid.*, 24). Es en este trabajo donde encontró un motivo aún inexplorado en aquella época y que cuarenta años más tarde él mismo definiría como el de «la dialéctica englobante de la actividad y de la pasividad», al cual correspondía una ética «marcada por la dialéctica del poder y del consentimiento» (*ibid.*). Este tema del sujeto al mismo tiempo dueño de sí y servidor de las necesidades, figuradas en aquella primera obra por el carácter, el inconsciente y la vida, es el que alimentará a lo largo de toda la obra de Ricoeur lo que él mismo denomina «la ontología implícita del hacer y del padecer» (*ibid.*).

Es esta ontología implícita en los meros motivos antropológicos y morales de la alteridad la que sin cesar acompaña la meditación de Ricoeur. Ya en *Le volontaire et l'involontaire* se sostenía que «la necesidad auténtica es la que experimentamos como un modo del Cogito» y que «el no-ser que conlleva toda necesidad sólo lo es porque *afecta* a una libertad» (Ricoeur, 1950, 419). El Cogito y sus afectaciones no agotan pues todo *lo que hay* aunque nombren el único ámbito del ser donde el ser cobra sentido. La realidad de lo otro no es sólo la del *otro sujeto*, sino toda exterioridad-pasividad respecto al Cogito. Así, en el primer libro de Ricoeur, la finitud y parcialidad del *carácter*, la indefinición del *inconsciente* y el dolor, la finitud y la contingencia de la *vida* (*ibid.*, 417-438) son modos antropológicos de la alteridad que, en su último gran libro, *Soi-même comme un autre* (1990, 367-410), se reformulan y se completan con los términos de otra tríada: la *carne*, el *otro sujeto* y el *fuero interno de la conciencia* (la conciencia moral, en el sentido de *Gewissen*, la voz de la conciencia o la conciencia-atestación, según otras versiones del mismo Ricoeur sobre esta difícil noción).

En estos tres términos, la alteridad se define siempre como exterioridad-pasividad. Es lo que escapa a mi poder hacer, es lo que me ordena, lo que me prescribe algo, lo que debo padecer.

1) La *carne* es una noción más amplia que la de *cuerpo propio* (que procede, entre otros, de Maine de Biran, de Marcel, de Mer-

leau-Ponty, etc.) y que reasume desde otro registro la tríada propuesta en *Le volontaire et l'involontaire*.

2) El *otro sujeto* amplía la idea de «exterioridad del otro sujeto manifestada en su rostro» de Lévinas, pero excluida expresamente la ontología de la totalidad que implica; porque, como dice Ricoeur en la última página de *Sí mismo como otro*: «Quizás el filósofo en tanto que filósofo deba confesar que no *sabe* y no *puede* decir si este otro, fuente de la coerción, es un otro que yo pueda mirar o que pueda mirarme ... En esta aporía del otro, el discurso filosófico se detiene» (1990, 409).

3) La última figura de la alteridad, la *conciencia moral* o *la voz de la conciencia*, la más elaborada y la que mejor revela el estilo y la originalidad del pensamiento de Paul Ricoeur, es la que está situada más profundamente en el seno de toda conciencia y la que probablemente mejor ilustra la paradoja evocada en el título mismo de la obra: el otro y lo otro están arraigados en el sí mismo de tal modo que la alteridad y la identidad parecen ahí indiscernibles.

4. De la comprensión al consentimiento

¿Cómo responder a esta triple *coerción (injonction)* del sí mismo por lo otro instalada en la estructura misma de la ipseidad? El comprender el sentido del discurso otro pertenecía como acto al puro campo del pensar. Ese comprender se cambia ahora por un acto de nivel práctico que compromete además a la voluntad, a la afectividad, a la corporeidad toda. Se trata de pasar del discurso a la acción, no ya de comprender la palabra del otro, sino de consentir con su presencia, de *consentir* con otro cuerpo, con otro sujeto de deseo, también con la alteridad de mi finitud y de mi muerte, como alteridades «sin sentido» que cobija mi propia identidad.

Ante las determinaciones que la voluntad encontraba en el camino de la acción (la finitud del carácter, la indefinición del inconsciente y la contingencia de la vida) y que se traducían en el primer Ricoeur como «la incompatibilidad práctica de la necesidad y de la libertad» (Ricoeur, 1950, 417), no cabían entonces más que dos acti-

tudes: la negación o el consentimiento. Rechazada la pura negación, hay en el último Ricoeur una tercera actitud, evocadora de algún modo del consentimiento, que es la que designa como *sabiduría práctica*. En 1990, en efecto, después de una larga y compleja elaboración en la que se muestra que el problema de la alteridad no puede tener en lo práctico sino una solución ética, escribe que hay que elegir el camino de la sabiduría práctica según la *phronesis* aristotélica (coincidiendo aquí con la opción sostenida por Gadamer), pero conciliada con la *Moralität* según Kant y con la *Sittlichkeit* según Hegel, lo que se condensaría para Ricoeur en esta fórmula: «Estoy llamado a bien vivir con y para otros en instituciones justas y a estimarme a mí mismo en cuanto portador de este compromiso» (Ricoeur, 1990, 406).

La idea de *consentimiento*, quizá una noción práctica más antropológica que ético-moral, y que, a mi juicio, se vincula muy intensamente con toda tarea hermenéutica, contiene la idea de aceptación libre de la coerción o del poder de otro sobre mí, la de aceptación de una pérdida de autonomía y la de una autolimitación consentida. El consentimiento parte del reconocimiento lúcido de la propia insuficiencia, de la propia finitud y contingencia, unido indisolublemente a la conciencia de la necesidad de lo otro y de la diferencia que instituye respecto a mí. Esta diferencia puede ser comprendida como signo de la riqueza del otro, es decir, del reconocimiento de lo que el otro posee, que yo no tengo y que necesito para seguir siendo.

La solución elegida por Ricoeur fue en 1950 la de adoptar un tipo de consentimiento de la necesidad que no se dejara tentar ni por el distanciamiento despreciativo e imperfecto de los estoicismos ni por la afirmación absoluta e hiperbólica de los orfismos. El estoicismo consiente con la necesidad pero a fuerza de rechazarla y de separarse de ella. El orfismo (el de Nietzsche, el de Rilke) dice un sí absoluto al mundo otro que me niega pero en el que voluntariamente me pierdo (*ibid.*, 1950, 439-451).

El consentimiento ni estoico ni órfico de Ricoeur (aligerado de sus antiguas llamadas a la trascendencia, que quizá hoy no se permitiría) evoca en otro registro la defensa por parte de Gadamer del

principio de *facticidad* que rige la filosofía práctica aristotélica: «Hay que buscar en las condiciones de nuestra existencia finita el fundamento de lo que podemos querer, desear y realizar con nuestra propia acción. La fórmula aristotélica para expresarlo es: el principio que rige en los asuntos prácticos es el «hay tal», «se da», el *hoti*» (Gadamer, 1992, 314).

La posición de Ricoeur se condensaría, por su parte, en esta sentencia: «Quien rechaza sus límites, rechaza su fundamento» (*ibid.*, 451). No puedo despreciar la necesidad del mundo porque en ella me apoyo para construir otros mundos. No puedo afirmar infinitamente la infinitud del mundo en el que me disuelvo porque nada en mí puede ir más allá de mi propia finitud. El consentimiento no es un acto de afirmación absoluta proferido en un instante eterno. El consentimiento es, como todo acto del hombre, una tarea que se hace en el tiempo y la paciencia y que jamás podrá pretender no encontrarse en su camino con el escándalo del mal, que será siempre «lo que separa el consentimiento de la cruel necesidad» (*ibid.*, 451).

Este consentir con lo otro que me limita, que me determina, que me constriñe, es de algún modo la traducción en la dimensión de lo práctico del acto de la comprensión de un texto. El texto, siempre (de) otro, se me presenta como una resistencia, como una opacidad que parece contener algo que sólo me ofrece si lo interrogo, si me enfrento con él, si lo escudriño. El *quién es* con lo que me interrogo sobre el otro sujeto inquietante o amenazador es aquí el *qué quiere decir* que dirijo a todo texto hermético o impenetrable que suscita mi perplejidad o mi curiosidad. Comprender un texto es así algo que se emparenta con el enfrentarse a una alteridad. «Hermenéutica es el empeño de entender de otra manera a aquel que es otro, y a aquello que es otro.» (Duque, 1996, 30.)

Hay en todo acto comprensivo, decía Gadamer, una conservación y una no supresión del otro. La *comprensión* no es muchas veces, en efecto, sino una forma de *consentimiento*. Un pensamiento nutrido en la comprensión de los discursos *otros* es un pensar capaz de consentir con la multiplicidad y ambigüedad del sentido de lo otro, es decir, con la alteridad y polisemia de lo dicho. Cuando com-

prendo el sentido de un texto estoy consintiendo con lo que se aparece como singularidad, como distancia, como diferencia.

La hermenéutica es hoy un *recurso* contra las cesuras de lo que hay, contra el silencio (el sin sentido) de las cosas, contra la incomprensión de los discursos, contra la amenaza de la violencia del otro. La hermenéutica nos enseña cómo salvarnos de la violencia del otro, cómo respetar su alejamiento, su mirada, su espontaneidad, sin disolverlo en mi propio discurso, sin someter su diferencia a la invasión de mi identidad.

Si la hermenéutica, como exégesis del texto sagrado, fue ese esfuerzo por salvar sin negarla la distancia entre la palabra proferida y la escucha de la criatura, hoy, después de la muerte de Dios, la hermenéutica se ofrece como uno de los caminos para llenar el abismo de la palabra del otro, finito y frágil como yo, y así evitar caer en la tentación de su aniquilamiento o de su exclusión.

Fernando Fernández Brey

MARXISMOS Y NEOMARXISMOS EN EL FINAL DEL SIGLO XX

VI

1. La paradoja del marxismo

OTRAS CORRIENTES

La trayectoria de los análisis acerca del marxismo en este fin de siglo suelen empezar con una referencia a su crisis. Ese comienzo está justificado. La crisis de la praxis socialista inspirada en la obra de Karl Marx en su momento parece haberse consumado, dejando al descubierto el llamado «socialismo real», y se ha hecho una vez más patente después de 1990.

El reconocimiento de esta verdad no tiene por qué implicar, sin embargo, negar volver a la obra teórica de Marx al simple propósito de reunir «perdidos». Idea de que con el hundimiento de la URSS desaparece definitivamente el proyecto socialista de la tierra. Pero hay importantes historias de reconversiones ampliamente desconocidas por su identificación con poderes despiadados que, a pesar de ello, siguen muy arraigadas entre las creencias de las gentes de nuestra cultura. Es el caso del cristianismo, sin ir más lejos. O del liberalismo político, cuya crisis en 1848 y 1910-1930 parecía también definitiva.

La situación analógica a lo ocurrido con el cristianismo o con el Movimiento a lo largo de la historia reciente de nuestras sociedades está quizá mejor de poco peso para nuestro argumento si no fuera porque, además, hay un hecho consistente: el marxismo continúa vigente hoy en día en los medios académicos, en el debate de ideas en la sociedad, en los movimientos sociales, etc. Afirmar, pues, su muerte es un contrasentido. Basta, para darse cuenta de ello, con

VI

OTRAS CORRIENTES

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

MARXISMOS Y NEOMARXISMOS EN EL FINAL DEL SIGLO XX

1. La paradoja del marxismo

La mayoría de los análisis acerca del marxismo en este fin de siglo suelen empezar con una referencia a su crisis. Ese comienzo está justificado. La crisis de la práctica socialista inspirada en la obra de Karl Marx era ya muy patente hace algunas décadas, debido al descrédito del llamado «socialismo real», y se ha hecho aún más patente después de 1990.

El reconocimiento de esta verdad no tiene por qué implicar, sin embargo, negar valor a la obra teórica de Marx ni tampoco asumir la extendida idea de que con el hundimiento de la URSS desaparece definitivamente el proyecto socialista de la faz de la tierra. Pues hay antecedentes históricos de cosmovisiones ampliamente desacreditadas por su identificación con poderes despóticos que, a pesar de ello, siguen muy arraigadas entre las creencias de las gentes de nuestra cultura. Es el caso del cristianismo, sin ir más lejos. O del liberalismo político, cuya crisis en 1848 y 1920-1930 parecía también definitiva.

La alusión analógica a lo ocurrido con el cristianismo o con el liberalismo a lo largo de la historia reciente de nuestras sociedades sería quizá razón de poco peso para nuestro argumento si no fuera porque, además, hay un hecho consistente: el marxismo continúa presente hoy en día en los medios académicos, en el debate de ideas en la sociedad, en los movimientos sociales críticos. Afirmar, pues, su muerte es un contrafáctico. Basta, para darse cuenta de ello, con



seguir de cerca los catálogos de publicaciones de las principales universidades norteamericanas e inglesas, o constatar la vitalidad intelectual de revistas como *Science and Society*, *Rethinking Marxism*, *Monthly Review* y *Capitalism, Nature, Socialism* en Estados Unidos, o de la *New Left*, la *Socialist Environment and Resources Association* o la *Association of Socialist Greens* en Gran Bretaña, de *Das Argument* y *Prokla* en Alemania, de *Actuel Marx* en Francia, de *Critica Marxista, Politica ed Economia, Studi Storici y Democrazia e Diritto* en Italia.

Para precisar, pues, qué se entiende por crisis del marxismo y qué marxismo es el que está propiamente en crisis hay que partir de un cambio importante que se produjo a finales de la década de los setenta: el desplazamiento del centro de producción a los países de habla inglesa. En efecto, una parte muy importante de la investigación y de la literatura marxistas de las dos últimas décadas procede del mundo anglosajón, en particular de Inglaterra y Estados Unidos de Norteamérica, pero también de los países nórdicos o de autores que han acabado adoptando el inglés como lengua de expresión académico-científica.

Este florecimiento del marxismo anglosajón, que se ha producido casi simultáneamente a la extensión de la sensación de decadencia del marxismo en la Europa del sur, no es ajeno a una diferencia de talante y de enfoque: la mayor atención a la investigación empírica y a la reflexión histórica contextualizada que, por lo general, caracteriza a la filosofía y a las ciencias sociales en Inglaterra y Estados Unidos de Norteamérica, por comparación con la pasión especulativa que ha seguido predominando en el continente europeo.

En la medida en que el marxismo se ha relacionado siempre estrechamente con movimientos que pretendían transformar el mundo capitalista en un sentido radical e igualitario, no deja de llamar la atención esta circunstancia insólita según la cual el principal foco de producción se traslada precisamente a aquellos países en los que menos movimientos socialistas organizados parece haber. De ahí brota la paradoja actual de los marxismos y neomarxismos, que podría formularse así: el mayor florecimiento de los marxismos teóricos del siglo XX, que, sin ninguna duda, es el que estamos viviendo ahora, coincide con el más bajo nivel de influencia social

del socialismo de origen marxista en Europa. Esta paradoja histórica es consecuencia de otra: la anterior mutación en dogma catequístico de una filosofía que había nacido del corazón de la Europa ilustrada.

2. Rechazo de las cosmovisiones y reafirmación de la teoría marxista de la historia

Uno de los mejores documentos disponibles para hacerse con una noción clara de la diferencia de enfoque entre el marxismo que dominó en los años setenta y el que se impuso a partir de la década siguiente sigue siendo la dura diatriba antialthusseriana del historiador británico E. P. Thompson, *The Poverty of Theory*.

Incluso a través de sus exageraciones polémicas el libro de Thompson estaba indicando emblemáticamente el cambio de orientación que iba a producirse en el marxismo de la década de los ochenta: más atención al análisis y a la historia concreta; menos afición a las lecturas «sintomáticas» de Marx, a la marxología, y alejamiento de toda pretensión científicista. Hay que añadir que, desde marxismos distintos, declaraciones programáticas parecidas habían hecho por entonces Valentino Gerratana, editor de los *Quaderni del carcere* de Antonio Gramsci, algunos de los discípulos de Lukács (Gyorgy Markus y Agnes Heller) y, entre nosotros, en España, Manuel Sacristán y Josep Fontana. Pero la lectura del ensayo de Thompson ayuda a explicar mejor que cualquier otra cosa por qué, en general, han sido los historiadores quienes menos presionados se han sentido por el rumor periodístico acerca de la crisis del marxismo.

Pierre Vilar se refería a esto con razón, en 1983, en su discurso inaugural de las Jornadas conmemorativas de la muerte de Karl Marx organizadas por las universidades madrileñas. A la pregunta de quién tiene hoy miedo a Marx contestó Vilar con un jocosos pero plausible: «Todo el mundo menos los historiadores». Esta impresión se ha mantenido hasta nuestros días: las distintas escuelas marxistas en historiografía siguen gozando de excelente salud. Ahí están las obras del último Thompson, de E. J. Hobsbawm, de Raymond

Williams, de Ch. Hill, de John Saville, de V. Kiernan, de E. Genovese, de G. Williams y de R. Hilton para demostrarlo.

Pero la vitalidad de la historiografía marxista en la última década no se reduce a la aportación de los más conocidos historiadores británicos o norteamericanos. Un recorrido por ese ámbito tiene que recordar obligadamente unas cuantas cosas más. Entre ellas las contribuciones al debate provocado por Brenner con su ensayo *Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial*, cuyos materiales más interesantes han sido editados por T. H. Aston y C. H. E. Philpin; la monumental aportación de G. E. M. de Ste. Croix al conocimiento de la lucha de clases en el mundo griego antiguo, que seguramente quedará como uno de los más importantes esfuerzos de comprensión histórica que se hayan hecho nunca desde la perspectiva marxista; o, más recientemente, las investigaciones llevadas a cabo por Ellen Meiksins Wood y Robin Blackburn sobre democracia y esclavismo en Grecia y sobre esclavismo en la Europa moderna respectivamente.

Las palabras con que Ste Croix terminaba la Introducción a su libro son representativas del talante que se ha ido imponiendo entre los historiadores marxistas: «Me gustaría subrayar que no pretendo realizar *la* interpretación marxista de la historia de Grecia; se trata simplemente de *una* candidata a interpretación marxista ... Habrá, naturalmente, otros marxistas que no estén de acuerdo en varios puntos con mi postura teórica básica o con las interpretaciones de determinados acontecimientos, instituciones e ideas, que presento; y espero que cualquier error o fragilidad que puedan hallarse en el libro no se achaquen directamente al enfoque que he adoptado, a menos que se pueda demostrar».

Pasos así, ahora frecuentes, ponen de manifiesto hasta qué punto han quedado asumidas dos cosas que el marxismo especulativo y cientificista de las décadas anteriores no tenía claras. Primera: que hay, ha habido y, probablemente, habrá *marxismos* (entendiendo por tal lecturas diferentes de la obra de Marx en el marco de una misma tradición cultural). Segunda: que hay que distinguir entre filología o trabajo histórico-crítico referido a la obra de Marx e investigación sustantiva (historiográfica, filosófica, sociológica, eco-

nómica, etc.), en continuidad con la obra de Marx, pero sabiendo que la revisión de las propias tesis y la discusión de las críticas son rasgos que el marxismo del presente tiene que compartir con otras versiones del pensamiento racional en la filosofía y las ciencias sociales.

A partir de ahí se explica bien el auge que han adquirido en las dos últimas décadas publicaciones colectivas en las que se recogen debates y controversias de mucho interés tanto para la investigación sustantiva en arqueología, antropología, historia antigua e historia medieval, como para la teoría de la historiografía. Varios de los conceptos básicos del materialismo histórico, como «clase», «conciencia de clase», «ideología», «modo de producción feudal», «industrialización», «revolución burguesa», etc., han sido aclarados y enriquecidos por este contraste de ideas en el que han intervenido, además de algunos de los historiadores ya citados, George Rudé, Roy Porter, Mikulas Teich, A. Saboul, K. Kossok, R. Hilton, L. Krader, M. Godelier, E. Terray, E. Meillasoux, Lewis R. Binford, M. Springgs, etc.

En general, se podría decir que las corrientes marxistas de formación historiográfica de esta década han asumido las consecuencias del «giro lingüístico» en filosofía: han aceptado la imposibilidad de fundamentación racional de las cosmovisiones de origen romántico y tienden a entender el marxismo más como una teoría (vocacionalmente científica) de la historia que como una filosofía de la historia propiamente dicha o como una concepción general del mundo.

3. De la teoría de la historia a la filosofía de las ciencias sociales

Otras contribuciones aparecidas en los últimos veinte años vuelven a utilizar algunas de las categorías marxistas ya no para interpretar el pasado histórico, sino con la intención de orientarse en los problemas económico-ecológicos, sociales y culturales del mundo de hoy. Para ello algunos autores han iniciado una profunda revisión metodológica del marxismo clásico. Eso es lo que ha representado en las últimas décadas el llamado marxismo analítico. Se ha dado en

llamar marxismo analítico o marxismo de la elección racional [*rational choice marxism*] a una corriente o punto de vista que ha cuajado en la década de los ochenta y que se caracteriza por intentar reconstruir, en términos de la concepción de la filosofía analítica, algunas de las principales tesis y conceptos de Marx.

El marxismo analítico trata (o, como suele decirse, reconstruye) varios de los temas económicos, sociológicos y éticos del marxismo clásico o convencional utilizando como herramientas conceptuales básicas la teoría de la elección racional y la teoría de juegos. En ciertos casos esta reconstrucción analítica del marxismo propone, además, sustituir la perspectiva globalizadora, holista, colectivista o dialéctica por una aproximación metodológicamente individualista y próxima en lo normativo a la ingeniería social fragmentaria. El marxismo analítico comparte con las principales corrientes historiográficas del marxismo antes mencionadas la desconfianza respecto de la filosofía de la historia de tradición hegeliana.

Aunque hay diferencias de nota entre los autores habitualmente considerados como marxistas analíticos (por ejemplo, en la aceptación o no de explicaciones funcionales o en la defensa o no del individualismo metodológico), se suele aceptar que el origen de este enfoque está en el libro de G. Cohen *Karl's Marx Theory of History* publicado en 1978. Si en Cohen está la inspiración inicial de fundamentar en términos analíticos la teoría marxiana de la historia, ha sido, sin embargo, el economista matemático J. Roemer quien más ha insistido en argumentar la fecundidad del tratamiento de las cuestiones marxianas con los instrumentos de la lógica, la matemática y la modelización contemporáneas, tal como están siendo utilizadas en las ciencias sociales avanzadas. Así, por ejemplo, en la Introducción a *Analytical Marxism. Studies in Marxian Economic Theory*, Roemer ha afirmado que el marxismo analítico se diferencia del marxismo convencional en que considera primordial la búsqueda de microfundamentos para los macroproblemas que planteaba el marxismo clásico. El ámbito preferencial, aunque no único, del marxismo analítico es la filosofía de la economía.

Desde el punto de vista metodológico el aspecto más interesante del marxismo analítico es una idea que rememora la intención del

análisis filosófico clásico: eliminar equívocos lingüísticos e irrelevancias, mejorar la precisión de las proposiciones y liquidar las contradicciones lógicas que se deslizan por debajo de muchas metáforas o filosofemas marxistas sobre contraposiciones o conflictos reales. Y en este sentido ha emprendido la tarea de formular con precisión algunos conceptos básicos del marxismo clásico, como son el de explotación y el de clase social.

Fuente de inspiración para varios de los marxistas analíticos, o autores próximos que comparten el programa, aunque no siempre todos sus métodos, ha sido *A General Theory of Exploitation and Class*, de Roemer. El profesor de sociología de la Universidad de Winconsin-Madison, Erik Olin Wright, por ejemplo, ha apoyado su revisión de la teoría macrosociológica marxiana de las clases en la reconstrucción que hizo Roemer de la teoría marxiana de la explotación. Entre las aportaciones más interesantes de esta corriente hay que citar *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy* y *Making Sense of Marx*, de J. Elster, así como varias obras de Adam Przeworski y de Philippe van Parijs.

Existe un acuerdo bastante general en valorar positivamente la pretensión de los marxistas analíticos en el sentido de reconstruir, con las técnicas metodológicas hoy corrientes en las ciencias sociales, teorías o fragmentos de teorías que en el marxismo clásico estaban infectadas por formulaciones retóricas o metáforas de origen hegeliano debidas a la aceptación por Marx de la dialéctica como método supuestamente específico para la crítica de la economía política. Pero la concreción de este proyecto ha producido un largo debate con marxistas de orientación historicista y con marxistas que ponen el acento en lo que hay en Marx de filosofía moral y política revolucionaria.

En estos últimos años se han hecho dos tipos de críticas al marxismo analítico. La primera objeta su fetichización de técnicas ampliamente utilizadas por la teoría económica neoclásica, como la teoría de la elección racional y la teoría de juegos, al aplicarlas a temas y contextos que no siempre son los apropiados, lo cual lleva a resolver, por analogía, en el ámbito de las relaciones individuales y de la microfundamentación, problemas sociales y políticos que Marx planteó en contextos macrosociológicos y, además, desde una on-

tología radicalmente distinta de ésta en la que basan sus análisis Roemer y Elster. La segunda objeción crítica al marxismo analítico cierta insensibilidad respecto de la historia y los contextos en que son formuladas las ideas.

Después de una fase caracterizada sobre todo por el debate sobre temas metodológicos y conceptuales, en los últimos años varios de los autores representativos del marxismo analítico han orientado sus investigaciones hacia la aplicación de la teoría a temas más concretos, casi siempre con intención prospectiva.

Así, por ejemplo, Roemer se ha ocupado del futuro del socialismo proponiendo una complementación del mercado con un sistema de bonos: un socialismo *con* mercado que estaría dotado de dos tipos de moneda, dinero corriente (para comprar artículos de consumo o de producción) y cupones (para adquirir derechos de propiedad en empresas), de tal manera que, no siendo ambos intercambiables, la socialización se produciría a través de un mercado de cupones que regularía el acceso a la propiedad de los medios de producción. Mientras tanto, G. Cohen ha emprendido una revisión de los valores básicos del socialismo, en particular el de comunidad y el de igualdad. Van Parijs se ha ocupado del tema de la justicia y, en conexión con él, ha argumentado en favor de un ingreso básico universal garantizado: su proyecto trata de garantizar a cada ciudadano un ingreso mensual suficiente para mantener un nivel de vida decente, aunque sea modesto, un ingreso incondicional que no exige a cambio ninguna obligación laboral ni otro tipo de contribución, con lo que el trabajo pasaría a ser algo auténticamente voluntario. La orientación de Van Parijs es una perspectiva socialista ecológicamente fundamentada. También E. O. Wright se ha inclinado últimamente hacia la prospectiva: ha anunciado un proyecto que él llama de «utopías reales», mediante el cual trata de combinar la aspiración tradicional a la igualdad, la comunidad y la emancipación con la investigación del tipo de instituciones concretas que habría que crear para lograrlo en este fin de siglo.

4. De la filosofía política a la crítica de la cultura

Si los principales representantes del marxismo analítico han puesto el acento en el concepto que Marx tenía de la ciencia como análisis y explicación de los fenómenos socioeconómicos, o sea, en la inspiración ricardiana de *El capital*, hay autores marxistas que en las dos últimas décadas han seguido valorando las otras dos nociones de ciencia que había en la obra de Marx, a saber: la de ciencia como crítica de lo ideológico y la de ciencia entreverada de conciencia ético-filosófica que trata de concretarse en la idea de dialéctica como metódica, esto es, como programa de investigación o teoría general del método.

Son varias las corrientes marxistas actuales que parten de la consideración de que la discusión filosófica sobre análisis y dialéctica en el marxismo del fin de siglo no queda resuelta con las aportaciones de Roemer, Cohen, Van Parijs y E. O. Wright. Estos otros autores llaman la atención acerca de las limitaciones de todo análisis reductivo (que es lo característico de las ciencias) a la hora de captar los aspectos concretos, cualitativos, de la realidad, así como, en particular, sobre el límite de los formalismos en las ciencias sociales. Estas otras corrientes marxistas priorizan el estudio de los problemas que plantea hoy en día la fragmentación de los saberes y la extensión del idiotismo del superespecialista; son sensibles a temas como el del papel sustantivo de la metáfora en la propia ciencia y se encaminan hacia la búsqueda de una tercera cultura, o de un punto de vista sistémico, que haga de puente entre la cultura científica y la cultura humanística. El comparatismo cultural de origen marxista (Edward Said), el marxismo postestructuralista, postmodernista y de la desconstrucción (F. Jamerson, Toni Negri), el marxismo ecologista y generalista (J. O'Connor, I. Fetscher, F. O. Wolf, D. Paccino) y el marxismo entendido como filosofía moral y política de la liberación o como filosofía de la acción colectiva (M. Löwy, D. Lozurdo, F. Hinkelammert) coinciden en esto por encima de sus diferencias.

La mayoría de los autores ahora mencionados se refieren normalmente a la dialéctica histórica como un proceso real, adoptan un punto de vista dialógico, aproximan el marxismo a la hermenéutica

y reiteran en sus obras la insatisfacción que produce la fragmentación vigente de los conocimientos a la hora de abordar los grandes problemas civilizatorios de nuestro tiempo, en particular el de la crisis ecológica planetaria, el de la profundización de la brecha de las desigualdades en el mundo o el de la nueva dimensión que ha tomado la división internacional del trabajo con la automatización y robotización del proceso productivo en las sociedades más industrializadas.

Otra coincidencia generalizada entre estas corrientes consiste en tomar la obra de Antonio Gramsci como punto de partida para una crítica de la cultura. Así, por ejemplo, en los ensayos de filosofía política inspirados en categorías gramscianas (Laclau, Ingrao, Rossanda, Karol, Barcellona, Therborn) destaca la atención prestada al análisis de la mundialización, de las correlaciones de fuerzas en el plano internacional y estatal, del estudio detallado del desarrollo de las «revoluciones pasivas» en el siglo XX y del vínculo social en una época de moderación caracterizada por el transformismo de los intelectuales.

Otros trabajos, como los de Adam Schaff, Agnes Heller, Alain Lipiez y James O'Connor, han abordado asuntos como el de la paz y la guerra en la época de las armas exterministas, las consecuencias de la generalización de la microelectrónica y de la robótica en el proceso productivo o el tipo de cultura que se perfila en este fin de siglo y de milenio. Pluralismo, espíritu histórico-crítico en el diálogo con los clásicos de la tradición y atención preferente a las consecuencias de la mundialización de todos los problemas básicos para la continuación de la vida de la especie humana sobre la Tierra son rasgos compartidos por los marxismos de los autores citados con el de aquellos otros que se han ocupado de los atisbos ecológicos de Marx, de revisar su concepto de fuerzas productivas o de mostrar las insuficiencias de un punto de vista progresista ilustrado y eurocéntrico para pergeñar la sociedad de iguales y en armonía con la naturaleza que necesitará la humanidad del siglo XXI.

De ahí se han derivado distintos proyectos de investigación en dos direcciones principales: la formulación de un nuevo concepto de trabajo (en conexión con las iluminaciones de Walter Benjamin)

y la propuesta de una teoría sistemática de las necesidades. Pero quizá la novedad más cargada de futuro en este marxismo pluralista del fin de siglo haya sido el desarrollo de la inspiración marxista como crítica de la cultura contemporánea y como ética de la resistencia sociocultural en una línea de pensamiento que debe mucho a Pier Paolo Pasolini y a Peter Weiss, de un lado, y a Ernst Bloch y a Mijail Batjín de otro. En este ámbito cabe destacar varios ensayos del recientemente fallecido Heiner Müller en Alemania, del ensayista, narrador y poeta John Berger y del teórico de la literatura Edward Said.

«La búsqueda del conocimiento y su fundamentación ha sido una constante de la cultura filosófica, pero hasta nuestro siglo no se había elaborado una teoría de la crítica que explicase la relación entre verdad y error, saber y falsedad, realidad humana y construcción social. Karl Popper y Hans Albert han dedicado sus obras a tal empeño, creando la corriente de pensamiento denominada «crítica racionalista». Se refieren a ella otros nombres de renombre internacional como G. Radnitzky, G. Andersson, J. Agassi, W. W. Bartley, J. W. D. Dubois, etc.»

«Karl R. Popper (Viena, 1902-Londres, 1994) es el más creativo e influyente de los mencionados. Definió el «racionalismo crítico» en su libro *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. La búsqueda de la verdad obliga a la destrucción y eliminación de teorías, y a la pregunta sobre cómo podemos llevar a cabo una ética al estar conscientes: «Críticando nuestras propias teorías y presupuestos... Esta respuesta resume una posición a la que propugno llamar "racionalismo crítico"». La capacidad de crítica debe aumentar al estar conscientes en los procedimientos de contrastación empírica en las formas de discusión a partir de argumentos y pruebas en el plano del hecho cuando concluye «destinago que lo central es la riqueza del razonamiento, para el momento de contrastación depende por entero de la existencia del acuerdo».

«Hans Albert (Gütersloh, 1921) hace patente el compromiso ético que impone cualquier decisión sobre pseudo-dilemas».

grupos de escritores de la época, como el caso de los poetas de la generación de los cuarenta, que se caracterizó por el uso de la poesía social y política, o el de los escritores de la generación de los sesenta, que se caracterizó por el uso de la poesía social y política. En este sentido, el siglo de las letras hispanoamericanas y venezolanas puede ser considerado como un siglo de la poesía social y política. Este tipo de poesía se caracterizó por el uso de un lenguaje sencillo y directo, y por el uso de temas sociales y políticos. Este tipo de poesía fue muy popular entre los lectores de la época, y se convirtió en una de las formas más importantes de expresión literaria de la época. Este tipo de poesía fue muy popular entre los lectores de la época, y se convirtió en una de las formas más importantes de expresión literaria de la época.

Otros trabajos, como los de Adam Schaff, Agnes Heller, Alain Lipietz y James O'Connor, han abordado asuntos como el de la paz y la guerra en la época de las guerras extremistas, las características de la regresión de la modernización y de la rebelión en el proceso productivo o el tipo de culturas que se posibilita en este fin de siglo y de milenio. Fluralismo, expertos históricos críticos en el diálogo con los clásicos de la tradición y atención particular a las consecuencias de la mundialización de todos los problemas locales para la configuración de la vida de la especie humana sobre la Tierra son muy compartidos por los marcos de los autores cuando ven el rol de aquellos ritos que se han ocupado de las ciencias antiguas de Moza de revisar su concepto de fuerza productiva o de mostrar las limitaciones de un punto de vista progresista ilustrado y eurocéntrico para percibir la sociedad de iguales y en armonía con el mundo que nos rodea y la humanidad del siglo XXI.

De ahí se han desarrollado diversas propuestas de investigación en dos direcciones principales: la formulación de un nuevo concepto de trabajo (en conexión con las iluminaciones de Walter Benjamin

MARGARITA BOLADERAS

EL RACIONALISMO CRÍTICO (K. POPPER, H. ALBERT)

La búsqueda del conocimiento y su fundamento ha sido una constante de la reflexión filosófica, pero hasta nuestro siglo no se había elaborado una teoría de la ciencia que explicara la relación entre verdad y error, saber y falibilidad, realidad humana y construcción social. Karl Popper y Hans Albert han dedicado su obra a tal empeño, creando la corriente de pensamiento denominada «racionalismo crítico». Se asocian a ella otros nombres de resonancia internacional como G. Radnitzky, G. Andersson, J. Agassi, W. W. Bartley, J. W. N. Watkins, etc.

Karl R. Popper (Viena, 1902-Londres, 1994) es el más creativo e influyente de los mencionados. Definió el «racionalismo crítico» en su libro *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*: la búsqueda de la verdad obliga a la detección y eliminación de errores, y a la pregunta sobre cómo podemos llevar a cabo esta tarea, el autor contesta: «Criticando nuestras propias teorías y presunciones. ... Esta respuesta resume una posición a la que propongo llamar "racionalismo crítico"». La capacidad de crítica debe encontrar el rigor necesario en los procedimientos de contrastación empírica y en las formas de discusión a partir de argumentos y razones; en *El mito del marco común* concluye: «Sostengo que la ortodoxia es la muerte del conocimiento, pues el aumento de conocimiento depende por entero de la existencia del desacuerdo».

Hans Albert (Colonia, 1921) hace patente el compromiso ético que supone cualquier decisión sobre procedimientos:

La aceptación de un método determinado, y también la del método del examen crítico, envuelve una decisión moral, pues significa la adopción de una praxis metodológica muy fructífera para la vida social, una praxis que no sólo es de la mayor importancia para la construcción de teorías y para la representación, elaboración y examen de teorías, sino también para su aplicación y para el rol del conocimiento en la vida social. El modelo de racionalidad del criticismo es el esbozo de una forma de vida, de una praxis social, que tiene significación ética y, por consiguiente, también significación política. No es ninguna exageración, sino solamente la afirmación de una relación simple y fácilmente comprensible, mostrar que el principio del examen crítico establece, entre otras, una *conexión* entre lógica y política (*Tratado sobre la razón crítica*).

1. Popper y la London School of Economics

Muchos estudiosos que han pasado por la London School of Economics de la Universidad de Londres recuerdan al profesor de filosofía que fue Karl R. Popper, orador claro y brillante, buen conocedor de disciplinas diversas, persona amable y polemista duro. Llegó a este centro por invitación de F. A. von Hayek, en 1946, y en 1949 obtuvo la cátedra de Lógica y Filosofía de la Ciencia; allí permaneció hasta su jubilación en 1969. Sus contactos con otras universidades de Europa, Estados Unidos, Japón y Australia fueron muy numerosos a lo largo de su vida; recibió el nombramiento de doctor *Honoris Causa* por catorce de ellas.

Los acontecimientos previos a la Segunda Guerra Mundial provocaron que Popper buscara refugio fuera de Austria. Emigró a Australia, donde conoció al neurobiólogo Eccles (con el que más tarde escribiría *El yo y su cerebro*, 1977). Posteriormente aceptó la hospitalidad británica, e incluso recibió el título de «Sir» en 1965.

En el ambiente intelectual londinense encontró compatriotas como H. Gombrich, el autor de *Arte e ilusión*, con el que compartió ideas y formas de enjuiciar el arte, ámbito prácticamente ignorado por Popper en sus libros. Con todo, quiso dejar constancia en su autobiografía intelectual (*Búsqueda sin término*, 1976) de sus intere-

ses estéticos y musicales, esbozando una teoría del arte que, frente al expresionismo subjetivista, reivindica la primacía de la creatividad constructiva objetiva («el objetivo primordial del verdadero artista es la perfección de la obra»). En dicho contexto, agradece las indicaciones de su amigo Gombrich y deja entrever el intercambio de ideas que hubo entre ellos.

Karl Popper tuvo la suerte de vivir en Viena hasta 1937, en unos años de florecimiento científico y cultural extraordinario, aunque también de grandes problemas y tensiones sociales, que le aportaron experiencias decisivas para la orientación de su pensamiento y obra posterior. Allí entró en contacto con los pensadores del Círculo de Viena (Schlick, H. Hahn, Carnap, Neurath, etc.), de los que asimiló la aspiración al rigor lógico y la necesidad de formular una nueva teoría de la ciencia que tuviera en cuenta los últimos desarrollos de la matemática, la física y las ciencias naturales; sin embargo, no compartió sus intentos de fundamentación del conocimiento sobre una fenomenología de las sensaciones y una concepción lógico-inductivista. Su sentido crítico se dirigió asimismo contra su conciudadano Freud, el creador del psicoanálisis, y contra las estrategias políticas de sus contemporáneos; el ambiente socio-político le produjo una profunda insatisfacción, a la vez intelectual y moral; la violencia verbal y callejera de la que fue testigo le llevó a una oposición radical al comunismo.

Un ambiente familiar culto y liberal estimuló su curiosidad y su gusto por la discusión de ideas. Conoció las teorías sobre el cálculo de probabilidades gracias a la relación con un tío suyo profesor de estadística y economía de la Universidad de Viena; fue alumno del célebre matemático Hans Hahn, a la vez que estudiaba física y ciencias naturales. Amigo del investigador de la psicología animal Konrad Lorenz (más adelante famoso etólogo y premio Nobel, autor de *Sobre la agresión: el pretendido mal*, 1963), se interesó por la psicología y la pedagogía. Sus licenciaturas en matemáticas y física, y su doctorado en filosofía muestran hasta qué punto procuró trascender las delimitaciones académicas, logrando un conocimiento pluridisciplinario que le permitió dar respuestas nuevas a viejos dilemas.

Sus encuentros personales con autores como Tarski, Russell, Eccles, Einstein, Bohr, Oppenheim, etc., aumentaron su capacidad de reflexión sobre el mundo físico y la metodología científica. Otros intelectuales despertaron su animadversión; tal es el caso del influyente Wittgenstein, de origen vienés como él, con el que coincidió en una célebre sesión del Moral Sciences Club de Cambridge, en 1946. Otros racionalistas críticos, especialmente G. Radnitzky, han proseguido la crítica a las teorías wittgensteinianas.

2. La necesidad de sociedades abiertas

La mayor parte del dolor y de las penalidades de la humanidad se deben a situaciones conflictivas derivadas de los abusos de la codicia y la brutalidad. La historia nos muestra hasta qué punto el ser humano ha sufrido toda clase de agresiones por parte de tiranos y opresores; la única manera de evitar tales excesos consiste en el establecimiento de formas sociales y políticas democráticas, en las que sea posible delimitar el poder e introducir mecanismos de control y de cambio. Sólo las sociedades que se construyen a partir del respeto a las libertades individuales y políticas pueden, si no erradicar, por lo menos combatir la arbitrariedad y la injusticia.

Popper se hizo famoso por dos libros de debate ideológico, en una época dramática de guerra abierta, primero, y de guerra fría después: *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) y *La miseria del historicismo* (1944-1945). Éste es un alegato contra las ideas dominantes en aquellos años de la inexorabilidad de las leyes históricas y «el sentido de los tiempos (o la llamada del Destino)» (direccionalidad del acontecer histórico); los dictadores comunistas se apoyaban en la primera, Hitler y Mussolini en la segunda. En su formulación se confunden interpretaciones y hechos, profecía y prognosis racional, intereses humanos irracionales y finalidad de la historia. Si se quiere conocer la situación social y hacer prospectiva, hay que apoyarse en las ciencias sociales y distinguir con claridad entre las explicaciones de hechos, la existencia de determinados intereses y deseos subjetivos, las distintas opciones sobre fines y sobre los medios para

obtenerlos, los problemas individuales y colectivos de la toma de decisiones y el grado de racionalidad de las mismas (justificación por razones o no). El futuro no está cerrado; se hace con las decisiones de los agentes sociales; éstas pueden ser racionales o irracionales, provocando consecuencias de signo muy distinto.

En *La sociedad abierta y sus enemigos* el autor presenta las teorías políticas de Platón, Hegel y Marx como modelos de «sociedad cerrada». Platón sitúa en el pasado las formas áureas, que se han corrompido y degradado con el paso del tiempo (historicismo de la degeneración); el cambio social supone corrupción y decadencia; se impone, pues, una república depurada, estática, un «estado detenido» en el que no haya lugar para el cambio; se podría hablar de una utopía del inmovilismo. También Hegel y Marx desarrollan una filosofía historicista y utópica; el primero, con ayuda de un sistema dialéctico lógicamente indefendible, presenta la Historia, el Estado y la Nación como universales reales y trascendentales que se imponen a los individuos y determinan sus vidas, una propuesta que Popper juzga como un retorno al pensamiento tribal y totalitario. De las teorías marxianas, el tiempo se ha encargado de mostrar su falsedad: ni su determinismo sociológico, ni sus prognosis históricas o económicas han resultado ciertas; deberíamos aprender de la constatación de dichos errores.

Bien al contrario de lo que pretenden dichas teorías, las sociedades requieren una autocomprensión a partir de la pluralidad y heterogeneidad de los elementos que las componen, así como de la multiplicidad de dinámicas que les permiten sobrevivir y corregir contradicciones. La capacidad de cambio es decisiva para poder asumir las adaptaciones necesarias a las situaciones nuevas y es susceptible de un uso mejor o peor según el esfuerzo crítico y constructivo que se aplique a ello. La sociedad abierta debe partir de esta realidad básica y crear estructuras políticas e institucionales coherentes y eficaces; el modelo democrático no es perfecto, pero es el menos malo de los sistemas políticos porque permite la corrección de errores y el reemplazo de los políticos que no cumplen con sus responsabilidades.

Popper llama «ingeniería social fragmentaria» a esta forma de concebir la necesaria reconstrucción de la sociedad, desde la que se

propone recomponer paso a paso las distintas piezas del entramado social que resulten disfuncionales o defectuosas, orientando las decisiones según criterios racionales (críticos). En obras posteriores reitera sus puntos de vista: *En busca de un mundo mejor*, *La responsabilidad de vivir*, *El mito del marco común*, etc.

3. La teoría del ensayo-error. Falsación. Verdad

Toda la filosofía popperiana se encuentra de algún modo relacionada con sus preocupaciones epistemológicas y su concepción del método científico, que es la parte más relevante de su contribución filosófica. Concibe su teoría del conocimiento relacionada con una idea de origen darwinista: el ensayo-error. La dinámica del ensayo-error es la base del desarrollo de los organismos vivos; el conocimiento humano, si bien constituye un estadio superior de organización, autorregulación e intervención, también se rige por este principio elemental.

El trabajo científico pretende resolver problemas, elaborando hipótesis que orientan la selección y el tratamiento de los datos empíricos, según unas expectativas de resultados; la obtención o no en el ámbito empírico de las inferencias que se derivan de las hipótesis es la única prueba que permite hablar de éxito o fracaso, de explicación pertinente o no, y progresar de manera efectiva en el conocimiento de la realidad. La búsqueda de la eliminación de errores, el trabajo sistemático para encontrar los fallos de las hipótesis (procedimientos de «falsación», de mostrar la falsedad), es lo que caracteriza la investigación rigurosa.

La experimentación científica es la sistematización racional de la capacidad de ensayo y corrección de errores del ser humano, un proceso de delimitación de las teorías más o menos explicativas y predictivas de los fenómenos empíricos, que hace posible detectar el error o suponer la verosimilitud de las hipótesis utilizadas.

Hay un mundo objetivo y una verdad objetiva. Se necesita y se puede dar una *definición* de verdad con relación a los enunciados sobre hechos (en un marco de referencias bien delimitado), en el

sentido de establecer la relación pertinente de estos términos con los fenómenos empíricos (Popper acepta la definición semántica de verdad de Tarski). Pero un *criterio general de verdad* para explicaciones o teorías generales no existe. La idea de una verdad objetiva es una idea *regulativa*, que orienta las investigaciones y permite comparar o evaluar teorías con relación a su mayor o menor contenido informativo, su mejor o peor eficacia explicativa y heurística, su grado de aproximación a la verdad.

Esta idea regulativa de verdad, por supuesto, tampoco da acceso a un procedimiento de *fundamentación absoluta* de la verdad. El conocimiento humano sólo progresa paso a paso, parcela a parcela, en un proceso continuado de análisis crítico de problemas heredados, replanteamiento de algunos de ellos, formulación de nuevas hipótesis, contrastación empírica de las mismas, revisión de errores, redefinición de conceptos, cambios de perspectiva en la consideración de los datos empíricos, etcétera; los científicos inventan teorías para introducirse en los mecanismos de la naturaleza y dominarlos. Cuando se logra dicho objetivo, muchos autores consideran que se alcanza la *certeza* de la verdad; Popper indica que sólo se tienen *buenas razones* para mantener dichas teorías, mientras no se presenten fallos relevantes. La nunca *absoluta* seguridad de la verdad obliga a adoptar la idea de «falibilidad» como característica del conocimiento humano.

No debe confundirse esta posición con el convencionalismo y el relativismo; bien al contrario, Popper los critica con dureza. Por ello se autodefine como «realista crítico» e insiste en el carácter objetivo del conocimiento: es fundamental la distinción entre el contenido conceptual —objetivo— y los estados mentales; existe un mundo empírico que es conceptualizado y explicado por las teorías científicas, gracias a la capacidad cognitiva de los científicos, pero las propiedades objetuales, las determinaciones semánticas y las relaciones formales no dependen de los estados subjetivos de éstos. Es importante no confundir los tres niveles de la realidad (tres mundos): 1) objetos o estados físicos, 2) estados de conciencia o estados mentales, 3) contenidos de pensamiento objetivo. Una cosa es la subjetividad del científico, las circunstancias sociológicas o políticas de su

trabajo, y otra distinta los procedimientos intersubjetivos de prueba y examen crítico de los elementos conceptuales que se utilizan para la captación de la realidad; la lógica interna de los conceptos y la contrastación empírica de su contenido informativo implican dinámicas claramente diferenciadas de las psicológico-subjetivas. Esta teoría de «los tres mundos» es presentada de forma amplia en *Conocimiento objetivo* y *El yo y su cerebro*.

El popperianismo defiende una teoría del conocimiento basada en el carácter procesual, fragmentario, falibilista y críticamente reconstructivo del quehacer científico. Frente a la creencia clásica de que el saber empírico procede por inducción, Popper afirma el carácter deductivo del razonamiento. Este planteamiento se encuentra ya en el primer libro de Popper, de gran calado conceptual y crítico, *La lógica de la investigación científica* (1934), en el que rebate el inductivismo, formula su teoría «falsacionista» y la postula como criterio de demarcación entre los enunciados científicos y los que no lo son; luego amplió sus argumentos en *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, *Conocimiento objetivo* y *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*. El científico no parte de «hechos puros» que analiza sin supuestos previos y ordena de forma general y abstracta; todo lo contrario: parte de problemas que le vienen dados en un contexto conceptual y en función de un conjunto de coordenadas de distinto orden y signo; es decir, trabaja sobre la base de estructuras conceptuales que implican categorías, relaciones, clasificaciones, ordenaciones, etcétera. En este sentido, Popper se manifiesta kantiano. Las hipótesis son enunciados generales de los que se derivan enunciados de hecho, que pueden ser contrastados con la realidad empírica (falsabilidad); esto implica un proceso deductivo, perfectamente establecido como forma lógica válida (*modus tollens*).

Sus disputas con Kuhn, Lakatos y otros epistemólogos propiciaron algunas correcciones de sus teorías cuyo detalle no se puede abordar aquí. Sin embargo, es imposible omitir la referencia a una de sus últimas propuestas: la teoría de las «propensiones» (*Un mundo de propensiones*, 1990); es un intento de interpretación «objetiva» de la teoría de la probabilidad y de interpretación «rea-

lista» de la teoría cuántica. Las propensiones son realidades físicas, fuerzas, no meras posibilidades. El mundo de la física actual ha introducido la indeterminación como factor significativo y el cálculo de las tendencias o propensiones es relevante.

Otras obras de los años ochenta, sobre filosofía de la ciencia, son: *El universo abierto*, *Teoría cuántica y el cisma en física* y *Realismo y el objetivo de la ciencia*.

4. El racionalismo crítico de Hans Albert

No todas las teorías de Popper son compartidas con igual entusiasmo por otros autores racionalistas críticos. Hans Albert adopta el núcleo del falibilismo, la crítica a las pretensiones de fundamentación última, el carácter constructivo, conjetural y deductivo de los enunciados científicos, etc., pero teoriza con mayor claridad su posición de epistemólogo monista (no acepta el dualismo de un saber sensible y un saber intuitivo) y de filósofo social pluralista (la única posibilidad de racionalidad social viene dada por la consideración de distintas opciones y su discusión crítica). Su formación de economista y sociólogo decanta su obra hacia una propuesta de filosofía social, en la que asume de forma crítica las tradiciones empiristas y liberales de dichas disciplinas.

Según una de las viejas tradiciones intelectuales de Alemania, este filósofo se dio a conocer por sus aportaciones polémicas: un debate célebre, *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (1969), unió los nombres de Popper y Albert, como racionalistas críticos, frente a Adorno y Habermas, defensores de la *teoría crítica* de la Escuela de Frankfurt; la discusión sirvió para mostrar no sólo la divergencia radical de dichas posiciones, sino también las críticas de ambas a la sociología ingenuamente empírica y reduccionista, así como a la imposibilidad de mantener la suposición de «neutralidad» de los científicos.

Siguieron otras controversias con los filósofos de la hermenéutica (*Crítica de la hermenéutica pura: el antirrealismo y el problema del comprender*, 1994, libro que amplía los argumentos ya expresados en

muchos trabajos anteriores como *Ensoñaciones trascendentales. Los juegos de lenguaje de Karl-Otto Apel y su dios hermenéutico*, 1975) y con Hans Küng (*La miseria de la teología: discusión con Hans Küng*, 1979).

Uno de los aspectos que ha tratado más ampliamente a lo largo de su obra es el examen crítico de las epistemologías empírica y racional basadas en una supuesta fundamentación última, irremisiblemente dogmática (*Tratado sobre la razón crítica*, 1968; *Crítica de la teoría pura del conocimiento*, 1987; *La ciencia y la falibilidad de la razón*, 1982).

5. Sociología, economía y filosofía social

Ya Max Weber, el autor que acuñó el concepto de «neutralidad axiológica o valorativa», escribió que, además de la racionalidad económica formal, existe la racionalidad material, caracterizada por el «grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un grupo de hombres (cualesquiera que sean sus límites) tenga lugar por una acción social de carácter económico orientada por determinados postulados de valor (cualesquiera que sea su clase)» (*Economía y sociedad*).

Hans Albert defiende la economía y la sociología empíricas, concebidas desde el punto de vista falsacionista, y vinculadas necesariamente al objetivo de la racionalización de la vida social. Éste sólo se alcanza cuando se integran los conocimientos que proporcionan las ciencias sociales (sociología, economía, psicología social, demografía, política, etc.) y se organizan en función de las aspiraciones de los individuos. A este tipo de investigación refiere el término de filosofía social.

Es importante tener en cuenta las aportaciones de los grandes economistas clásicos y contemporáneos, Pareto, Pigou, Weber, Arrow, Myrdal, Von Hayek, Schumpeter, Von Mises, Buchanan, Tullock, etc., pero Albert cree que la economía actual ha heredado de Pareto y de otros autores de principios de siglo los planteamientos abstractos de algunos análisis teóricos. El rigor conceptual no debe hacer olvidar que, en el ámbito del ordenamiento socioeco-

nómico, el objetivo es la satisfacción de los miembros de la sociedad y que esto no es posible si no se conocen y se tienen en cuenta las preferencias y los intereses de los individuos. La economía no puede utilizarse al margen de la sociología y sólo puede ser racional cuando se articula con ella, en un marco político que permita la crítica y la expresión de las preferencias e intereses de los actores sociales. Así, por ejemplo, la economía del bienestar descansa en un tipo de organización económica, que implica una escala de valores previa; ¿qué tipo de discusión y de aceptación social existe sobre ello?

La economía no tiene bien resuelta su contextualización. En el orden técnico, deben investigarse al máximo las posibilidades econométricas, pero sin perder de vista que sus análisis y predicciones sólo podrán alcanzar resultados satisfactorios para los miembros de la sociedad dentro de una contextualización proporcionada por una sociología y una política racionales, en las que se lleve a cabo la discusión de opciones diversas, supuestos, implicaciones, consecuencias, etc.

Entre sus obras dedicadas a esta problemática se encuentran: *Ideología económica y teoría política* (1954), *Sociología de mercado y lógica de la decisión* (1967) y *Construcción y crítica* (1972).

6. Ética y metaética

En coherencia con su filosofía social, Albert cree que el ámbito de la ética no constituye un dominio autónomo y cerrado, ni es el reino de los imperativos categóricos, ni tampoco mera filosofía del lenguaje. La filosofía moral debe dar cuenta de la normatividad y, por ello, es inseparable de la filosofía social, porque la vida social constituye la raíz y la materia de su existencia.

La ética no ha de construirse al margen de los conocimientos adquiridos, porque las decisiones personales tienen lugar en un marco de condiciones existenciales y contextuales que puede y debe conocerse. La ciencia ofrece elementos de juicio para tomar decisiones acordes con la realidad y con nuestras aspiraciones; la racionalidad de dichas decisiones depende de la adecuación de los medios a

los fines y de la evaluación crítica de los objetivos perseguidos y sus consecuencias. El deber y la norma se hallan vinculados a lo posible y a las condiciones de existencia (necesidad).

La ética, como saber de lo moral, tiene la tarea de desarrollar una perspectiva crítica (metodológica y conceptual), de la misma manera que ocurre con cualquier otro ámbito de conocimiento (metaciencia, metaética).

Quien atribuye a la filosofía una función crítico-regulativa como metaciencia, no puede negarle esa misma función como metaética. A mí me parece que la primera exigencia en este sentido es la admisión de la lógica también para la argumentación ética. Como tarea central de una filosofía moral crítica hay que considerar no el análisis de las expresiones éticas, sino el examen crítico de los complejos de fundamentación en la argumentación ética, la evaluación crítica de los principios morales y la crítica de los sistemas éticos predominantes y de la moral dominante. Un racionalismo que defina de esta forma la función de la filosofía moral no puede limitarse, sin embargo, en modo alguno al reconocimiento de la lógica. Tiene que llevar, además, lo mismo que en el terreno de la ciencia, al rechazo de toda autoridad y de todo dogma. ... No es la fuente de los principios morales de que se trate lo que ha de ser decisivo para su enjuiciamiento, sino sus repercusiones en la vida social (*Ética y metaética*).

ADELA CORTINA

FILOSOFÍA DEL DIÁLOGO EN LOS UMBRALES DEL TERCER MILENIO

1. Una tradición dialógica

La tradición dialógica es en filosofía tan antigua al menos como el discurso de Sócrates. El célebre método mayéutico, con el que el filósofo prestaba ayuda a los ciudadanos para dar a luz la verdad, era ya un proceder dialógico. Al hilo de las preguntas del «partero», iba el interrogado descubriendo que poseía una información mucho más completa de lo que nunca hubiera podido soñar sobre el mal y el bien, sobre las proporciones geométricas y sobre la constitución de los seres. Nueve siglos más tarde refrendaría Agustín de Hipona este socrático proceder, considerando que nunca aprendemos algo totalmente nuevo, todo lo construimos desde lo ya sabido. Convenía, pues, adentrarse en los recovecos del alma buscando la verdad que residía en su interior. Una tradición dialógica, pues, esta que ve en el diálogo un instrumento, pero sólo un instrumento, para alumbrar lo que ya reside en el interior de una manera innata.

Paralelamente iba entendiendo el pensamiento cristiano que la verdad —teórica y práctica— no es cosa que pueda encontrar un individuo solo, sino que precisa el concurso de la comunidad, ya que es en ella donde se hace presente el espíritu de Dios. De donde *comunidad* y *diálogo* van convirtiéndose en dos piezas clave para descubrir en el ámbito teórico qué es lo verdadero; en el práctico, qué es lo bueno y lo justo.

Siglos más tarde, desde mediados del XIX y comienzos del XX, Josiah Royce y Charles S. Peirce reforzarían esta tradición, al recor-

dar que la comunidad es imprescindible tanto para comprender el significado de los términos como para progresar en el conocimiento científico. Sólo una comunidad de hablantes —diría Royce— es capaz de otorgar valor nominal a las ideas para que tengan valor efectivo; sólo una comunidad de científicos —aclararía por su parte Peirce— puede ir desentrañando en el largo plazo de la investigación la verdad de las cosas. Comunidad de interpretación y de investigación, que se sirven como su medio propio del diálogo, son requisito indispensable para la comprensión de los términos y el progreso de las ciencias; metas ambas que serán accesibles a través de un diálogo planteado a largo plazo.

2. Filosofía dialógica en el siglo xx

Ciertamente, en este siglo que ya termina, la tradición dialógica continúa su andadura a través de aportaciones personalistas, como las de Martin Buber o Emmanuel Lévinas, y también con invitaciones pragmatistas a la conversación, como la de Richard Rorty, o posmodernas, como la de Jean-François Lyotard. Sin embargo, cuando en nuestros días se habla de «filosofía dialógica» y, sobre todo, de «ética dialógica», suele referirse el hablante a la propuesta que desde los años setenta han venido elaborando Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, profesores ambos en la Universidad Wolfgang Goethe de Frankfurt.

La razón de que sea a esta propuesta a la que se adscriba normalmente el calificativo de «dialógica» consiste —a mi juicio— en que tiene al diálogo, no sólo como un tema apropiado para la filosofía, ni siquiera sólo como el instrumento más adecuado para construir la convivencia, sino también como el medio específico de la vida humana, a través del cual cabe descubrir la verdad de las proposiciones y la corrección de las normas. La validez, a fin de cuentas, del mundo teórico y práctico.

3. El giro pragmático

Ya en la década de los setenta anunció Habermas su propósito de abandonar el esquema de filosofía de la conciencia, del que no pudo escapar la «primera generación» de filósofos de la Escuela de Frankfurt —Horkheimer, Adorno, Marcuse—, para diseñar los trazos de una filosofía del lenguaje que tuviera en cuenta la triple dimensión del signo, sobre todo, la dimensión pragmática. Una pragmática universal del lenguaje se encargaría de ofrecernos lo que no pudo proporcionar la primera generación de frankfurtianos: una teoría del significado de los términos «verdadero» y «correcto», capaz de ilustrarnos sobre lo que queremos decir al afirmar que una proposición es verdadera o que una norma es justa.

Por el mismo tiempo tomaba también Apel explícitamente un camino semejante. Historiador y hermeneuta, atraído por los trabajos de Heidegger y Gadamer, echaba de menos en ellos la presencia de un elemento crítico, fecundo para ayudarnos a distinguir entre las normas vigentes y las válidas, entre las proposiciones falsas y las verdaderas. Igual que Habermas, consideraba —y considera— Apel que no es de ley relegar la hermenéutica filosófica, pero ambos creían —y creen— que, para ser verdaderamente filosófica, ha de tratarse de una *hermenéutica* crítica que, tras las huellas de Kant, pueda permitirnos reconocer los conocimientos y las normas *válidos*.

Elaborar una pragmática trascendental es, a juicio de Apel, el modo de atender a esa dimensión pragmática del lenguaje que hace posible la interpretación y la comprensión, proporcionando a la vez unos elementos *a priori* para la crítica. Habermas había entendido su propuesta como una pragmática universal, encargada de reconstruir las bases universales de validez del habla, de identificar y reconstruir las bases del acuerdo (*Verständigung*) entre seres dotados de competencia comunicativa. Con el tiempo, fue aumentando su convicción de que se trata de una «ciencia reconstructiva», empleada en la tarea de reconstruir las bases universales de validez del habla.

Apel, por su parte, busca un criterio para las reglas trascendentales de la comunicación; un criterio que, para tener fuerza normativa, debe descubrirse mediante el método trascendental kantiano,

aplicado ahora al hecho de la argumentación y de la comunicación. De ahí que sólo pueda llevar adelante esta tarea una *pragmática trascendental*, capaz de descubrir esos elementos *a priori* del conocimiento y la acción que constituyen la *fundamentación última* del saber y el obrar. En éste, como en otros puntos, divergen Apel y Habermas: en considerar la pragmática no empírica, respectivamente, como una ciencia reconstructiva, capaz de «*fundamentaciones débiles*», o como una «*pragmática trascendental*», preparada para ofrecernos los elementos últimos —por irrebasables (*unhintergebar*)— del conocimiento y la acción.

4. Una filosofía comprometida con la acción

Pragmática universal y trascendental constituyen, en cualquier caso, el núcleo de una potente propuesta filosófica, que va desarrollando paulatinamente distintos «radios»: la teoría de la acción comunicativa, una teoría de los tipos de racionalidad, una teoría consensual de lo verdadero y lo correcto, una teoría de la evolución social, una ética del discurso, en su vertiente de fundamentación y aplicación, y una teoría deliberativa de la democracia.

El conjunto arquitectónico de estas teorías constituye un marco desde el que sus defensores toman posiciones en las disputas prácticas más relevantes, refutando el escepticismo moral, señalando la inconsistencia del relativismo y del etnocentrismo, optando por un comunitarismo universalista, terciando en la construcción de sociedades multiculturales, dialogando sobre el estatuto de las identidades nacionales y posnacionales, enjuiciando éticamente los procedimientos que se siguen para decidir normas en la economía y la empresa, la sanidad, el medio ambiente, los medios de información o el deporte. La filosofía de que hablamos está, a todas luces, comprometida con la realidad presente, teórica y práctica.

Y sucede que en estos desarrollos la nómina de «constructores» de la filosofía dialógica ha aumentado de forma espectacular. Nacida en los años setenta del siglo XX, cuenta ahora con representantes en distintos países de Europa y América, y despierta la atención de los

restantes continentes. La razón fundamental de este interés es que esos elementos irrebasables a que nos hemos referido permiten orientar y criticar, no sólo el conocimiento, sino sobre todo la acción.

5. Una racionalidad comunicativa

Fue Kant quien introdujo en la filosofía el método trascendental para descubrir qué pertenece de derecho a las facultades humanas. Parte el método de un hecho innegable y, desde él, intenta reconstruir las condiciones que lo hacen inteligible. La filosofía dialógica de Apel y Habermas asume también un indiscutible punto de partida —el hecho de que realicemos acciones comunicativas— e intenta dilucidar las condiciones de inteligibilidad del mismo, las condiciones de que tenga sentido.

Una *acción comunicativa* es aquella en la que hablante y oyente buscan el entendimiento mutuo, como un medio ineludible para coordinar sus proyectos personales, mientras que es *acción estratégica* aquella en la que hablante y oyente se instrumentalizan mutuamente para lograr sus metas individuales, tratándose, por tanto, como medios y no como fines. La acción comunicativa posee una prioridad axiológica, porque el sentido y la meta del lenguaje —el *télos*— consiste en lograr un entendimiento; el uso estratégico del lenguaje es —por contra— derivado, ya que instrumentaliza el mutuo entendimiento. Si no existe una racionalidad comunicativa además de la estratégica, es imposible tomar en serio la afirmación kantiana de que todo ser racional ha de ser tratado como un fin en sí, ya que a través del lenguaje no podemos sino instrumentalizarnos recíprocamente, de lo que son buena muestra las teorías de juegos y de la decisión racional cerradas sobre sí mismas.

Para que una acción comunicativa sea racional, es preciso presuponer que el hablante eleva implícitamente cuatro pretensiones de validez del habla —inteligibilidad, veracidad, verdad y corrección— y que el oyente también implícitamente las acepta. Si el oyente pone en cuestión alguna de ellas, el hablante procederá racionalmente

sólo si trata de explicarse mejor (inteligibilidad), decir lo que piensa (veracidad), o aducir las razones por las que considera que la proposición que emite es verdadera o que la norma de acción es correcta. En los dos últimos casos, la verdad y la corrección no pueden quedar resueltas sino a través de una argumentación, sujeta a reglas lógicas, y también a las reglas que surgen de considerar la argumentación como un proceso de comunicación y como una búsqueda cooperativa de la verdad y la corrección. Tal argumentación recibe el nombre de «discurso», sea teórico o práctico.

Todo lo cual nos lleva a percatarnos de que descubrir lo verdadero y lo correcto sólo es posible si suponemos la idea de una «comunidad ideal de comunicación» o de una «situación ideal de habla», en la que los científicos, en el caso de la verdad, y los afectados, en el caso de las normas, pudieran decidir a través de un diálogo celebrado en condiciones lo más próximas posible a la simetría, atendiendo únicamente a la fuerza del mejor argumento. Esta comunidad ideal de comunicación es una idea regulativa, en sentido kantiano, entrañada ya siempre en las condiciones del habla: es un presupuesto contrafáctico pragmático del habla, que tiene la fuerza normativa suficiente como para exigirnos celebrar diálogos en la *comunidad real de comunicación* para desentrañar lo verdadero y lo correcto. Ciertamente, como bien apunta Javier Muguerza en *Desde la perplejidad*, el consenso como meta precisa el contrapunto del disenso, de la protesta y la insatisfacción, para poner el diálogo en marcha, orientado hacia esa comunidad ideal, que es el elemento normativo que buscábamos.

6. Consenso ideal, consenso fáctico

Prolongamos aquí, pues, la tradición del diálogo socrático y agustiniano, pero no para dar a luz una verdad innata, sino para descubrir la correspondencia (verdad) de nuestras proposiciones con estados de cosas «externos» a nosotros, y para justificar la corrección de normas intersubjetivamente creadas por la comunidad de seres dotados de competencia comunicativa. La comunidad de

interpretación de Royce y la comunidad científica de Peirce se hacen de nuevo presentes, aunque ampliando sus exigencias y posibilidades. Pero precisamente el hecho de que fíemos a un consenso ideal el posible descubrimiento de lo verdadero y lo correcto prueba que no nos encontramos ante una teoría criterial de lo verdadero y lo correcto: los consensos fácticos, alcanzados en las comunidades reales de comunicación, no constituyen jamás un criterio de verdad o de corrección. Los acuerdos son siempre revisables, por falibles, y sólo sabemos que el camino para revisarlos racionalmente es celebrar diálogos en las condiciones más próximas posibles a la racionalidad. Poseemos, pues, un criterio, pero no de la verdad y la corrección, sino de los procedimientos: un criterio para discernir si los procedimientos empleados para descubrir la verdad y la corrección son los adecuados. Con la ayuda de la idea de una comunidad ideal de comunicación, podemos ir construyendo una *ética del discurso*, una *teoría crítica de la sociedad*, una *teoría deliberativa de la democracia*.

7. Ética discursiva: un «personalismo procedimental»

En *La transformación de la filosofía* (1973) indicaba ya Apel que las consecuencias del «progreso» científico-técnico tienen hoy un carácter universal, y que sólo una ética también universal podría hacerles frente. A fines de este siglo el discurso de la globalización no viene sino a confirmar la «profecía» apeliana, y a reforzar la idea de que precisamos una *ética universal*. De este tipo es la ética discursiva que, a partir de lo dicho en los párrafos precedentes, tiene por justas sólo las normas de acción a las que todos los afectados darían su consentimiento tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría, movidos por la fuerza del mejor argumento, por el argumento de que la norma satisface intereses universalizables.

Se trata, obviamente, de una «puesta en diálogo» del imperativo categórico kantiano y de una reinterpretación del concepto de persona, que ahora se entiende como «interlocutor válido» en la decisión de cuantas normas le afecten. Que las personas son dignas de

respeto significa en esta tradición dialógica que es preciso tomar sus intereses en cuenta y que son ellas mismas las facultadas para defenderlos a través de un diálogo. Es, pues, un «personalismo procedimental», convencido de que, a la hora de tomar decisiones sobre normas, es preciso emplear procedimientos que permitan expresarse como seres autónomos a los que lo son.

En los últimos tiempos, sin embargo, se han producido serias discrepancias entre Apel y Habermas. Considera el primero que la ética discursiva contiene una dimensión de fundamentación —la aquí expuesta—, pero también una de aplicación a la política, la economía, la bioética, la ecología, el deporte. Y en ello vienen trabajando desde *Diskurs und Verantwortung* (1988), tanto él como buena parte de representantes de la ética discursiva: Wolfgang Kuhlmann, Peter Ulrich, Matthias Kettner, Ricardo Maliandi, Julio De Zan, Dietrich Böhler, Jesús Conill, Vicent Martínez o yo misma. También en esta dimensión se encuadra el diálogo con representantes de la ética latinoamericana de la liberación, encaminado a discernir las condiciones que imposibilitan a tantos interlocutores potenciales —a los pobres— ser interlocutores reales de los grandes diálogos en que se toman las decisiones.

Sin embargo, Habermas entiende que las motivaciones para seguir el principio ético no son cosa de la ética, sino de la teoría de la sociedad, la psicología o la educación, tanto en la familia como en la escuela. A difundir las posiciones de Habermas en general han contribuido desde el comienzo, entre otros, Thomas MacCarthy, Jean-Luc Ferry, Sheyla Benhabib, Guillermo Hoyos, Axel Honneth, José María Mardones o Domingo García Marzá.

8. Teoría deliberativa de la democracia

En *Faktizität und Geltung* (1992) introdujo Habermas una distinción entre «principio del discurso», «principio moral» y «principio de la democracia», señalando que el primero es «moralmente neutral» y afecta a cuantos participan en un discurso, mientras que al segundo deben atenerse las normas que sólo pueden justificarse

desde el punto de vista de la igual atención de los intereses de todos. El principio democrático, por su parte, vale para las normas que se presentan en forma de derecho y que pueden justificarse con razones pragmáticas, ético-políticas y morales.

Con la ayuda de estos tres principios es posible construir una teoría deliberativa de la democracia, que supera —conservándolas— las teorías defendidas por liberales y comunitarios (*Die Einbeziehung des Anderen*, 1996). De acuerdo con los liberales, tiene esta teoría por incuestionable la defensa de los derechos subjetivos, propia del estado de derecho; de acuerdo con los comunitarios «descendientes» de Hannah Arendt, entiende que la política se refiere, no sólo al ejercicio del poder administrativo sino, sobre todo, al ejercicio del poder comunicativo, a la formación democrática de la voluntad común mediante el diálogo. Las redes de comunicación que componen el espacio público generan un poder comunicativo que se expresa a través de la sociedad civil y la opinión pública. Son estas redes de entendimiento mutuo las que legitiman el poder político y van conformando una voluntad común.

Desde ellas la «inclusión del otro», el actual reto del multiculturalismo, es una asignatura que —piensan Apel y Habermas— se puede aprobar y con buena nota.

... y, por lo tanto, el poder político debe ser ejercido por un grupo de personas que representen a la comunidad política. En este sentido, Habermas propone una teoría de la democracia que se centra en el concepto de "acción comunicativa". Esta teoría se basa en la idea de que los ciudadanos deben participar en un proceso de deliberación pública para tomar decisiones políticas. Este proceso debe ser abierto, inclusivo y transparente, y debe estar guiado por principios de justicia y equidad. Habermas también propone una serie de condiciones para que la deliberación pública sea efectiva: los participantes deben estar bien informados, deben tener acceso a los recursos necesarios para participar y deben estar libres de coerción y manipulación. Estas ideas han sido muy influyentes en el pensamiento político contemporáneo y han inspirado una serie de reformas políticas en muchos países.

Sea como sea, Habermas constituye un punto de partida para seguir el principio ético de un caso de la ética, uno de la teoría de la sociedad, la psicología y la educación, tanto en la familia como en la escuela. A difundir las posiciones de Habermas en general han contribuido desde el exilio, entre otros, Thomas MacCarthy, José Luis Ferris, Sheila Bosch, Guillermo Ureña, Axel Honneth, José María Maravall o Domingo García Martínez.

2. Teoría deliberativa de la democracia

En *Política: una reflexión* (1992) introduce Habermas una distinción entre *agrupación del discurso* (participación directa y espontánea de la ciudadanía) y *deliberación* (que el proceso es institucionalmente regulado y afecta a cuantas participaciones en un discurso, mientras que el resultado deben ser las normas que sólo pueden justificarse

Maguel Moneo

LA ILUSTRACIÓN PARISINA: DEL ESTRUCTURALISMO A LAS ONTOLOGÍAS DEL PRESENTE

VII

FILOSOFÍA Y POSMODERNIDAD

¿Nos cabe imaginar, al que sea en el umbral de un nacimiento, la atención que concederá la crítica del futuro al movimiento que hemos conocido bajo el nombre de estructuralismo? ¿La traza de él como una corriente cultural, una atmósfera, un clima, pero sobre todo algunas reflexiones, características y unitarias, así dejan de distribuirse entre analíticas intento de desnaturalización rigurosa? ¿Cerrará los ojos indulgentemente ante lo que ya será visto como un idealismo ingenuo, unas prevenciones metodológicas algo rísticas para destacar, por el contrario, las raugas de familia que, paradójicamente, le aprisionan a aquellas corrientes de pensamiento que más en pedo para él combaten? ¿O quedará caracterizado precisamente por eso, por el hilo rojo de sus antagonistas, por su oposición a toda forma de racionalismo lógico, a todo empirismo, a toda subjetivismo frente hermenéutico como existencial), por su antihistoricismo y su anticonformismo (G. Vattimo, ed., *Enciclopedia Garzanti de Filosofía*, 1981)? ¿O bien se destacará, ante todo, su dimensión política, haciendo de él una manifestación especialmente sacada y hecha de las convulsiones que sacudieron a la intelectualidad parisiense, desde la guerra de

VII

FILOSOFIA Y POSMODERNIDAD

MIGUEL MOREY

LA ILUSTRACIÓN PARISINA: DEL ESTRUCTURALISMO A LAS ONTOLOGÍAS DEL PRESENTE

Je ne crois pas aux choses
mais aux relations entre les choses.

G. BRAQUE, *Reprospects*

1

¿Nos cabe imaginar, ni que sea en el atisbo de un momento, la atención que concederá la crítica del futuro al movimiento que hemos conocido bajo el nombre de estructuralismo? ¿Lo entenderá como una corriente cultural, una atmósfera, un clima, pero cuyos rasgos teóricos, característicos y unitarios, no dejan de desdibujarse ante cualquier intento de determinación rigurosa? ¿Cerrará los ojos indulgentemente ante lo que ya será visto como un teoricismo ingenuo, unas pretensiones metodológicas algo rústicas para destacar, por el contrario, los rasgos de familia que, paradójicamente, le aproximan a aquellas corrientes de pensamiento que más empeño puso en combatir? ¿O quedará caracterizado precisamente por eso, por el hilo rojo de sus antagonismos, por su oposición a toda forma de atomismo lógico, a todo empirismo, a todo subjetivismo (tanto fenomenológico como existencial), por su antihistoricismo y su antihumanismo (G. Vattimo, ed., *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, 1981)? ¿O bien se destacará, ante todo, su dimensión política, haciendo de él una manifestación especialmente intensa y lúcida de las convulsiones que sacudieron a la inteligencia parisina, desde la guerra de

Argelia al mayo del 68, recordando con perplejidad entonces el trágico destino que golpeó a sus principales representantes: Barthes, Althusser, Foucault...? En consecuencia, ¿se leerá de este modo en la filigrana de sus textos algo como un aviso desgarrado ante la inminencia de la globalidad que la caída del Muro de Berlín o la mundialización informática avvicinaban, el aviso de que, en adelante, el saber habrá de pensarse de otra manera, que la libertad tendrá que buscarse en otro lado?

Es bien posible que, en el futuro, siga resultando convencionalmente aceptable que «el estructuralismo propiamente dicho comienza cuando se admite que conjuntos diferentes pueden aproximarse, no a pesar sino en virtud de sus diferencias, que se trata entonces de ordenar» (A. Noiray, ed., *La Philosophie*, 1969), y que, en este sentido, la atención se dirija a los filósofos de la diferencia, considerándolos las expresiones más punteras y emblemáticas de este pensamiento: G. Deleuze, J. Derrida, M. Foucault, F. Lyotard... Aunque también puede ser que se contenten con señalar, siguiendo una indicación de R. Barthes, que «el estructuralismo no es (todavía) una escuela o un movimiento; es una actividad, de modo que cabe hablar de la actividad estructuralista, como se habla de la actividad surrealista». Y que «esta actividad, más que un grupo de ideas comunes, caracteriza la obra de los autores [«Lévi-Strauss y Louis Althusser, o Lévi-Strauss y Jacques Lacan, o Michel Foucault y Roland Barthes»] mencionados al principio del artículo» (J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 1979).

En todo caso, sea entendido como movimiento, escuela o actividad, es seguro que se recordará, con la tozudez propia de los tópicos, su filiación saussuriana, repitiendo tal vez para la ocasión las palabras de Lévi-Strauss, su unánime jefe de filas: Saussure

representa la gran revolución copernicana en el ámbito de los estudios sobre el hombre, por habernos enseñado que no es tanto la lengua cosa del hombre cuanto el hombre cosa de la lengua. Con esto es necesario entender que la lengua es un concepto que tiene sus leyes, leyes de las cuales el hombre mismo no es conocedor, pero que determinan rigurosamente su modo de comunicar y por lo tanto su mismo modo de pensar. Y aislando la lengua, el lenguaje articu-

lado, como principal fenómeno humano que, en un estudio riguroso, revele leyes del mismo tipo que las que regulan el estudio de las ciencias exactas y naturales, Saussure ha elevado las *ciencias humanas* al nivel de verdaderas y propias ciencias. Por lo tanto, todos debemos ser lingüistas, y sólo partiendo de la lingüística, y gracias a una extensión de los métodos de la lingüística a otros órdenes y fenómenos, podemos intentar hacer progresar nuestras investigaciones (P. Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, M. Foucault, J. Lacan*, 1969).

Pero, incluso sobre la base de este acuerdo, aún quedarán bailando en el aire los acentos que deberían permitir una caracterización cerrada del gesto saussuriano. Porque sabemos que, al definir la lengua como un sistema de signos, Saussure imagina

una ciencia que estudie la vida de los signos en el cuadro de la vida social; esta ciencia podría formar parte de la psicología social y, en consecuencia, de la psicología general; nosotros la llamamos semiología ... Podría decirnos en qué consisten los signos, qué leyes los regulan. Puesto que aún no existe no podemos decir qué será; sin embargo tiene derecho a existir y su sitio está determinado desde un principio. La lingüística es sólo una parte de esta ciencia general, las leyes descubiertas por la semiología serán aplicadas a la lingüística, y ésta se encontrará conectada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos (*Cours de linguistique générale*, 1916).

¿Quiere esto decir que se entenderá que el estructuralismo fue, ante todo, el abanderado de la inflación semiologicista que, a partir de los años sesenta, amenazó con saturar el espacio entero en el que era pensable lo humano? Sin duda, es posible. Pero resultará igualmente aceptable señalar que «allí donde puede decirse que el estructuralismo representa un progreso real es en su tratamiento altamente sofisticado de las figuras retóricas como la metáfora o la metonimia, figuras que (según Roman Jakobson) son los ejes estructurales de toda comunicación lingüística y que alcanzan su más alto poder expresivo en la poesía y otras formas artísticas» (T. Honderich, ed., *The Oxford Companion to Philosophy*, 1995); con lo cual la caracterización de la especificidad del gesto saussuriano sería bien dife-

rente, llevándonos de la distinción originaria entre paradigma y sintagma al juego de permutaciones y conmutaciones de Lévi-Strauss, a la estrategia de la metáfora y la metonimia en Jakobson, al análisis de los mecanismos inconscientes de la condensación y la sustitución en Lacan...

Ante una disparidad tal de aperturas posibles, podemos comprender fácilmente que la crítica del futuro deberá inventar los criterios de sentido y de valor que le posibiliten una caracterización cabal del estructuralismo, entendiéndolo tal vez como Foucault, como «esa conciencia despierta e inquieta del saber moderno» (*Les mots et les choses*, 1966), atendiendo a lo que implicó como reordenamiento de la biblioteca de nuestra tradición: el (re)descubrimiento de nuevos autores y nuevas familias, nuevos hábitos de lectura, nuevos ejes de atención... La crítica del futuro, a buen seguro, inventará un nombre con el que caracterizar las errancias del pensamiento de esta segunda mitad del siglo: un nombre que, tal vez incluso plácidamente, acogerá lo que hemos conocido como estructuralismo junto a otras aventuras espirituales bien dispares, según unos criterios de coherencia que, ni siquiera en el atisbo de un momento y por más empeño que pongamos, nos cabe imaginar.

2

Con toda certeza, nos decimos, lo que no dejará de sorprender en el futuro y así será señalado es la repetición, por última vez en nuestro siglo, en el momento fundacional de esta corriente, del gesto clásico copernicano, en su contenido y por sus efectos, pero también por el talante kantiano de sus maneras, por el modo de importar de un dominio científico los protocolos de experiencia que le permiten darse un objeto. Lévi-Strauss, en *Anthropologie Structurale* (1958), señala así el movimiento general que abrió la lección de la lingüística (de la lingüística saussuriana en general, y de la fonología de Trubetzkoi en particular): 1) paso del estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes al de su infraestructura inconsciente; 2) rechazo a considerar los términos como entidades independientes y la corres-

pendiente búsqueda de las relaciones entre los mismos; 3) introducción del concepto de sistema y de estructura subyacente a los sistemas; y 4) descubrimiento, bajo una base inductiva y deductiva al mismo tiempo, de leyes generales. Ante este horizonte, bajo sus auspicios, se acuña la herramienta mayor del estructuralismo, la noción de «modelo estructural». Sus características son:

En primer lugar, una estructura presenta el carácter de un sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera de uno de ellos comporta una modificación de todos los demás. En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de modo que el conjunto de tales transformaciones constituye un grupo de modelos. En tercer lugar, las propiedades antes citadas permiten prever cómo reaccionará el modelo, en caso de modificación de uno de sus elementos. Finalmente, el modelo debe ser construido de tal modo que su funcionamiento pueda explicar todos los hechos observados (*Éloge de l'Anthropologie*, 1960).

Y, junto a esta noción, tan sólo será precisa entonces la caución que permita su aplicación a otros ámbitos de experiencia, para que la prodigiosa maquinaria analítica muestre de lo que es capaz. Aquí, la caución que da nacimiento cumplido al modelo lévi-straussiano, y que lo convierte en ejemplar para el resto de las ciencias humanas, puede estilizarse como una operación en dos pasos: reducción de los principales fenómenos de la vida en sociedad a sistemas de intercambio (de palabras, bienes, mujeres, etc.); y reducción de los elementos reales que entran en tales sistemas a sistemas de signos.

Nos decimos que es seguro que toda mirada futura se detendrá en la importancia de este gesto fundacional, en el prodigio, modesto y genial, de una filiación casi mecánica del modelo lévi-straussiano a partir de las enseñanzas de la fonología de Trubetzkoi: «La fonología tiene, en relación con las ciencias sociales, el mismo deber renovador que la física nuclear, por ejemplo, ha tenido para el conjunto de las ciencias exactas» (*Anthropologie Structurale*). Nos decimos que es seguro que las consecuencias de este gesto se medirán del mismo modo a como se hizo ya en el pasado, como lo hizo Foucault,

por ejemplo: «El punto de ruptura tuvo lugar el día en que Lévi-Strauss para la sociedad y Lacan para el inconsciente nos han enseñado que el sentido no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, un brillo, una espuma, y que aquello que nos atraviesa profundamente, aquello que nos precedía, aquello que nos sostenía en el tiempo y en el espacio, era el sistema» (*Entretien avec M. Chapsal*, 1966). Creemos saber cómo se señalarán los profundos desplazamientos que a partir de ahí se sucedieron en la comprensión misma del tiempo (un tiempo ahora plural, no homogéneo, no sometido a la exigencia de continuidad lineal, sin teleología ni progreso, extraño a toda filosofía de la historia...) y del espacio (un espacio en el que la atención a las estructuras ha desalojado al sujeto de su pretensión hegemónica, o para decirlo con Althusser, en *Lire le Capital*, 1966: «La estructura de las relaciones de producción determina los lugares y las funciones que están ocupadas y asumidas por los agentes de producción, los cuales son solamente los ocupantes de estos lugares, en la medida en que son los portadores de estas funciones...»); nos repetimos que ni el antihumanismo ni el antihistoricismo podrán ser obviados cuando se trate de dar cuenta de aquello que de fundamental hubo en el movimiento estructuralista. Pero lo cierto es que no lo sabemos, que no podemos saberlo. Porque la distancia que abre ese coeficiente de extrañeza («Trato de entender a los hombres y al mundo como si estuviera completamente fuera del juego, como si fuera un observador de otro planeta y tuviera una perspectiva absolutamente objetiva y completa», declara Lévi-Strauss en *Conversazioni*) nos lo impide; este coeficiente mismo por el que las ciencias humanas reciben del estructuralismo una lección que las aproxima a su cumplimiento como ciencias, pero a costa de emplazarlas sin paliativos a dejar de ser «humanas». Se recordarán aquí las palabras de Lévi-Strauss en *La pensée sauvage* (1962): «Creemos que el fin último de las ciencias humanas no consiste en constituir el hombre, sino en disolverlo». Y las de Foucault, tal vez el más lúcido explorador de los abismos de esta mirada a la que obliga a interiorizarse, radicalizando este arte lévi-straussiano de la conmutación de las perspectivas, cuando carga los acentos así, casi en una consigna: «...Todo lo que se ha pensado

será pensado de nuevo por un pensamiento que todavía no ha salido a la luz...».

3

Esa imposibilidad de imaginar la otredad radical de toda mirada futura sobre nuestro presente (sin dejar empero de presentirla cada vez que asumimos nuestra propia otredad radical respecto del pasado) forma parte, atañe en lo fundamental al proyecto foucaultiano: constituye el efecto intempestivo específico de su discurso, tal vez la línea mayor de su gradiente nietzscheano. Escolarmente puede caracterizarse el modo de aparición en escena del quehacer foucaultiano poniéndolo en parangón estrecho con un gesto etnológico: el de la crítica a toda proyección etnocéntrica. Así, podemos decir que, al igual que la etnología nos prohíbe todo etnocentrismo en nuestro acercamiento a las culturas especialmente otras, el quehacer histórico, entendido como una suerte de etnología interna a la cultura occidental, nos prohíbe toda racionalización retrospectiva en nuestro acercamiento a las culturas temporalmente otras, esto es, a nuestro pasado. De este modo, críticas tan denostadas como las que Foucault realiza a la historia lineal y continuista o al sujeto fundador hallan aquí el suelo modesto de su sensatez.

Considerada la obra de Foucault según la unidad retórica «libro», diríamos que tal unidad se articula mediante la presión de dos momentos retóricos mayores, que constituyen su principio y su final. Un libro determinado, cuyo mismo título ya enuncia el objeto que se va a problematizar, se abre con la afirmación de que tal objeto es un invento reciente. Que tal objeto —la locura, la enfermedad, la sexualidad...— es un invento reciente quiere decir que el lugar y la función que ocupa en nuestros discursos y en nuestras instituciones nos es específico, y que ese modo de sernos específico tiene una historia, reciente y caduca, cuyos pormenores pueden determinarse mediante el análisis. Y además, que entre él y el objeto confuso que parece precederle en la historia y cuya verdad secreta nuestro objeto presente estaría encargado de decir (la sexualidad respecto de la

lujuria, la enfermedad mental respecto de la sinrazón o la posesión...) no media la línea sinuosa pero continua del progreso de un conocimiento cada vez más adecuado, sino la brusca mutación que separa dos espacios de lo discursivo, dos órdenes de gestión institucional que son entre sí inconmensurables. Sentado como punto de partida el carácter de invento reciente de nuestro objeto, el grueso del libro se aplicará a establecer la trabazón de condiciones de posibilidad (tanto discursivas como institucionales, tanto las que atañen a los modos de lo decible como las que remiten a las formas de lo visible) que hubieron de darse cita y converger en un momento histórico determinado para que la emergencia de tal objeto pudiera hacerse necesaria. Las formas de discurso que reconocemos bajo el nombre de *arqueología* o *genealogía* se dan como tarea precisamente el despliegue moroso de estos pormenores. Luego, en sus últimas páginas, el libro se cierra tal como ha comenzado, con un idéntico guiño al afuera del no-saber, con un mismo gesto intempestivo. El escándalo que levantó el final de *Les mots et les choses* ha acabado por entronizarlo como modélico al respecto:

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras —en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo Mismo— una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de una liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.

De un modo general podríamos decir que éste es el encofrado retórico que preside la obra mayor de Foucault; encofrado desde el que ésta se deja leer como la problematización de uno de nuestros objetos morales eminentes (la locura, la enfermedad, la sexualidad, etc., piezas fundamentales para el establecimiento de nuestra normalidad y envite moral privilegiado de una cultura como la nuestra en la que lo moral se articula por elevación de lo normal a normativo), mediante el recurso a establecer su carácter de invento reciente y la plausibilidad de su próximo fin. Gesto intempestivo, pues, por el que los valores de nuestro presente se problematizan hasta el límite de su irrealización al someterlos, mediante el detalle de la historia efectiva de su pasado y operando un efecto retroprofélico o de profecía retrospectiva desde su supuesto futuro, a una torsión telescópica (es decir, una *mise en abîme*) de la perspectiva habitual que nos los presenta como obvios, naturales y razonables; lento y meticuloso despliegue de ese efecto intempestivo que está en el corazón de la crítica nietzscheana, y cuya formulación más emblemática reza así: «En algún rincón apartado del Universo rutilante, configurado por innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro donde animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquél el minuto más arrogante y mendaz de la "Historia Universal"; pero tan sólo fue un minuto. Al cabo de unas pocas respiraciones más de la Naturaleza, el astro aquel se congeló, y los animales inteligentes murieron».

4

Esa imposibilidad de imaginar la otredad radical de toda mirada futura sobre nuestro presente (sin dejar empero de presentirla cada

vez que asumimos nuestra propia otredad radical respecto del pasado, la misma que nos impide ya escribir su historia en los términos de nuestro presente) señala una tarea a la medida de una experiencia de la zozobra que, cuanto menos a partir de lo que conocemos como estructuralismo, ha pasado a ser para nosotros cada vez más urgentemente contemporánea: pensar el presente. Y pensarlo sin hacer de él una culminación satisfecha del pasado ni la tranquilizadora anticipación de una reconciliación futura, sino sosteniéndolo como ese espacio del límite en el que se abre la pregunta: «¿Qué ocurre hoy, qué somos nosotros que acaso no somos nada más que lo que ocurre?» (M. Foucault, *Entretien avec B. H. Levy*, 1975).

Es muy posible que los expertos del futuro pongan esta pregunta radical en continuidad con la cuestión crítica, tal como se asienta en la versión kantiana del ideal ilustrado, o con la actividad diagnóstica propia del filósofo del futuro, según Nietzsche (el propio Foucault, en sus *Conversazioni con Caruso*, lo recordaba así: «Nietzsche ha descubierto que la actividad peculiar de la filosofía es la actividad diagnóstica ... ¿Qué es lo que somos hoy? ¿Y qué es este hoy en el cual vivimos? Tal actividad diagnóstica comportaba un trabajo de excavación bajo los propios pies, para establecer cómo se había constituido antes de él todo aquel universo de pensamiento, de discurso, de cultura, que era su universo ... Yo trato en efecto de diagnosticar, y de diagnosticar el presente: de decir aquello que somos hoy, qué es lo que significa actualmente decir aquello que decimos»). O puede que vean en ella algo específico que sólo a nosotros nos compete: nuestro modo de redescubrir, de repetir, de refundar la emoción filosófica, el vértigo fascinante, abismo y espejo a la vez, por la ignorancia.

En cualquier caso, los hombres del futuro sabrán que esta cultura que fuimos, consagrada a jugar sus suertes ontológicas sobre la línea límite del presente, creyó en ellos y a ellos encomendó su pensamiento en cada tirada decisiva. Y que nos sentimos en cierto modo sus semejantes, tal vez porque alcanzamos a comprender que nos serán completamente extraños.

PATRICIO PEÑALVER GÓMEZ

MOVIMIENTOS DE DESCONSTRUCCIÓN, PENSAMIENTOS DE LA DIFERENCIA

1. Una cierta seguridad, en el epicentro del seísmo

«Crear la mayor inseguridad con la mayor seguridad»: a pesar de la violencia simplificadora y retórica de toda palabra sentenciosa, acaso sin embargo esa frase acierta con bastante puntería en lo que cabe llamar la manera de trabajar en filosofía típica de los movimientos de desconstrucción y los pensamientos de la diferencia que quisiéramos situar aquí en el aire de la época. Unos movimientos, unos pensamientos, a los que se pretende con frecuencia, para minimizarlos, circunscribir al ámbito limitado de la cultura teórica francesa (o «afrancesada», término recurrente del reaccionarismo español), pero cuya intervención decisiva en los lugares decisivos del pensamiento contemporáneo ya nadie puede seriamente desconocer o minusvalorar. Para intentar dar cuenta de ellos se me ocurre arrancar aquí de ese *oxímoron*: del subrayado de un esfuerzo de firmeza y seguridad, en el mismo anuncio cuasiapocalíptico de una inseguridad de época (pero la desconstrucción incluye entre otras cosas un tono irónico ante el tono apocalíptico de tanto discurso escatológico que nos invade). Estaríamos ante una apelación a la lucidez responsable en medio de una turbulencia histórica o de un seísmo, si cabe la metáfora, que afecta hoy en día a todas las categorías de nuestras tradiciones europeas. Y desde luego a las filosóficas. Por otro lado, la sentencia inicial sugerida —flecha, si se me permite, con una dosis no mortal de curare destinado al entorno académico dominante, muy alérgico a estas corrientes— es resultado de apenas una ligera

variación hiperbólica de un motivo literal de Jacques Derrida. Al que hay que nombrar aquí muy principalmente: por cierto que es algo más que un «autor representativo» en estos parajes, más bien es el pensador más inventivo de esos movimientos, el impulsor más afirmativo de esos pensamientos, desde los primeros sesenta hasta ahora. Extraigo, pues, este motivo de «la seguridad en la inseguridad», concretamente de *La voz y el fenómeno* (1967). Este ensayo contiene, en el contexto de una perturbadora inquisición sobre el problema del signo y el lenguaje en la fenomenología de Husserl, y según algunos estudiosos, la más eficaz argumentación para «demostrar» la necesidad, siempre por pensar, de la desconstrucción y de la diferencia: la necesidad, histórica y conceptual, de desconstruir o desestructurar el formalismo y el intuicionismo típicos de las teorías del significado, en suma el logocentrismo, en la filosofía (por lo pronto la del lenguaje) dominante desde antes de Platón hasta más acá de Husserl y de Wittgenstein; y necesidad, también, correlativa, de un paso a la diferencia, a un «suplemento de origen», paso a una tónica ciertamente *exorbitante* con respecto a las categorías de la identidad, la oposición y la totalidad. Aquel libro en cualquier caso, y a raíz de su pronta traducción al inglés en el marco de una recepción «wittgensteiniana», ha influido en buena parte de las intervenciones más relevantes de la filosofía llamada continental, y también en la de las Islas, y en la *theory* transoceánica. (Este código geofilosófico no es completamente impertinente: el movimiento de la desconstrucción está ligado a un cierto desplazamiento desde una cierta Europa sobre todo filosófica a una cierta América no sólo filosófica; ese movimiento requiere una mirada, muy hölderliniana en el fondo, al origen oriental de Occidente, pero va por el otro extremo *au delà*, intenta algún paso al oeste de Occidente.) Restauero, pues, si se me sigue, el inmediato encadenamiento contextual del sintagma que nos atrae aquí, y que nos concierne, nos cierne acaso inquisidoramente. Se encuentra en una nota que deja ver lo profundamente problemático de la relación entre la *presencia* y la *representación*, entre lo originario y la repetición. Se trata precisamente de dejar ver que lo problemático de esa relación, o de esa diferencia, obliga a poner en cuestión el mismo código, esencialmente dualista, y oposicional (el

típico de la metafísica clásica), en que se expone clásicamente esa diferencia, o el ancestro platónico de esa diferencia: «Lo que describimos como representación originaria no puede ser designado provisionalmente bajo ese título más que en el interior de la clausura (*clôture*: cierre) que intentamos aquí trasgredir, atestiguando, demostrando proposiciones contradictorias o insostenibles, intentando producir ahí *seguramente la inseguridad* (la cursiva es mía), abriéndola a su afuera, lo que no puede hacerse más que desde un cierto adentro» (trad. esp., p. 108).

2. Distinciones esenciales: en ruinas

Importa subrayarlo, y más en una sede o un soporte como éste, y a la vista de la leyenda vulgar y académica que atribuye a los movimientos de desconstrucción un *pathos* simplemente demoledor o destructivo, una voluntad caótica de juego irresponsable, o una complacencia postmoderna, de estirpe sofisticada, o neorretórica, en las contradicciones. No, no hay aquí ni afinidades electivas con el postmodernismo, ni afición a la contradicción (aunque sí lucidez ante el *pólemos*), ni gusto o querencia por el famoso «nihilismo escéptico». Ni tiene nada que ver esta historia, enclavada en lo más puro y necesario del pensamiento como tal, con algo así como un giro estético, o literario, de la filosofía. Al contrario: la energía crítica de la desconstrucción determina un muy preciso desprestigio de la idealista «belleza» de las *Belles Lettres*, y denuncia implacablemente la triste cursilería de los filósofos que «quieren», irrisoriamente, «escribir bien» (digamos a la Ortega). Seguramente en la escritura rige que querer es no poder. Y desde luego, en cuanto a estilo, los mejores momentos «literarios» de los movimientos de desconstrucción se parecen más, digamos, a unos *grafitti* cuidadosamente escritos sobre el muro en ruinas, pero todavía en pie, de la metafísica, entre las líneas de textos filosóficos cuasisagrados (y así es por cierto como la desconstrucción paradójicamente salvaguarda lo que desconstruye), se parecen más a eso, digo, que a un discurso «literariamente bello», y figurativamente rico. Habría, claro, aquí, que tener

en cuenta una diversidad de tonos, de acentos, de idiomas, de estilos (a la vista de los bastante diferentes tonos, acentos, etc., de los cultivadores no meramente repetitivos de este impulso de pensamiento, sobre todo en ámbitos anglosajones, como George Bennington, Avital Ronnel, David F. Krell, Peggy Kamuf, Gregory Ulmer, o incluso Frederik Jameson). Pero en el estilo singular de la escritura de Derrida se percibe las más de las veces la resistencia al llamado «goce» estético, como que a esa escritura no le es nunca ajena la experiencia desértica de la esterilidad, de la tinta o la lengua seca, el síndrome de Jeremías, o de Moisés.

El programa (pero sin proyecto, sin teleología) de la desconstrucción, y su cuasimetodicidad (pero sin discurso del método), hay que situarlo, por lo que se refiere a su motivación más original, como la tentativa de salir a *un cierto afuera* (más bien desconocido), a partir de *un cierto adentro* (conocido hasta cierto punto). Ese adentro estaría configurado por un cierto sistema: el sistema de distinciones esenciales que vertebran el marco categorial mediante el que las distintas culturas occidentales han pensado sus experiencias históricas de la vida, y, en sede filosófica, su experiencia del sentido del ser. Heidegger dejó claro desde *Sein und Zeit* que la interpretación del sentido del ser secularmente dominante en filosofía desde su ancestro griego, quedó determinada a partir de una cierta interpretación del tiempo (expuesta en toda su problematicidad en la *Física* de Aristóteles): ser sería presencia, ente, lo dado en el presente, y ente perfecto, lo siempre presente. De hecho, el núcleo más resistente de aquel marco categorial es, sin duda, el tema básico que ha elaborado críticamente la tradición específicamente filosófica, desde Platón y Aristóteles a Kant y Hegel, bajo el título de ontología, o metafísica. Esa tradición produce, elabora críticamente tal sistema categorial; pero al mismo tiempo lo presupone: quiere decirse que la filosofía está implantada en un código y una experiencia que deben mucho, a su vez, a un suelo prefilosófico muy concreto, a la gramática y a la historia griegas. Y el trabajo de la desconstrucción tiene que ver esencialmente con la relación problemática del texto filosófico con aquellos estratos (lingüísticos, religiosos, políticos...), que no están simplemente «debajo» de la filosofía, que afectan al interior de ésta

en el seno de configuraciones singulares históricas que en cada caso hay que estudiar. De ahí la ineludibilidad, para toda desconstrucción en curso, de trabajar con textos «originales», con textos atados estructuralmente al idioma «propio», a la lengua «primitiva» del que los escribió. Para dejar ver, por ejemplo, en el texto platónico, la implicación irreductible de la dialéctica y de la gramática, de la voz y de la escritura, de la memoria interior y del archivo exterior, de la salud del alma y de la droga o el *phármakon* de la escritura, se impone remitirse, en el trabajo eficaz de la desconstrucción, a la ambivalencia precisamente intraducible de los términos y los sintagmas griegos que importan para esa lectura (cf. *La farmacia de Platón*, 1972). Cabe generalizar: todo intento desconstrutivo realizado sobre la base de un texto traducido, sin tener en cuenta en cada paso el texto original, resultará finalmente más o menos inofensivo. Hay envueltas en esto, francamente, paradojas cuyo desenlace requeriría otro espacio, otro ritmo que el de este «resumen». ¿No es, se dirá, la desconstrucción cuestionamiento de lo «original», de lo «propio»? Y sí. Es, de hecho, probablemente, el pensamiento filosófico más profundamente interesado hoy en los problemas y la necesidad de la traducción. En la *Carta a un amigo japonés*, Derrida lo declara, lo subraya: «La cuestión de la desconstrucción es, asimismo, de cabo a cabo la cuestión de la traducción y de la lengua de los conceptos, del corpus conceptual de la metafísica llamada “occidental”».

Y en esto, en España, son esenciales los trabajos de Cristina de Peretti. Hay que aclarar en todo caso: no se trata, más bien es todo lo contrario, de que la desconstrucción anhele los textos «originales», o reafirme o restaure la «propiedad», la «primitividad» de los textos en que se interesa. Se trata de poner en evidencia y en cuestión la ilusión alojada en los términos entrecomillados en la frase anterior. Pero para que ese trabajo sea un trabajo y no una frase, la desconstrucción tiene que aplicar sus estrategias de desilusión y desestructuración a textos singulares que se presentan inicialmente como originales. El «lugar» de la desconstrucción sería el *paso* (pero el francés *pas* apela a una ambivalencia riquísima), paso siempre difícil, de una lengua a otra, de un código a otro, y de ahí su riesgo esencial de no ser entendida. Apunta a esto tal fórmula económica

encontrable en *Memorias para Paul de Man* (1986): la desconstrucción, *plus d'une langue*, más de una lengua, pero también más que una lengua.

El sistema categorial filosófico dominante, lo hemos dicho ya, es, sería, dualista y oposicional, rechaza alérgicamente la pluralidad heterogénea, y no «entiende» generalmente la diferencia entre la oposición y la diferencia (no digamos, la necesidad y el juego, a veces, de escribir «*differance*», con una muy pensada falta de ortografía, de acuerdo con la ya vieja conferencia-manifiesto de Derrida (1968), incluida en *Márgenes de la filosofía*. La «*differance*», traducida a veces «*diferenzia*», apela a la ambivalencia del *differre* latino, a la unidad y la diferencia de lo que se difiere en el tiempo o la vida, y lo que se diferencia en el espacio o el concepto). Obviamente no cabe ser exhaustivos aquí, ni por asomo. Sólo recordar algunos esquemas reiterados en «nuestra» tradición, esa que ahora, hoy, sufre la inseguridad de tal zarandeo cuasimetódico y de ese seísmo histórico a los que venimos aludiendo: esquemas como el de *materia/forma, sensible/inteligible, empírico/ideal, esencia/accidente, símbolo/alegoría*. O también, por volver a una problemática más específicamente moderna, y a nuestro fragmento inicial, *representación/presencia*. Pero sobre todo, antes que todos, el esquema *afuera/adentro*.

Se entiende el interés de la desconstrucción en este tema, en esa dualidad más problemática hoy que nunca. *Por un lado*, esa distinción aparece, al menos en un cierto momento o movimiento, como la matriz de las demás distinciones esenciales clásicas; *por otro lado*, y de nuevo en un cierto momento, *hoy* (adverbio frecuente en los textos de Derrida, y en el que se concentra la apelación a una fidelidad, a una responsabilidad ético-política infinita ante el presente, si bien presente intempestivo, sin «actualidad»), la distinción entre el adentro y el afuera queda esencialmente afectada por un *deseo*, más bien histórico que psicológico, de trasgredir la línea que los separa, o los separaría: un deseo o un impulso de trasgredir o de inquietar la clausura, el *cierre* que encierra lo «interior» adentro, y expulsa lo «exterior» afuera. De ahí, a partir de ahí, la inseguridad que la desconstrucción cuasimetódicamente produce en la presunta evidencia

de toda una cadena de distinciones: entre el pensamiento y el lenguaje, el habla y la escritura, la vida y la técnica, lo natural y la prótesis. Y en ese impulso se sugiere: ¿será finalmente la desconstrucción una meditación filosófico-política de la cuestión de la técnica en la época del *Gestell*? En relación con aquellas distinciones, no es que la desconstrucción invite, como gratuitamente se le atribuye, a una gratuita confusión o caoticidad. No. Pero más que una tranquila y estable distinción oposicional, se impondría aquí una *economía*, una diferenciación estratégica y situada entre lo uno y lo otro, entre lo mismo y lo otro (un problema que por cierto viene ya desde *El sofista* de Platón).

Ahora bien, esa economía trae o traería la ruina al orden clásico de las distinciones esenciales. O al orden clásico *tout court*, si es que lo clásico es, de acuerdo con una sugerencia de Carl Schmitt, «la posibilidad de llevar a cabo distinciones claras, unívocas: entre interior y exterior, entre guerra y paz...». De manera que los movimientos de desconstrucción se inscriben en el contexto de un combate (noético, institucional y político): una lucha, cuidadosa en sus estrategias pero implacable en su fondo, frente a la seguridad clásica en la pureza de las distinciones esenciales, y también, obviamente, frente a las violentas tentativas de restauración de aquella certeza perdida.

3. Premisas y contextos

Parte importante del gesto anticlásico o desestructurador de lo clásico, en los pensamientos de la diferencia, es la aguda, nueva sensibilidad de estos movimientos ante lo singular, y el *acontecimiento*. Hay aquí algo más que sentido de la historicidad, y algo distinto al oscuro misticismo del *Ereignis* de Heidegger. En las desconstrucciones más inventivas se agita un *deseo de idioma*, que no se ha de confundir con la vulgar «voluntad» de tener voz propia. O también: se reafirma en ellas la *firma*, y el trazo arbitrario e (idealmente) intransferible de la rúbrica. (No quita que toda firma, como cualquier producción sometida a un código, o marcada por la relación con un

código, es repetible, y así, falsificable. De ahí la importancia filosófica del tema de la firma, y del autor, y de la obra, y de la propiedad intelectual.)

Ahora bien, por otro lado, sería injusto, aunque no insólito en el rumor académico, interpretar la singularidad y el deseo de singularidad de la desconstrucción como cultivo esotérico y filocríptico de la rareza, o de la extravagancia, o de la «originalidad creadora» en la lectura de los textos. No. Con esto tiene que ver que la desconstrucción *no* es un sistema filosófico, *ni* un análisis, *ni* un método, *ni* siquiera una operación (Derrida precisó estas negaciones con mucha claridad en su *Carta a un amigo japonés*): es o sería, habrá sido más bien algo que tiene lugar, que pasa, y no sólo «en» los textos en el sentido corriente. Y a propósito: la mil veces citada y malentendida frase de *De la gramatología*, «no hay nada fuera del texto», no significa desde luego algo tan peregrino como que en el mundo no hay más que libros, sino que el contexto de todo acto de habla es insaturable. (Es ese tema de la *insaturabilidad* del contexto, por otro lado, el eje de la importante explicación crítica de Derrida con la teoría de Austin de los actos de habla, emprendida en *Firma, acontecimiento, contexto*, 1971, y recuperada después en *Limited Inc.*, 1988. Y sobre la que ha vuelto recientemente, sugerentemente, Stanley Cavell en *A Pitch of Philosophy*, 1994, a distancia explícita de las simplicidades pseudopolémicas de Searle sobre el asunto.) Algo que tiene lugar, pues, o que pasa en las instituciones y en las clasificaciones que rigen nuestra vida cotidiana. Y que *hoy* ha empezado a ser designado con una palabra (esa no muy bella, «desconstrucción», pero que es ya irreversible en el léxico teórico contemporáneo), y empezado a ser tematizado, reflexionado, pensado como un motivo cuasifilosófico y como una coyuntura o una configuración histórica. Análogamente: el tema de la diferencia «se halla patente en el aire de la época» (Deleuze).

Explicar la desconstrucción requiere, pues, alguna especificación de sus premisas histórico-conceptuales y sus contextos problemáticos más relevantes. El término mismo, apenas encontrable en la prosa francesa antes de su aparición, y en un uso cada vez más reflexivo y técnico, en los tres grandes libros de Derrida del 67 (*La voz y*

el fenómeno, *La escritura y la diferencia* y *De la gramatología*), se inscribía en un encadenamiento textual, epistemológico y también «cultural» muy preciso. Es lo que se ha llamado retrospectivamente, y asumiendo, curiosamente, la perspectiva algo confusa que de las «corrientes francesas» de los sesenta ha tenido un tiempo la *theory* angloamericana, el «postestructuralismo». Quizá no es exagerado decir que éste, como «bloque», como un cierto conjunto de ideas y un cierto estilo, es una derivación imprevista del célebre congreso de Baltimore bajo los auspicios de la Hopkins en 1966 sobre «Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre. Controversia estructuralista», y en el que junto a Derrida intervinieron Barthes, Todorov, Girard, Hyppolite, Lacan, y en el que no estuvieron, pero sí fueron ampliamente evocados, Lévi Strauss y Foucault, el conocido historiador. No está claro que sea esa de «postestructuralismo» una categoría adecuada al material histórico que suele designar (sobre todo no por la cronología y la teleología implícitas en el «post»); pero aunque sea confusamente ese término de fortuna designa un momento epocal, o al menos sintomático, al que tendría que hacer referencia cualquier empírica, sobria «historia de las ideas» en el siglo xx. Por lo que se refiere a nuestro tema más preciso, cabe señalar que ciertos aspectos de ese momento sintomático, o del horizonte teórico de al menos una parte de la filosofía europea a partir de los últimos sesenta tras la quiebra de la fenomenología y la crisis de los marxismos, convergen con premisas y contextos de la desconstrucción y del pensamiento de la diferencia.

Una primera premisa habría sido justamente la fenomenología de Husserl, o más bien, el trabajo crítico, de puesta en cuestión de la axiomática idealista y metafísica de la fenomenología como filosofía de la conciencia pura y de la vida pura. Una cierta lectura de Husserl permite asistir al *desconstruirse* (no sin una cierta pasividad) de la conciencia, como ilusión de un psiquismo que tiene que contar, para desengañarse, con un inconsciente estructural. Asiste también esa lectura al desconstruirse del *Lebenswelt*, y del átomo de presencia de la vida pura en la relación consigo del instante. Esa filosofía fenomenológica de la vida, la desconstrucción la denuncia, como represión idealizante de la muerte, del principio de mortalidad ins-

critico en todo *viviente finito*. Así, es a una cierta relación de la vida y la muerte, del psiquismo interior y la técnica exterior, de la voz y de la escritura, de la memoria y del archivo, de la presencia y la diferencia, a lo que obliga a estar atentos esta travesía del texto de Husserl con la preocupación por la diferencia.

Es claro que ese cuestionamiento de la fenomenología, y de su dependencia moderna, «cartesiana», debe mucho al programa heideggeriano de una *Destruktion* de la ontoteología. La cuestión del ser, su irreductibilidad al hilo o al estrato logocéntrico de la tradición filosófica, es una *segunda* premisa de la desconstrucción. Pero la relación de estos movimientos con esa premisa es todo menos aporética o acrítica. Es no sólo abusiva, es denigratoria las más de las veces la simplicidad muy repetida que sitúa a Derrida como «discípulo» o continuador de Heidegger, contra cuyas complicidades políticas con el nazismo, Derrida, argelino judío (autor de unas singulares confesiones sobre la circuncisión, *Circonfesión*, 1991), y pensador más que ocasional del espectro y la «realidad histórica» del Holocausto (así, en *Fuerza de ley*, 1994), es implacablemente crítico. Por ejemplo, y sobre todo, en *Del espíritu* (1987).

En la base histórica y problemático-conceptual de la desconstrucción están también el *dionisismo* de Nietzsche, el sí a la pluralidad de fuerzas de la vida, y la sobriedad analítica del *psicoanálisis* freudiano, la apertura metódica a una ambivalencia estructural del psiquismo (eros y destrucción, deseo de vida y deseo de muerte, yo y ello, consciencia e inconsciente...). Se ha podido llegar a pensar que la desconstrucción habría sido una tentativa de aplicar el psicoanálisis al racionalismo filosófico, sobre todo al logocentrismo y el falocentrismo de éste. Pero Derrida no deja intacta ni una sola categoría del «sistema» freudiano, desde luego no la de inconsciente, a partir, por otro lado, de una atención muy diferenciada a las variaciones de aquella «escuela» a través de los Sandor Ferenczi, Melanie Klein, Imre Hermann, o Nicolas Abraham, y a partir de una lectura epistemológicamente muy crítica de Lacan.

Una *quinta* premisa de esta trayectoria de pensamiento es la explicación crítica con la metafísica heterológica y la ética de la alteridad propuestas inicialmente en *Totalidad e infinito* (1961) de Lévi-

nas. A decir verdad, esa explicación no podría dibujarse de un solo trazo, sino que se prolonga, en el quiasmo de dos caminos heterológicos, como un diálogo con el gran pensador lituano judío, que parece pensar el rostro del otro como huella del Altísimo o del Invisible, a través de textos muy diversos, hasta el reciente *Adiós a Emmanuel Lévinas*, que es una meditación sobre la hospitalidad en la época del cosmopolitismo.

A lo que cabría añadir, para precisar el perfil histórico de la desconstrucción, algunos contextos relevantes. Desde luego la renovación, a partir de Jacobson y el estructuralismo, de la poética y la crítica literaria. El pensamiento de la escritura, comprometido con la compleja hipótesis gramatológica y con el concepto de una archiescritura que desvela o revela el idealismo del sistema *phonélogos-significado*, entró muy pronto y muy naturalmente en relaciones tan fecundas como virulentas con las vanguardias teóricas de la teoría literaria. El episodio más conocido en ese contexto es el vínculo de Derrida con el grupo de Yale (Paul de Man, Harold Bloom, G. Hartman, J. Hillis Miller) a mitad de los setenta (aunque el estilo nihilista y retórico de la desconstrucción demaniana ha sido un enclave de confusión más que otra cosa). Más novedosos son los debates habidos más recientemente en torno a la llamada «lingüística de la escritura» (D. Attridge, C. Mac Cabe, N. Fabb, A. Durant, J. Culler, M. L. Pratt). Y seguramente de más interés para la filosofía, para una reactivación de ciertos conceptos demasiado naturalizados como «naturaleza», «casa», «materia», «espacio», o «habitabilidad», es la compleja reflexión que desde la desconstrucción se ha hecho de la arquitectura. Y, claro, lo que la reflexión y la práctica arquitectónica (Eisenman, Tschumi, Miralles...) ha dado que pensar a la desconstrucción.

Pero acaso sea la política, o *lo político*, el espacio problemático y el contexto decisivos para una situación o colocación rigurosa de los movimientos de desconstrucción en la situación o estado de la filosofía hoy. Esa meditación de lo político, sin los parapetos de la interpretación ideal-comunicacional de la Ilustración europea *ad usum* de las socialdemocracias más autosatisfechas, pero sin renuncia a las Luces (¿se podría entender esta historia sin pasar, por ejem-

plo, por Diderot?), es visible desde los primeros pasos pensativos de Jacques Derrida por volver de nuevo a la firma más bien soberana que magistral de estas filosofías. Pero aquella meditación ha adquirido la mayor fecundidad a partir de la busca, sin garantías, de una responsabilidad ético-política infinita en la relación entre los mortales, entre los vivientes finitos. Es lo que cabe encontrar sobre todo en su *Políticas de la amistad* (1996), en discusión sobre todo con el falocentrismo de la democracia griega, con las profundamente clásicas, veteroeuropeas tesis schmittianas sobre el amigo/enemigo, y con el (presunto) fratrocenrismo de la comunidad cristiana.

FÉLIX DUQUE

OSCURA LA HISTORIA Y CLARA LA PENA: INFORME SOBRE LA POSMODERNIDAD

1. El triunfo de una denominación tan extendida como confusa

En los últimos treinta años (significativamente, a partir de mayo de 1968), el término «posmodernidad» y su parentela inundan las discusiones teóricas. Casi todos los autores que podrían ser tildados de «posmodernos» están de acuerdo en lo desafortunado de la palabra y, a la vez, en lo imprescindible de su uso para designar fenómenos que, procedentes en principio del campo de la estética (en especial de la arquitectura), han sido sometidos después a análisis sociológicos, tecnológicos, filosóficos y teológicos, hasta configurar un «estilo de vida» global y propio, en principio, de las llamadas «sociedades avanzadas» (o bien, en general, de la «sociedad de consumo», o «sociedad informatizada»), pero que, al menos simbólicamente, se extiende de modo tendencialmente irresistible por el llamado «Tercer Mundo», aunque desde luego sus focos de irradiación son fundamentalmente dos: Francia, en el respecto más propiamente teórico y abstracto, y Estados Unidos, de una manera más práctica y a la vez difusa, hasta el punto de que mientras quienes se integran de grado en el movimiento ven en él una liberación sin par, críticos marxistas radicales como Fredric Jameson o Terry Eagleton denunciarán el posmodernismo como «lógica cultural del capitalismo tardío», y más exactamente, como a una casi perfecta fusión de estética y economía, gracias a la cual extenderá Norteamérica su influjo y dominación en todas las áreas culturales y sociales (espe-

cialmente en el llamado «Tercer Mundo»: ¿hay algo más «posmoderno» que un *culebrón* venezolano o los *resorts* turísticos de Santo Domingo o las Maldivas?).

Coherentemente con su expansión omnímoda a los más diversos campos problemáticos, el significado de «posmodernismo» es tan ambiguo y, en última instancia, no susceptible de definición como la extraña «época» de este último tercio de siglo y milenio. En el mejor de los casos le convendría a lo sumo ese difuminado «aire de familia» del que hablaba Wittgenstein (uno de los ancestros de esta inédita *condition*, para escándalo de aficionados a lo analítico y anglosajón). Y en el peor, podría traerse a colación el donoso *dictum* de Antonio Machado: «Oscura la historia y clara la pena». De lo que no cabe duda es de su difusión imparable: en el momento álgido de la «toma de conciencia» de la posmodernidad —de 1975 a 1988— el *Arts und Humanities Citation Index* de Filadelfia registraba más de 900 ocasiones en que el término «posmoderno» (y sus derivados) aparecía en el título de reseñas y artículos especializados, sin contar los libros.¹ Desde entonces, todo hace sospechar que la tendencia no ha hecho sino aumentar.

Ya que se trata al cabo de una palabra compuesta (en la que paradójicamente el prefijo «pos-» apunta a lo que viene «después»), parecería razonable comenzar a acercarse a tan esquivo concepto por la raíz terminológica que él mismo niega. Pero incluso aquí nos encontramos con una dificultad: no es en absoluto lo mismo hablar de «modernidad» que de «modernismo».²

1. Cit. en Allan Megill, «What Does the Term "Postmodern" Mean?», *Annals of Scholarship. Studies of the Humanities and Social Sciences*, 6, 2/3 (1989), pp. 129-151 (aquí, p. 130).

2. Dejando aparte el palmario hecho de que en España —al menos en los manuales de historia tradicionales— la Edad Moderna se extiende de 1492 a 1789. Tras ella vendría la Edad Contemporánea, que es justamente el período denominado como *modernité* o *die Moderne*, de incierto final (porque las distintas facciones en lucha no se ponen de acuerdo en si ha acabado o no, y —de haberlo hecho— cuándo y por qué). Curiosamente, el término contemporaneidad iría mucho mejor para tildar a este último tercio del siglo, como se verá por lo que sigue. Habría así una Edad Moderna (1492-1789), una modernidad (con final «modernista» en las

En efecto, el término «modernidad» (introducido un tanto forzadamente por influencia alemana)³ correspondería a ese período final que los antiguos manuales denominaban «Edad Contemporánea», y que habría comenzado en la Ilustración (con Kant como indiscutible cabeza filosófica y la Revolución francesa como no menos indiscutible revulsivo político). Son bien conocidos sus rasgos: 1) *emancipación* del hombre de una «minoría de edad» de la que él mismo sería culpable (Kant *dixit*); 2) separación irreversible de la coyunda «moderna» entre *metafísica* y *religión cristiana* (con la consiguiente configuración de tres esferas valorativas: la *ciencia*, la *ética* y la *estética*, correspondientes *grosso modo* a lo establecido por Kant en sus tres grandes *Críticas* y tipológicamente estabilizadas por Max Weber); 3) defensa primero de una *Historia Universal* teleológicamente orientada —eurocentrismo—, luego disuelta en un historicismo que otorga generosamente el mismo nivel a «cosmovisiones» y «épocas»: todas ellas iguales a los ojos de Dios, como dirá Leopold von Ranke —lo cual implica una inconmensurabilidad entre «fragmentos» que anuncia ya la ruptura del universo histórico en un *multiverso* escéptico y tolerante (Odo Marquard)—; 4) tendencial *cosmopolitismo*, sobre la base de la deseable instauración del régimen *constitucional* y *parlamentario* de la democracia en el ámbito particular, según el modelo del *Estado-Nación*; 5) asentamiento en el plano económico del *mercado libre capitalista* (ahora al parecer tendencialmente triunfante en todo el planeta, tras el derrumbamiento de la alternativa «socialista» en 1989);⁴ 6) consiguiente implantación de la *lógica de la producción* y el *maquinismo*, con la compenetración cada vez mayor entre ciencia y técnica; y 7) un difuso —y aun con-

«vanguardias») y una contemporaneidad (que se niega, al decir de muchos posmodernos, a ser parte de una Historia). Pero pocas veces la fijación de un término (aquí, correspondiente más a un *meme* que a un concepto) tiene que ver con lo plausible.

3. A pesar de sus muy discutibles valoraciones e interpretaciones, la obra «clásica» al respecto es *El discurso filosófico de la modernidad*, de Jürgen Habermas, Taurus, Madrid, 1989 (orig. 1985).

4. Como es sabido, en los puntos 4 y 5 se basa Francis Fukuyama para propugnar *The End of History and the Last Man*, Penguin, Londres, 1992.

fuso— humanismo, junto con una correspondiente *desdivinización*, la cual no implicaría tanto un declarado ateísmo como una generalizada tolerancia hacia los distintos credos religiosos que desembocará por lo común en una «religiosidad» privada y sentimental.

El protagonista señero de todos estos rasgos habría sido notoriamente el *Sujeto*: una entidad metafísica asentada en cada uno de nosotros (los llamados «sujetos empíricos», los individuos «de carne y hueso»), caracterizada por ser: a) *idéntica* a sí misma (de seguir a Kant, sería ese «sujeto» el que presta identidad y sentido a las cosas del mundo, de antemano planificadas y configuradas así como *objetos*); b) *autoconsciente* y *autotransparente*, gracias a su identificación última con la *razón*, cuya «causalidad» como *voluntad* (en el uso práctico de la razón) habría de ser complementada, según Kant, por: c) la *facultad de juzgar reflexionante*, cuyo florón indiscutible sería el llamado *sensus communis aestheticus*, por el cual se postula como universalmente válida una misma reacción de complacencia ante la conexión entre una forma pura y el libre juego de la imaginación y el entendimiento: tal reacción sería el *sentimiento de la belleza*, la base última de toda sociabilidad (aquello que mancomuna a los hombres en cuanto hombres, y ya no meramente como seres racionales en general). De este modo, Kant establecía de modo más o menos críptico algo que tendría consecuencias de largo alcance: la prioridad de la estética con respecto a la política.

2. Los «maestros del pensar» dan que pensar

Con la irrupción de los tres «filósofos de la sospecha» (Ricoeur *dixit*): Marx, Nietzsche y Freud, ese proyecto ilustrado —encarnado en el idealismo alemán, aunque ya en él surgirán significativas críticas al mismo— parecerá herido de muerte, ya que los tiros de esos tres pensadores apuntan al corazón mismo del programa: la soberanía y centralidad del Sujeto, al despojarlo de esa estupenda identificación en la autoconciencia de la certeza subjetiva y de la verdad objetiva (en Hegel, tal identidad concreta sería justamente el Espíritu). El rasgo fundamental que permitía al Sujeto dar *sentido*,

cuenta y razón de la realidad, vista como un conjunto tendencialmente cerrado de *representaciones* con valor *objetivo* y planificadas *a priori*, se sustentaba en definitiva en la «creencia» de que el Mundo es *de verdad* el Yo (expandido fenomenológicamente por Hegel en un «Nosotros» raciohistórico), y de que —a la inversa— el «Yo-Nosotros» está siempre «fuera», volcado *en y como* Mundo (encarnándolo a través de instituciones científicas, políticas, estéticas y religiosas, y encarnándose simultáneamente en ellas).

Pero, tras las críticas de los «padres fundadores» de la modernidad tardía, el hombre —lejos de ser dueño de sí y de su propio destino— pareció más bien despertar del magnífico «sueño dogmático» del Sujeto moderno y encaminarse a un nuevo estoicismo: *fata volentem ducunt, nolentem trabunt*. La determinación (aunque fuera en última instancia) de la infraestructura económica sobre la superestructura ideológica, propugnada por el marxismo; la Voluntad de Poder, creadora de fuerzas diferenciales en favor de la Vida y a las que debía asentir el Ultrahombre, según Nietzsche; y en fin —en el seno de un débil *ego*, de un sujeto *constituido*, y en absoluto constituyente— la freudiana colisión del *id* (una *libido* ciega, manifiesta pulsionalmente en factores de condensación y desplazamiento) y de un normativo *superego* producto de una «racionalización»: esas tres inauditas «maneras de ser» (o maneras del Ser) propugnadas por los «maestros de la sospecha» ponían radicalmente en entredicho el proyecto ilustrado-kantiano de un Sujeto autolegisador, esto es: *autónomo* y *responsable* de sus propios actos. Pues, ¿cómo podría saber éste —salvo *a tergo*— que esos actos le eran «propios», cuando más bien habría que hablar al respecto de un ser apropiado para ellos y de un estar apropiado por ellos, de un estar «poseído»? ¡El pomposo Sujeto de la modernidad se veía así «sujeto» a oscuras Fuerzas de las cuales sería él mero producto! El programa de la Ilustración parecía ahora invertirse por entero: nacido para la dominación, la explotación y el control racional de la Naturaleza (es decir: de todo lo impuesto de manera inmediata, de todo lo imprevisible e «indisponible») en nombre de la *emancipación* del ser humano, ahora esa misma Naturaleza —exteriormente planificada, esquilada y torturada por la tecnociencia y por la economía política, los

dos puntales de la modernidad— parecía «vengarse» al verse encarnada en una suerte de «Padre» terrible y colérico (como en las peores representaciones que los antisemitas se hacían del Dios judío) que convertía al Hombre en una inane «invención reciente» (Foucault *dixit*).

Y sin embargo, la gran paradoja estribaba en que esos filósofos «posmetafísicos» querían y creían seguir siendo *modernos*, y aun diríamos *hipermodernos*: Marx insistía a *la Spinoza* en que las leyes de la infraestructura y por tanto la Historia y su curso eran cognoscibles, que la Revolución era por tanto ineluctable (al fin, se trataba de un «socialismo científico»), y más: que ya se encontraban dadas las condiciones —a través del proletariado como «clase universal», o idealistamente hablando: como «Sujeto-Objeto»— para la perfecta compenetración de necesidad («verdad objetiva») y libertad («certeza subjetiva»). Freud pretendía que el *ego* podría llegar, si no a una dominación, sí al menos a una canalización benéfica de las fuerzas libidinosas (según la muy moderna consigna de que donde haya *id* llegue a haber *ego*, lo cual se parece mucho a una realización —¿inconsciente?— del programa hegeliano: que la sustancia se exprese y manifieste como sujeto). Tal canalización sería justamente la *cultura* (ya sabemos con todo que el viejo Freud se haría más «kantiano», y reintroduciría la fuerza indomeñable del mal como *impulso tanático*; de ahí *El malestar en la cultura*). Y Nietzsche, el más radical de los «filósofos de la sospecha», exigiría a la postre imprimir al devenir el carácter del *ser*: repitiendo un viejo tópico —irónicamente presente ya en Platón, los Evangelios, San Pablo y el Dante— habría que pasar a través de las tinieblas para acceder al sol; *mutatis mutandis*, sería necesario atravesar el nihilismo reactivo de la *décadence* (ejemplificado en Baudelaire, según Paul Bourget, el psicólogo que tanto influyera en Nietzsche),⁵ para arribar a un nihilismo extremo, perfecto y consumado: un nihilismo *creador* de valores, ya no en manos del hombre (nunca estuvieron en esas manos; sólo que ahora, los «últimos hombres», los que vienen después de la

5. Véase P. Bourget, *Essais de psychologie expérimentelle*, París, 1881-1885.

«muerte de Dios», lo saben: de ahí el nihilismo). No: esa creación última, *artística y justa*, estaría en manos del Ultrahombre: de aquel que dice sí (*Jasager*) al eterno retorno de la Vida y se atiene al sentido de la Tierra. Marx, Freud, Nietzsche: el último recurso del *optimismo moderno*. Pero las consecuencias que extrajeron de sus doctrinas los «últimos hombres» de la modernidad tardía (Althusser, Lacan, Foucault y Deleuze: el *estructuralismo*, en suma) romperán —¿definitivamente?— con la modernidad; todos ellos son padres (seguramente a su pesar) del *posmodernismo*, en su vertiente más radical y «posnihilista», de genuino sabor francés.

3. El modernismo y el declinar de las vanguardias

Recorramos ahora brevemente la otra vía: la del «modernismo», mucho más mundana. El término *modernismus* designa, para empezar, movimientos —fundamentalmente católicos— de reforma finiseculares (pronto tendremos que usar el término para el final de nuestro propio siglo) tendentes a aflojar la rigidez del dogma y de la praxis pastoral, impulsando en cambio una religiosidad experiencial de corte agustiniano y «personalista». Pero paralelamente a este movimiento, las vanguardias artísticas pretenderán poner en obra el implícito primado kantiano de la estética sobre la política a que antes aludimos. Primero de la mano del «socialismo utópico» de Saint-Simon y de Fourier, las vanguardias apuntarán a la utopía de una sociedad orgánica de ciudadanos-trabajadores basada en la concertación de científicos (*savants*) e industriales, guiados por el arte como motor del cambio, sustituyendo a las periclitadas manifestaciones religiosas (y económico-políticas) de una tradición —la moderna— apenas estabilizada entre 1815 y 1830.

Por el contrario, a partir del fracaso de la Revolución de 1848,⁶ las vanguardias exigirán cada vez con mayor fuerza la demolición

6. Me permito remitir al respecto a mi obra *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999.

del mundo burgués en nombre paradójicamente de lo «moderno», como se aprecia en la famosa consigna de Rimbaud («il faut être absolument moderne»). Este *mauditisme* es con todo tan ambiguo como el posmodernismo que surgirá (a la contra) de él. Por un lado, condena toda autonomía del *art pour l'art*; por otro, llevado por su *élan* antimoderno, tenderá a crear una esfera artística autónoma, incomprensible para el buen burgués y denostado por él. Y el destino y recepción de las vanguardias será igualmente ambivalente. Mientras que el incendiario *Manifiesto futurista* de Marinetti (1909) exige la destrucción de los museos como pródromo de un movimiento que hará tabla rasa de la anticuada sociedad burguesa y sus valores (en paralelismo con ese «punto cero» que renegará de todo pasado y su «así fue» —siguiendo la línea nietzscheana—), las vanguardias siguen alimentándose de los ejemplos del pujante maquinismo industrial, sea para superar místicamente y *desde dentro* la razón técnica (como en el grupo *De Stijl*, capitaneado por Piet Mondrian, o en la austera y funcionalista *Bauhaus* de Walter Gropius y Mies van der Rohe), sea para distorsionar sarcásticamente esa «racionalidad instrumental», como en el dadaísmo y el surrealismo (recuérdese el método *paranoico-crítico* de Salvador Dalí). Los artistas no consideran ya obras, imágenes o textos como una «cosa», sino como una *acción* transgresora o, más radicalmente, como un dar fe personal (borrando las fronteras entre emisor y receptor) de una experiencia (*performance art*). Sin embargo, todos ellos siguen presos del ideal utópico moderno, de modo que su cruzada contra una supuesta modernidad moribunda debe entenderse como un correctivo interno, y casi como una *querelle de famille*.

4. El posmodernismo modernista

Es en este agitado caldo de cultivo donde aparecerán, casi simultáneamente, los términos «modernismo» y «posmodernismo»: en principio, casi exclusivamente en literatura (especialmente en poesía). Cabeza del movimiento —hacia 1890, poco antes del definitivo hundimiento de España como potencia colonial, en 1898— será el

nicaragüense Rubén Darío, que propugnará la implantación de las escuelas francesas (parnasianos, simbolistas) contra la retórica acartonada y tardorromántica de la poesía española. Pues bien, dentro de esa corriente aparecerá por vez primera el término «posmodernismo», utilizado por el crítico literario Federico de Onís en su *Antología de la poesía española e hispanoamericana* (1882-1932), de 1934. Lejos de oponerse radical y brutalmente al modernismo, ese *estilo* literario constituiría más bien una delicuescente involución del mismo: una suerte de enfermizo perfeccionismo detallista, acompañado por un humor irónico y corrosivo (y hasta autodestructivo). Contra ese «arte degenerado» saluda Onís el nacimiento de una nueva vanguardia, a la que denomina *ultramodernismo*, y a la que adscribe la poesía de Federico García Lorca, César Vallejo, Jorge Luis Borges y Pablo Neruda, entre otros. De alguna manera están ya aquí premonitoriamente presentes las dos ramas (blanda y conformista la una, dura y «nihilista» la otra) del actual posmodernismo. Simplificando mucho, el posmodernismo «posnihilista» francés (de corte filosófico y sociológico) seguirá la línea de lo que Onís llamaba *ultramodernismo*, mientras que a la norteamericana «restauración» iconográfica y ornamental en arquitectura y plástica correspondería un estilo análogo al denunciado por Onís justamente como *posmodernismo*.

El gran historiador Arnold Toynbee usará también el término en el octavo volumen de su monumental *A Study of History* (1954) para caracterizar la nueva situación geopolítica abierta tras la guerra franco-prusiana de 1870 (por la contradicción latente entre las dos matrices de la modernidad: el *industrialismo* —tendente a la consecución de un mercado libre global— y el *nacionalismo*, tendente a una fragmentación siempre mayor del mapa europeo surgido del Congreso de Viena), apuntando en su pesimismo que de esa postración sólo podría salirse erigiendo un estado mundial y una nueva religión universal y sincretista. Pero habrá que esperar al año decisivo de 1972 para que el término «posmodernismo» se consolide (gracias a los esfuerzos combinados del crítico literario Ihab Hassan y la revista literaria *Boundary 2*, del especialista en arte Charles Jencks y del estudio de arquitectura de Robert J. Ven-

turi)⁷ como denominación de un pujante movimiento estético, belicosamente enfrentado: 1) al funcionalismo en arquitectura (Le Corbusier, Bauhaus) y a sus secuelas en el llamado «estilo internacional»; 2) a la pureza elitista y casi mística de *De Stijl* (Mondrian) y al expresionismo abstracto (Pollock o De Kooning), en pintura; 3) al *nouveau roman* de un Robbe-Grillet en literatura; y 4) al dodecafonismo de Schönberg y Webern en música (por el contrario, John Cage será visto como adalid de la «renovación» posmoderna de la música).

Se alzaba así un lúdico «ultrahistoricismo» sincretista, el lugar idóneo para la habitación no tanto del «hombre nuevo» como del «hombre contemporáneo», para quien todas las épocas —y lugares— son iguales a sus ojos (en remedo sarcástico del citado «historicismo» de Leopold von Ranke), convirtiendo así a la fenecida *Historia Universal* y a la supuestamente irreversible «flecha del tiempo» en un inmenso territorio común, dentro del cual podrían mezclarse *ad libitum* épocas y estilos, siempre que de todo ello se retuviera —y aun realzara— su carácter de *ficción* (los mejores ejemplos de ello se encuentran en los parques temáticos como *Disneyland* y en los complejos turísticos (a la vez hotel, casino, sala de espectáculos y parque temático: todo en una pieza) de Las Vegas, como el *Caesar's Palace* o el *Luxor Hotel*). Exasperando la ampliación del posmodernismo a todas las artes que Ihab Hassan pioneramente estableciera,⁸ Charles Jencks celebrará ulteriormente⁹ el triunfo global del posmodernismo, o lo que es igual: el advenimiento de la *posmodernidad*, una «era» que rechazaba su propio significado, ya que en ella se acumulan todas las épocas de la historia, todos los estilos de cultura, en un juego vertiginoso de permutaciones y combinaciones obsolescen-

7. Véase el contundente *manifiesto: Learning from Las Vegas*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1972 (hay trad. cast.: *Aprendiendo de Las Vegas. El simbolismo olvidado de la forma arquitectónica*, Gustavo Gili, Barcelona, 1978).

8. En el artículo «POSTmodernISM: a Paracritical Bibliography», *New Literary History*, otoño de 1971, pp. 5-30, recogido y ligeramente revisado ahora en la compilación de Hassan, *The Postmodern Turn*, Methuen, Ithaca, Nueva York, 1987, pp. 25-45.

9. En *What is Post-Modernism?*, Londres, 1986.

tes: «fin de la historia» por saturación e implosión. Un extraño «lugar» expandido por todo el planeta y signado por la tolerancia pluralista, la libertad de elección y consumo, y la competencia de innúmeros individuos *urbanos* en constante movimiento y comunicación (gracias a la red electrónica mundial). Fin (supuesto) de la clásica distinción política entre obreros y empresarios, entre derechas e izquierdas o reaccionarios y progresistas (ahora, paradójicamente, los progresistas «modernos» o «ultramodernos» serían justamente gente regresiva, empeñada en mantener con vida una modernidad ya sólo existente en los museos y en los «viejos» rascacielos de las metrópolis). Fin, también, de las vanguardias artísticas, que a fuerza de distorsión y corrosión habrían acabado por engendrar su opuesto: un arte al servicio de la «vida» (al menos, al servicio de la vida del capitalismo avanzado) que entra a formar parte también de las leyes del mercado, como una mercancía más. De este modo creía Jencks solucionar el problema planteado por Arnold Toynbee: del nuevo caleidoscopio cultural estaría emergiendo «un orden simbólico compartido, como el antes proporcionado por la religión».¹⁰

5. Rasgos de la «condición posmoderna»

Podemos condensar este planetario *lifestyle* en los siguientes puntos: 1) culto a un presente absoluto en el que el pasado (paródicamente distorsionado y al gusto de las masas consumistas) es coextensivo con un proteico e indefinido «espacio-de-tiempo» en el que el futuro no existe ya (todo es *déjà vu*; y se fomenta y refuerza este impulso de repetición a través de lo *camp* y lo *retro*, tanto en la moda como en la programación televisiva); la inmediata consecuencia política será la desconfianza hacia toda utopía y todo esfuerzo revolucionario, tildados de *totalitarios* (lapidariamente dirá Jean-François Lyotard en su *cult-book* de 1979, *La condition postmoderne*,¹¹

10. *Op. cit.*, p. 43.

11. Hay trad. cast.: Cátedra, Madrid, 1984.

que el descrédito de todo *metarrelato* es el signo absoluto de este caleidoscópico modo de ser); 2) obsesiva atención *narcisista* al cuerpo, su salud y sus placeres (*body fitness!*); 3) primacía de la lógica de la *información* y del intercambio de signos —favorecida por la red electrónica de computadorización— frente a la lógica de la *producción*; 4) estetización de todas las formas de vida —a través del *design*, con la difuminación de fronteras entre las artes figurativas y el *merchandising* publicitario— y atención casi enfermiza a lo seductor (frente al «producto») y lo efímero (frente al «aura» de la obra única, en la que algo eterno se hace presente al instante): ¡la moda desbancan en fin a lo «moderno»!; 4) conservacionismo a ultranza (triunfo del museo «interactivo» y el archivo digitalizado) de todo lo existente, por nimio que sea, a través sobre todo de la industria del *vídeo*, con la consiguiente difuminación de la «distancia histórica», hasta llegar a ese aparente absurdo del *tiempo real* (coincidencia del evento y de su registro), lo cual implica la desaparición de la Historia (*History*) en favor de la proliferación de historias (*stories*); 5) extensión casi cancerígena de la promiscuidad entre formas de vida: una de las consecuencias más espectaculares de esto sería la conversión de obras o narraciones en centones de *citas de citas*; por lo demás, el *hipertexto* fomenta y acelera esta tendencia también en las «producciones» científico-sociales, musicales y de crítica artística y literaria: el «autor» es ahora un hábil mezclador, casi un *cocktailman*; 6) hiperobjetivismo, deformado a través de las técnicas de reproducción, con la consiguiente desaparición del «original» (véase el punto anterior) y *ad limitem* del autor (como en el *pop art*, llevado al extremo por Andy Warhol), hasta el punto de que comenzará a extenderse al entero tejido social la idea de una *construcción social de la realidad* y, por ende, acabará por ponerse en tela de juicio la mismísima existencia de una «realidad» externa e independiente, ajena a los prejuicios y narraciones de los distintos grupos sociales, lo cual entraña al extremo una paradójica absolutización del *relativismo cultural*.¹²

12. Véase al respecto la divertida obra (cuyo subtítulo es un verdadero elenco de tópicos posmodernos): *Reality Isn't What It Used To Be: Theatrical Politics, Ready-to-Wear Religion, Global Myths, Primitive Chic, and Other Wonders of the*

6. Perspectivas actuales

Resulta difícil —si no imposible— emitir un juicio sobre esta condición, tan diluida como extensa, desde el momento en que sus mejores portavoces han ido derivando —entre la agresividad y la melancolía— hacia un estéril «no es esto, no es esto». No sólo un crítico «neomoderno» como Jürgen Habermas reaccionará contra el posmodernismo estetizante a la vista de la Bienal de Venecia de 1980, dedicada a «La presencia del pasado» (contra esa arquitectura sincretista y sus mentores filosóficos, y no contra el libro de Lyotard —que no conocía—, arremeterá en Frankfurt con el fogoso discurso *Die Moderne ein unvollendetes Projekt*);¹³ no sólo Fredric Jameson —impregnado con todo de aquello contra lo que combate—¹⁴ acusará al posmodernismo de servir como gigantesco *mecanismo de compensación* (entre el *pastiche* y la *esquizofrenia*) para que las grandes masas urbanas (mimadas, eso sí, como si estuvieran paradójicamente compuestas de individuos dotados de plena libertad de elección, de competitividad y de expresión) logren (sobre)vivir ficticiamente en el mundo del capitalismo avanzado. No sólo quienes no aceptan que exista tal «posmodernidad», o quienes aceptando este «hecho consumado», lo critican, sino también grandes

Postmodern World, de Walter Truett Anderson, Harper & Row, San Francisco, 1990. El exergo elegido por el autor (una cita de *Caesar and Cleopatra*, de G. B. Shaw) es toda una declaración en favor de los derechos del «bárbaro» relativista posmoderno: «Perdónalo, Teodoto: él es un bárbaro, y piensa que las costumbres de su tribu y de su isla son las leyes de la naturaleza».

13. Hay trad. cast. —del inglés—: «La modernidad, un proyecto incompleto», en Hal Foster, ed., *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1986, pp. 19-36. Foster, el director de la revista *October*, que tanto contribuyó a la difusión del movimiento, criticará después acerbamente su «descarrío» por el *mare magnum* de la sociedad consumista.

14. *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso / Duke Univ. Press, Londres / Nueva York, 1991 (hay trad. cast. —incompleta— en Paidós, Barcelona, 1991). Véase también su contribución («Posmodernidad y sociedad de consumo») al libro colectivo de Hal Foster, ed., *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1986 (pp. 165-186) y la reciente compilación *The Cultural Turn – Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*, Londres / Nueva York, 1998.

«promotores» como Hassan o el mismísimo Lyotard repudiarán la desviación —¿la traición, incluso?— de ese «posmodernismo» lúdico, apolítico y conformista de genuino sabor americano. Cuando en 1982 tome contacto Lyotard con ese movimiento glorificador del *kitsch*, su repudio será aún más virulento que el de Habermas. En la «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es lo posmoderno?» arremete furiosamente contra este «eclecticismo» del capital (el «grado cero de la cultura general contemporánea»), contra el «conocimiento» convertido en «materia de juegos televisivos», contra el predominio del «qué-más-da» con el que se halaga el «gusto» de un público carente de gusto y, en suma, contra «el realismo del dinero».¹⁵ Sólo Gianni Vattimo parece seguir defendiendo la «posmodernidad», pero a base de diluir los rasgos específicos del movimiento posmoderno en un «cocido» (permítase la irreverencia) en el que entra todo: «el acontecimiento (defendido más bien por Deleuze y Guattari, F. D.), el consenso (¡Habermas y Apel!, F. D.), el diálogo, la interpretación (¡la hermenéutica!, F. D.)», como una «oportunidad (*chance*) de un nuevo modo de ser (quizás: por fin) humano».¹⁶ Lo menos que se puede decir de este bien intencionado e irenista propósito es que hablar de «oportunidad», de «nuevo» y de «ser humano» corresponden a conceptos típicamente modernos, que no siquiera «modernistas» (baste leer a Adorno o a su «seguidor» —en este punto— Lyotard, con su cruzada «anti-humanista»)¹⁷.

En fin, cabría concluir este informe insistiendo de nuevo en lo equívoco del término. Filósofos como Lyotard lo emplean para designar un doble movimiento: el de la inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje y «regímenes frasales» —siguiendo al segundo Wittgenstein— en ciencia y política por un lado, y el del arte como «presentación» de lo «irrepresentable»: una esquivia Presencia fon-

15. El artículo-carta (dirigido a Th. E. Carroll) ha sido recogido en *La posmodernidad (explicada a los niños)* (orig.: 1986), Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 11-26 (las citas corresponden a la p. 17 y ss.).

16. Entrada «Posmodernidad» en el *Diccionario de Hermenéutica*, dir. por A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997, p. 647.

17. Ver *L'inhumain. Causeries sur le Temps*, Galilée, París, 1988.

tanal y corrosiva a la vez —manes de Kant, Adorno y Freud— por otro, ejemplificando esa «sublimidad» en el *minimal*, el *concept art* y el *expresionismo abstracto* (justamente el arte *moderno* «purista» y «elitista» que los artistas y críticos de arte posmodernos repudian). Por su parte, el sociólogo Jean Baudrillard se niega rotundamente a ser etiquetado de «posmoderno», y con razón, ya que sus análisis de la sociedad de consumo y sus denuestos contra el arte «plano» de nuestros días¹⁸ lo convierten en un crítico feroz de la posmodernidad.

En cambio, artistas como Julian Schnabel o David Salle o el ya citado Charles Jencks corresponderían muy bien a lo que difusamente se entiende hoy por «posmodernismo», apoyando con sus obras y críticas lo que me atrevo a presentar como definición general de tan esquivia «forma de vida»: *la tendencia mundial (a nivel urbano) narcisista a equiparar la felicidad individual con la inmersión global en el universo mediático del consumo-espectáculo* (en donde se consumen/signos espectaculares y efímeros, no mercancías «materiales»). Este género difusamente omnipresente se desplegaría en tres grandes categorías: a) domesticación y banalización de las «transvanguardias» (con la subsiguiente explosión del llamado *art of identity*: discursos de «género», homosexuales, étnicos y, en general, de minorías oprimidas, todo lo cual merecería un informe separado); b) fetichización del eclecticismo; y c) estética de la mercancía, o a la inversa y más exactamente: mercantilización de lo estético, con la exaltación del diseño y su difusión telemática en detrimento del contenido.¹⁹

No está mal, para este cansado *fin de siècle*.

18. *Ver Illusion, désillusion esthétiques y Le complot de l'art* (ambos en Sens & Tonka, París, 1997).

19. Un popular programa de la cadena alemana de televisión VOX se llama *Wa(b)re Liebe*, identificando así paródicamente el «verdadero amor» y la «mercancía amor».

En el primer capítulo de la obra, el autor se ocupa de la filosofía de la historia, y de la relación entre la historia y la filosofía. En el segundo capítulo, el autor se ocupa de la filosofía de la ciencia, y de la relación entre la ciencia y la filosofía. En el tercer capítulo, el autor se ocupa de la filosofía de la moral, y de la relación entre la moral y la filosofía. En el cuarto capítulo, el autor se ocupa de la filosofía de la política, y de la relación entre la política y la filosofía. En el quinto capítulo, el autor se ocupa de la filosofía de la religión, y de la relación entre la religión y la filosofía. En el sexto capítulo, el autor se ocupa de la filosofía de la cultura, y de la relación entre la cultura y la filosofía. En el séptimo capítulo, el autor se ocupa de la filosofía de la educación, y de la relación entre la educación y la filosofía. En el octavo capítulo, el autor se ocupa de la filosofía de la familia, y de la relación entre la familia y la filosofía. En el noveno capítulo, el autor se ocupa de la filosofía de la sociedad, y de la relación entre la sociedad y la filosofía. En el décimo capítulo, el autor se ocupa de la filosofía de la humanidad, y de la relación entre la humanidad y la filosofía.

15. Véase, en este sentido, a Th. J. Gauthier, *La filosofía de la historia*, Madrid, 1971. Véase también, en este sentido, a J. Gauthier, *La filosofía de la historia*, Madrid, 1971. Véase también, en este sentido, a J. Gauthier, *La filosofía de la historia*, Madrid, 1971.

16. Véase, en este sentido, a Th. J. Gauthier, *La filosofía de la historia*, Madrid, 1971. Véase también, en este sentido, a J. Gauthier, *La filosofía de la historia*, Madrid, 1971. Véase también, en este sentido, a J. Gauthier, *La filosofía de la historia*, Madrid, 1971.

JUAN JOSÉ ACERVO CARRANZA

LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE AL FINAL DEL SIGLO XX

VIII

LOS ÁMBITOS FILOSÓFICOS

En su origen y desarrollo contemporáneos la actual filosofía del lenguaje es el resultado de la colaboración de dos de los grandes autores de la tradición filosófica del siglo pasado al presente: Gottlob Frege y Edmund Husserl. La idea del lenguaje que ambos contribuyeron a perfilar tiene un talante intrínsecamente metafísico. El lenguaje fue considerado por ellos como el medio por el que se accede a un ámbito metafísico del género: el del significado, el de los conceptos y pensamientos puros. Y, es también el medio por el que lo compartimos con aquellos con quienes nos comunicamos. Para Frege y Husserl resultó necesario separar la esfera del pensamiento del mundo (subjetivo) de la conciencia y del ámbito de la realidad objetiva, si se quería salvaguardar su objetividad. (De ahí el uso interior del adjetivo «puro».) El estudio del significado se alista así, mejor que con la ciencia natural o social, con la lógica y la matemática.

Esta imagen fue puesta puesta en tela de juicio. De hecho, en una parte de sus logros la filosofía del lenguaje del último siglo se ha hecho cargo de buena parte de las dificultades y límites a que da lugar esa imagen, y ha calado también alguno de sus silencios. Como es de esperar, todo ello ha puesto sobre la mesa muchos problemas nuevos al pensamiento de Frege y de Husserl.

I. Mundos posibles, significado y metafísica

Un tema clásico, cuyo despliegue ha tenido lugar desde los comienzos de la filosofía moderna, es el del vínculo entre significado y posibilidad. Tanto Frege

VIII

LOS ÁMBITOS FILOSÓFICOS

JUAN JOSÉ ACERO FERNÁNDEZ

LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE AL FINAL DEL SIGLO XX

En su estilo y desarrollo contemporáneos la actual filosofía del lenguaje es herencia de, y reacción frente a, las doctrinas de dos de las grandes figuras de la transición filosófica del siglo pasado al presente: Gottlob Frege y Edmund Husserl. La idea del lenguaje que ambos contribuyeron a perfilar tiene un talante nítidamente metafísico. El lenguaje fue considerado por ellos como el medio por el que se accede a un ámbito metafísico *sui generis*: el del significado, el de los conceptos y pensamientos puros. Y es también el medio por el que lo compartimos con aquellos con quienes nos comunicamos. Para Frege y Husserl resultó necesario separar la esfera del pensamiento del mundo (subjetivo) de la conciencia y del ámbito de la realidad objetiva, si se quería salvaguardar su objetividad. (De ahí el uso anterior del adjetivo «puros».) El estudio del significado se aliaba así, mejor que con la ciencia natural o social, con la lógica y la matemática.

Esta imagen fue pronto puesta en tela de juicio. De hecho, en una parte de sus logros la filosofía del lenguaje del último siglo se ha hecho cargo de buena parte de las dificultades y olvidos a que da lugar esa imagen; y ha colmado también algunos de sus silencios. Como es de esperar, todo ello ha puesto sobre la mesa muchos problemas ajenos al pensamiento de Frege y de Husserl.

1. Mundos posibles: significado y metafísica

Un tema clásico, cuyo despliegue ha tenido lugar desde los años sesenta, es el del vínculo entre significado y posibilidad. Tanto Frege

como Husserl distinguieron el significado (o sentido) de una expresión de lo que podría designar: su referente. («Granada» designaría en gran parte de sus usos una ciudad del sur español; para muchos hablantes significaría, además, algo que expresaría quizás una descripción como «la ciudad de la Alhambra».) Sin embargo, la idea misma de significado resultó escurridiza. Existe toda una tradición, en la que encontramos los nombres de Carnap, Quine o Davidson, que considera la idea de significado caldo de cultivo de profundos errores filosóficos y científicos. Otros autores, como Hintikka, Kripke o David Lewis, han entendido que la mejor forma de desentrañar su contenido insistía en ligar su sino al de la noción de posibilidad o *mundo posible*. La intuición que les guía es simple. Conocer el significado de una oración supone comprender las circunstancias en que sería verdadera. No tan sólo las circunstancias reales, sino también las circunstancias posibles. Entender la oración «John Kennedy ganó las elecciones presidenciales de 1960» equivale a saber que la oración es verdadera dado el curso real de los hechos de la política norteamericana; y saber que sería falsa de haber ganado Nixon las elecciones de 1960. (Si la oración no es enunciativa, es decir, no describe un estado de cosas o situación, sino interrogativa o imperativa, la cosa no cambia sustancialmente: conocer su significado supondría comprender las circunstancias, reales o posibles, de respuesta, cumplimiento o satisfacción.)

Intuiciones como ésta que acabo de expresar mediante la noción de «mundo posible» han dado lugar a un intensísimo debate en el que se han escrito algunas de las mejores páginas en el terreno fronterizo de la filosofía del lenguaje y la metafísica contemporáneas. El debate ha enfrentado distintas formas de entender el estatuto de eso que llamamos mundos posibles. David Lewis, por citar un posicionamiento extremo, ha propugnado que los mundos posibles son mundos como el real, pero que se hallan desconectados causalmente los unos de los otros. Por esto último, no puede haber instrumentos —telescopios, digamos— con que detectar la existencia de otros mundos posibles. Su existencia nos es conocida por vía racional. Si es verdad que las cosas podrían ser de otro modo, si creemos que Kennedy pudo haber perdido las elecciones de 1960 o que sir

Robert Scott pudo haber llegado al Polo Sur antes que Amundsen, hay un mundo posible en el que Kennedy perdió las elecciones de 1960 y un mundo posible en que Scott llegó primero al Polo Sur. Otros autores, como Robert Stalnaker, creen más bien que las posibilidades son *propiedades* de nuestro mundo real, que es el único existente. Es el mundo lo que podría haber sido de otra manera. Otros, como Saul Kripke, son constructivistas y sostienen que los mundos posibles no se describen, sino que se postulan (por ejemplo, a efectos del análisis semántico).

El debate, espero que se aprecie, arranca de un problema heredado de Frege y Husserl. Lo más valioso de él es que ha hecho posible ahondar en el vínculo entre significado y posibilidad. Y eso ha rendido sus frutos, tanto filosóficos como científicos. Por ejemplo, el vínculo permite presentar una concepción abstracta del lenguaje muy elegante, que ha hecho posible un notable desarrollo de la teoría del significado. Algunas de las líneas creadas, como la gramática de Montague o la semántica dinámica, nos sitúan en la vanguardia de la investigación semántica. Otras han producido un notable avance en la comprensión de la naturaleza de la causalidad, de las leyes de la naturaleza, la modalidad, la identidad de las cosas, de su individuación, la naturaleza de la creencia y un largo etcétera. Quien piense que estos clásicos problemas de la metafísica quedaron enterrados tiempo atrás tiene mucho trabajo por delante.

2. El camino de la referencia

Una segunda vía de renovación de la filosofía del lenguaje de Frege y Husserl afecta a la otra noción clave distinguida por ambos: la de referencia o designación. Frege explicaba la diferencia de significado de dos términos como una diferencia en el *modo de darse*, de presentar o de pensar en el objeto designado. Según esa opinión, por ejemplo, «Granada» y «la ciudad de la Alhambra» tendrían el mismo referente, designarían la misma ciudad, pero lo presentarían cada una de ellas de un modo peculiar. La conexión entre significado y referente sería ésa: el significado determina el referente.

Y quien conoce el significado de un término conoce un modo de darse su referente. Esta particular manera de conectar ambas facetas semánticas sigue siendo objeto de discusión de la filosofía del lenguaje más reciente. Dos son las vías por las que se está llevando a cabo la renovación de la posición clásica.

Una vía es la de la admisión de que hay modos de presentación que no son estrictamente conceptuales; es decir, hay una suerte de contenido (o significado) no conceptual. Mientras que el contenido conceptual afecta al modo en que un posible agente juzga sobre la verdad de esto o de aquello, el contenido no conceptual tiene que ver con la forma en que el agente se ve —es decir, se percibe, se siente— a sí mismo situado en el mundo y en cómo redonda ello en el sentido de sus acciones. Gareth Evans y Christopher Peacocke han sido quienes más han hecho por el reconocimiento de esta especie de contenido. Es característico de esta segunda clase de significado el quedar codificada lingüísticamente en expresiones demostrativas («yo», «aquí», «ahora», etc.). Según un famoso análisis de Evans, el pronombre personal de primera persona no funciona tan sólo como vehículo de la autorreferencia (es decir, como medio por el que el hablante se refiere a sí mismo). Además, «yo» es una fórmula verbal con la que rotulamos un variado haz de capacidades para centrar las cosas alrededor de nosotros mismos, y según nuestras cambiantes perspectivas, para movernos entre esas cosas en un espacio egocéntrico y para formar juicios basados en tales capacidades y en un mapa centrado en el punto que nuestra posición fija. Puesto que la posesión y el ejercicio de esas habilidades no entraña que se posea al mismo tiempo la capacidad de describirse a uno mismo según categorías que dependen menos de la propia perspectiva —categorías profesionales o legales, supongamos—, se entiende que en un ataque de amnesia alguien pueda verse a sí mismo como la persona que está *aquí*, vestida *así*, con *este* aspecto, sin saber quién es: es decir, ni cómo se llama ni quiénes son sus padres ni dónde vive. Admitido todo esto, se entenderá hasta qué punto pende sobre la separación entre semántica y psicología —representación que era un dogma para Frege y Husserl— la espada de Damocles.

La segunda vía está asociada al rechazo del principio de que el significado de un término determina a qué nos referimos al usar este término. Su impugnación ha dado lugar a algunos de los hallazgos más novedosos de la filosofía del lenguaje de la segunda mitad de siglo. El rechazo se funda en la intuición, a la que más que nadie han dado forma Saul Kripke y Hilary Putnam, de que la referencia de las expresiones lingüísticas «no están en la cabeza». El eslogan apunta a que nuestra capacidad de referirnos, en el uso de nuestros nombres propios (y otras expresiones), a personas, ciudades, lugares, objetos o sustancias, depende de hechos naturales e institucionales cuyo conocimiento por el hablante no resulta obligado. Y atenta contra la concepción de que si nos referimos a algo al usar un nombre propio («Cristóbal Colón»), es porque asociamos ese nombre a una o más descripciones que creemos que lo caracterizan unívocamente (como «el primer occidental que pisó tierra americana», digamos).

En sus famosas conferencias de 1970 Kripke aventuró una explicación bien distinta de por qué con el uso de ciertos nombres propios nos referimos a cierta persona, lugar o lo que sea. La clave residiría en la formación de *cadena causal de transmisión del referente*. En el inicio de la cadena, una persona o lo que sea quedaría ligado a un nombre en una ceremonia de bautismo en la que un hablante establecería el vínculo; los distintos escalones se irían creando después al pasar el nombre de un hablante a otro, hasta alcanzar un uso suyo actual. Con este uso designaríamos el objeto presente en el inicio de la cadena causal. Explicaciones del vínculo referencial como ésta, que acabo de presentar en esbozo, constituyen desarrollos de un problema presente clásico, pero evitan recurrir a un mundo de conceptos y pensamientos puros para explicar la forma en que el lenguaje y la realidad extralingüística se tocan.

3. La facultad del lenguaje

Pero ha sido por otros caminos por donde han llegado a la filosofía del lenguaje problemas insospechados para Frege y Husserl. Difícilmente puede hoy negarse aquello por lo que Noam Chomsky

ha pugnado desde mediados los años cincuenta, a saber: que el lenguaje es una facultad que madura en nosotros como el sistema locomotor o el respiratorio. Dando título a uno de los libros más sobresalientes de los últimos años, Steven Pinker ha hablado del instinto del lenguaje. Chomsky ha expuesto recientemente esa doctrina mediante una distinción entre el *lenguaje-E* (o lenguaje exterior) y el *lenguaje-I* (o lenguaje interior). El lenguaje-E lo constituye un conjunto de preferencias lingüísticas y actos de habla, y su estudio se ocupa de ciertos patrones (más o menos) regulares de la conducta humana. Lo que explica nuestra competencia lingüística debe buscarse en el lenguaje-I, un estado cognoscitivo de la mente/cerebro de cada miembro normal de una comunidad lingüística que le capacita para entender y producir un conjunto potencialmente infinito de preferencias y actos de habla. Semejante estado es la resultante de un proceso, que culmina hacia los seis o siete años de edad, regido por dos factores: el estado inicial de un módulo del cerebro (a veces denominado *gramática universal*) y el tipo de experiencia lingüística con la que se topa el futuro hablante. No estamos programados para hablar japonés en vez de español. Pero si nacemos en el seno de una familia japonesa, tendremos mucho a nuestro favor para acabar hablando japonés; y si lo hacemos en el seno de una familia hispanoamericana, para acabar hablando español.

Con la perspectiva que nos otorgan casi cuatro décadas de investigación del lenguaje-I, podemos afirmar que lo que otorga máxima relevancia filosófica a la doctrina de la facultad del lenguaje son fundamentalmente dos cosas. En primer lugar, que el estudio del lenguaje-I se ha erigido en uno de los baluartes del principio cognitivista de que los procesos y los estados mentales son procesos y estados *computacionales*, procesos y estados definidos por la relación con representaciones simbólicas. El cerebro sería, por tanto, un procesador de símbolos. Chomsky entendió el carácter computacional de esos procesos como característico de su descripción, y la teoría lingüística como el proyecto de describir los estados del lenguaje-I a cierto nivel de abstracción. Pero algunos de sus seguidores, Jerry Fodor en particular, han tomado un partido realista donde Chomsky ha sido instrumentalista siempre. La heterodoxia, si así se la quiere

ver, se ha hecho muy popular gracias a la hipótesis de que los procesos mentales son computacionales; y que, por tanto, consisten en operaciones efectuadas sobre las expresiones de una *lingua mentis* o código interno. El auge de psicología cognitiva ha dejado, puede verse, una fuerte impronta en la filosofía reciente.

La doctrina de la facultad del lenguaje ha otorgado también un impulso, insospechado hasta hace bien pocos años, a una actitud naturalista hacia el lenguaje. Esto ha significado que de verse el lenguaje como la más elevada y compleja realidad resultante de la innovación cultural y de la interacción social, muchas de sus principales características se juzgan ahora resultados de una adaptación evolutiva. Recuérdese que el tema del origen del lenguaje llegó a proscribirse en el siglo pasado por acientífico. Ese estigma ha sido borrado por la acción conjunta de la lingüística, la psicología y la paleoantropología. El lenguaje es visto como un *sistema secundario de representación* con acceso propio a otros módulos mentales (como, por ejemplo, un módulo de solución de problemas) que confiere a los miembros de la especie *Homo sapiens* la capacidad de representarse lo que no tienen presente, lo que simplemente no ha sucedido, pero que puede acontecer, con todas las ventajas que ello supone. En este punto encajan entre sí con naturalidad una actitud naturalista hacia el lenguaje y la intuición fundamental de la semántica de mundos posibles, aludida más arriba.

4. Seguir una regla

El naturalismo al que acabo de referirme no puede alcanzar, sin embargo, a la totalidad de las áreas del lenguaje. El diccionario parece ser una de estas áreas. Es cierto que la estructura argumental de las entradas del diccionario es parte esencial del género de competencia cifrada en el lenguaje-I. Pero no sólo es el diccionario el reino de la irregularidad aparente, sino que resulta mucho más discutible que los significados de las palabras hayan sido anticipados de algún modo en el punto de arranque de las operaciones de la facultad del lenguaje. (Pero hay quien piensa, como Fodor, que todos

nuestros conceptos tienen un origen innato.) En este punto, uno puede sentirse tentado a aceptar como verdadera la explicación fregeana de la adquisición del significado, que recurre a una facultad *sui generis* de aprehensión de significados. La filosofía del lenguaje de la segunda mitad de siglo ha buscado alternativas más iluminadoras. Y desde que Ludwig Wittgenstein escribiera en sus *Investigaciones filosóficas* que para una gran clase de casos el significado de una palabra es su uso, ha dominado la convicción de que conocer el significado de una palabra consiste en la capacidad de seguir reglas.

La naturaleza del seguimiento de reglas ha ocupado un lugar destacado en la filosofía del lenguaje de los últimos años. Ello se ha debido en parte a que el tema contiene la clave de diversos e importantes problemas filosóficos. Y no sólo de filosofía del lenguaje, sino de metafísica, ética, epistemología o filosofía de la mente. En otra buena medida, se ha debido también al modo en que entendía Wittgenstein el seguimiento de reglas, que abiertamente contradecía la explicación clásica, tanto racionalista como empirista, de la cuestión. Seguir una regla era para él una práctica, una costumbre o regularidad. Y su aprendizaje, la adquisición de una técnica, algo que logramos mediante ejemplos, ensayando respuestas y corrigiendo errores; o que simplemente adquirimos sin darnos cuenta. Una forma compleja de conducta que no viene regida inexorablemente por forma alguna de visión o reflexión intelectual.

Toda esta temática, tan característica de la filosofía del lenguaje de los años sesenta y setenta, se ha visto renovada después de que Kripke atribuyera a Wittgenstein —hoy parece claro que erróneamente— una suerte de paradoja que ha situado toda esta temática en una tesitura extrema. La paradoja se origina en la indeterminación en que se encuentra quien cree y sostiene haber seguido una regla, digamos que R. Puesto que el seguimiento sólo se ha producido forzosamente en un número finito de casos, ¿qué razón avala que hayamos seguido R y no una regla diferente, R', que prescribiría lo mismo que R para los casos *surgidos en el pasado*, pero que diferiría de R a propósito de los nuevos? Del debate al que ha dado lugar el análisis de la paradoja han emergido dos concepciones del seguimiento de reglas. La que considera que conocer el significado de

una palabra o el estar en posesión de un concepto es una disposición o habilidad; y como tal, algo cabalmente explicable dentro de una concepción materialista de lo mental. (Aprender a seguir R y aprender a seguir R' equivaldría a la adquisición de dos disposiciones.) Y la que entiende que seguir una regla es eso *más* el obrar en conformidad con una norma o pauta compartida en un grupo. Ambas nociones no casan bien entre sí porque significados y conceptos tienen una dimensión normativa. Para algunos la normatividad es un carácter que sólo se posee extrínsecamente, por la relación con una pauta social, y una disposición no puede trascender la barrera que separa al *es* del *debe*. Con ello, los partidarios de la concepción comunitaria del seguimiento de reglas han convergido con propuestas procedentes de la tradición filosófica continental. Hay una clara sintonía de espíritu entre esa propuesta y la doctrina de Jürgen Habermas de que sólo la satisfacción de exigencias de igualdad ética puede convertir una proferencia verbal en un acto de habla propiamente dicho; y lo mismo puede afirmarse de la conocida doctrina de Karl-Otto Apel de que la posibilidad de seguir una regla *nueva* estriba en que el agente en cuestión obre, en las circunstancias del caso, en conformidad con lo que sería el dictamen de una comunidad ideal de comunicación, una comunidad libre de prejuicios que disponga de la totalidad de la información pertinente.

Para el lector culto, la confrontación entre estas posiciones guarda un cerrado paralelismo con la polémica, más familiar y recurrente, sobre si cabe dar una explicación naturalista de las normas morales. Ambos litigios no pueden ser resueltos sin que se conozcan los condicionantes biológicos, psicológicos y sociales a partir de los cuales sobrevienen las normas morales y las reglas lingüísticas.

5. El significado del hablante

Las últimas coordenadas de la reciente filosofía del lenguaje de las que quiero hacerme eco aquí las establece una distinción que se ha impuesto en la última década: la que opone el significado de palabras al significado del *hablante*, lo que las palabras *significan* a lo que

los hablantes *quieren decir* con ellas. A finales de los años cincuenta John Austin puso suficientemente de manifiesto que todas las palabras son por igual medios de *hacer* cosas. Su conocida distinción entre actos *locutivos*, con los que expresamos contenidos de todo tipo, *ilocutivos*, como los de prometer o preguntar, hechos al profirir ciertas palabras, y actos *perlocutivos*, que llevamos a cabo por haber realizado un acto ilocutivo: actos como intimidar, por el hecho de haber formulado una pregunta, no sólo es un hallazgo perenne de la filosofía contemporánea, sino un capítulo obligado de una nueva disciplina: la pragmática. Las contribuciones de John Searle a la teoría de los actos de habla, para muchos el punto de referencia hoy de esta línea de análisis filosófico, constituyen un desarrollo matizado de esa primera tarea de desbroce efectuada por Austin.

Un segundo y definitivo punto de ruptura lo abriría Paul Grice al tratar de mostrar que el significado de nuestras palabras es analizable en términos de estados psicológicos complejos, denominados intenciones comunicativas o intenciones-G (por Grice). (Los seres humanos seríamos, por tanto, hombres-G.) Grice propuso la fórmula de que una intención comunicativa persigue comunicar algo por medio del reconocimiento de esa intención, y la fórmula ha hecho fortuna (incluso tras haber reconocido el propio Grice que ciertos casos insidiosos, pero poco comunes, se resisten a encajar en ella). La importancia de la categoría de significado del hablante se manifiesta por distintas vías. Su reconocimiento ha permitido otorgar carta de naturaleza a fenómenos que hasta el momento o bien se ignoraban o bien se confinaban en los arrabales del análisis literario, la retórica o los caprichos de la psicología humana. En particular, el fenómeno de la denominada *implicatura conversacional*, en el que un hablante da a entender algo haciendo como si transgrediera ciertos principios de cooperación con sus interlocutores —¿por qué quien profiere: «Luis se ha citado con una mujer en las afueras de la ciudad» da a entender que esa mujer ni es su madre ni su esposa ni una hermana suya?—, ocupa ahora un lugar central en una imagen del uso del lenguaje mucho menos inconexa. Además, la posibilidad de incorporar a esta categoría muy diversos ejemplos de lo que tradicionalmente eran consideradas figuras retóricas, como metáforas o

metonimias, no ha hecho sino multiplicar la significación de la categoría de significado del hablante.

Un segundo efecto de esta mayor articulación teórica es el de disponer de un concepto de comunicación menos rígido e ingenuo que el barajado décadas atrás. (A ello han contribuido también David Lewis o Dan Sperber y Deirdre Wilson.) De la idea de que la comunicación depende de que se comparta una clave hemos pasado a la convicción de que las capacidades de los hablantes y oyentes para *inferir* las intenciones-G de sus interlocutores son esenciales en el hecho comunicativo. El clásico *modelo del código* se ve así complementado por el *modelo inferencial*. Alguna combinación de ambos parece obligada, pues un código lingüístico resume un sistema común de convenciones que facilita la realización y la interpretación de intenciones comunicativas muy complejas.

Partimos de la idea de que las lenguas son otras tantas maneras de vincular oraciones con posibilidades. Después hemos puesto sustancia en ese esquema: los vínculos no caen del cielo, sino que se establecen mediante complejos principios innatos, intenciones-G, más o menos solidificadas en códigos, habilidades inferenciales e instituciones de todo tipo. Todo ello ayuda a crear una imagen no del todo desenfocada del punto en que se halla la filosofía del lenguaje al final del siglo xx.

JAVIER ECHEVERRÍA EZPONDA

LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA A FINALES DEL SIGLO XX

1. De las teorías a la práctica científica

La filosofía de la ciencia surgió en el primer tercio del siglo XX como una disciplina claramente diferenciada de la *Wissenschaftstheorie* y de la *Philosophie der Natur* germanas, que habían predominado a lo largo del siglo XIX. El Círculo de Viena (Schlick, Carnap, Neurath, Morris, etc.), el grupo de Berlín (Reichenbach) y el propio Popper, que fue el primer disidente del positivismo lógico, inauguraron un nuevo tipo de reflexión filosófica, la epistemología, que puede ser considerada como una *metaciencia*, tal y como lo hizo Moulines en 1982. Tras la Segunda Guerra Mundial, la filosofía de la ciencia se ha desarrollado sobre todo en los Estados Unidos de América, con Carnap y Popper como figuras predominantes. En lugar de proponer sus propias teorías sobre la naturaleza o sobre la ciencia, los filósofos de la ciencia han optado por las teorías científicas ya construidas como su principal objeto de reflexión. Así como la metamatemática de Hilbert y de sus seguidores trataba de formalizar las teorías y los esquemas de razonamiento de los matemáticos para, una vez reducidas a sistemas formales, investigar la coherencia, la completud, la simplicidad, la categoricidad y las demás propiedades sintácticas y semánticas de las teorías matemáticas, así también los filósofos de las ciencias naturales y de las ciencias sociales debían intentar, en la medida de lo posible, *analizar y reconstruir formalmente las teorías científicas*, con el fin de fundamentar y justificar la verosimilitud, predictibilidad, simplicidad, coherencia y utilidad de

las grandes teorías empíricas. Galileo, Descartes, Newton, Lavoisier, Lyell, Darwin, Mendel, Einstein, Planck, Von Neumann, Turing, etcétera, eran los referentes principales para los filósofos de la ciencia: se estudiaban sus métodos, sus hipótesis, sus experimentos, sus formulaciones matemáticas, sus predicciones, sus comprobaciones, sus libros. El objeto de la filosofía de la ciencia era el conocimiento científico, y éste quedaba expresado en los libros de texto y en las grandes obras y artículos de la historia de la ciencia. La filosofía de la ciencia aplicaba luego sus propios métodos de reconstrucción de las teorías científicas: en principio estos métodos eran lógico-matemáticos y sintácticos, pero desde que Tarski propuso su concepción semántica de la verdad, los métodos de reconstrucción semántica (sistemas que satisfacen un conjunto de axiomas, teoría de modelos) también fueron aceptados. La filosofía analítica de la ciencia ha sido ante todo análisis sintáctico (y luego semántico) de las teorías científicas.

Este proyecto se reveló como irrealizable, tanto en el caso de las ciencias formales (teoremas de incompletud e indecidibilidad de Gödel) como en el de las ciencias empíricas (problema de los términos teóricos, paradoja del cambio de significado, inexcrutabilidad de la referencia, etc.). Todo ello dio lugar a un profundo cambio en los años sesenta, preparado por autores como Toulmin, Hanson, Quine, Putnam y otros, pero que cristalizó en torno a la figura de Kuhn. Hoy en día estamos ante una *filosofía de la ciencia post-kuhniiana*, lo cual implica aceptar que la filosofía de la ciencia no sólo ha de reflexionar sobre el contexto de justificación, como afirmó Reichenbach en su *Experience and Prediction* de 1933, sino también sobre el contexto de descubrimiento. Dicho de otra manera: los filósofos de la ciencia no sólo han de ocuparse del conocimiento (epistemología, metodología), sino también de la praxis científica.

A partir de los años ochenta, y sobre todo en esta última década, la filosofía de la ciencia comienza a interesarse cada vez más en la práctica científica: aparte de la sintaxis y la semántica, se empieza a elaborar una pragmática de la ciencia. Ello no equivale a decir que se abandonan los estudios metodológicos y epistemológicos: la concepción estructural (Sneed, Stegmüller, Balzer, Moulines, etc.) y la

concepción semántica (Suppes, Van Fraasen, Giere, etc.) han proseguido sus investigaciones metateóricas sobre los conceptos y las representaciones científicas, así como sobre la estructura y modelos de las teorías científicas; pero también han ido apareciendo otros filósofos de la ciencia (Hacking, Rescher, Cartwright, Kitcher, etc.) que han estudiado a fondo algunos de los aspectos instrumentales, axiológicos, tecnológicos y prácticos de la actividad científica. La diferencia esencial es ésta: además del conocimiento científico, la filosofía de la ciencia ha empezado a interesarse también en la actividad de los científicos.

2. La filosofía de la ciencia y los estudios sobre ciencia y tecnología («Science and Technology Studies»)

Los filósofos analíticos de la ciencia dominaron el panorama de investigaciones hasta bien entrados los años sesenta, y cabe decir que, salvo excepciones, concedieron poca importancia a la labor de los historiadores, psicólogos y sociólogos de la ciencia. Esta tendencia ha cambiado radicalmente a partir de los años ochenta. Los filósofos de la ciencia de las universidades y centros de investigación más avanzados han tendido a integrarse en programas de estudios más amplios, en los que se trabaja conjuntamente con historiadores y sociólogos de la ciencia y de la tecnología, así como con expertos en ciencias cognitivas. Giere y otros autores (Thagard, los Churchland) han pasado a proponer incluso una filosofía cognitiva de la ciencia, corriente ésta que ha tenido una cierta repercusión en los últimos años. Pero la novedad mayor ha sido la incorporación de los filósofos de la ciencia y de la tecnología a equipos de investigación y de reflexión interdisciplinares, renunciando la filosofía de la ciencia a aquella primacía o cuasimonopolio sobre la reflexión en torno a la ciencia, que fue una actitud muy característica de la filosofía analítica de la ciencia. La aparición de los programas *STS* (*Science, Technology and Society*) supuso un importante giro institucional en Estados Unidos de América, y aunque algunos de esos programas han fracasado, acaso por haber proliferado demasiado en los últimos

años, lo cierto es que los más sólidos siguen siendo el principal punto de referencia para los estudios generales sobre la ciencia.

Dentro de estos grupos de estudios sobre la ciencia y la tecnología, los sociólogos de la ciencia han adquirido una influencia considerable durante los últimos veinte años, lo cual ha contribuido a su vez a que la filosofía de la ciencia evolucione. Desde que Bloor, Barnes y otros propusieran el *Strong Program* en sociología del conocimiento científico en la Universidad de Edimburgo (1972), han surgido numerosas escuelas de sociología y de antropología de la ciencia, a cuál más radical en sus planteamientos. Además del programa relativista y de la etnometodología, la escuela constructivista ha afirmado que los científicos construyen o fabrican sus objetos: Latour y Woolgar han llegado a afirmar que esto alcanza a los propios hechos científicos, y no sólo a los enunciados, teorías o experimentos.

Importantes filósofos de la ciencia (Bunge, Laudan, Moulines, etcétera) han atacado enérgicamente las tesis relativistas que han ido imponiéndose entre los sociólogos de la ciencia, afirmando la objetividad del conocimiento y de los métodos científicos. Sin embargo, las críticas de Kuhn, Lakatos, Feyerabend y las diversas escuelas de sociología del conocimiento científico no han caído en saco roto, de modo que, en parte por haberse integrado en grupos de discusión e investigación con historiadores y sociólogos de la ciencia, en parte por las propias limitaciones de las propuestas de los filósofos post-kuhonianos de la ciencia, lo cierto es que, a partir de los años ochenta, la filosofía de la ciencia, además de proseguir con las líneas de trabajo ya mencionadas, ha replanteado por completo la noción de racionalidad científica. Puesto que la filosofía de la ciencia ya no es sólo filosofía del conocimiento científico, sino también filosofía de la actividad científica (y de la acción tecnocientífica), el concepto mismo de racionalidad científica ha cambiado profundamente. Frente a una racionalidad puramente epistémica (mayor capacidad predictiva, mayor grado de corroboración o de falsación de las teorías, mayor simplicidad o generalidad de los principios, de las leyes o de los axiomas), la filosofía de la ciencia ha comenzado a pensar la racionalidad científica no sólo como filosofía teórica, sino también

como filosofía práctica. El último número de la revista *Isegoría* (xii, diciembre de 1995), «La filosofía de la ciencia como filosofía práctica», resulta ilustrativo al respecto.

3. La tecnociencia como intervención en el mundo

Tanto los sociólogos de la ciencia como los filósofos de la ciencia han comenzado a hablar de tecnociencia en los últimos años, rompiendo la separación tradicional entre ciencia y tecnología. En la medida en que los filósofos, los sociólogos y los historiadores estudian la ciencia contemporánea, y no sólo la ciencia moderna, la componente tecnológica de la actividad científica resulta inexorable.

Un filósofo de la ciencia muy significativo al respecto es Ian Hacking, cuya obra *Representing and Intervening* mantiene que la ciencia no sólo es conocimiento del mundo (representarnos el mundo), sino sobre todo intervención en él. Parafraseando a Hanson, quien dijo que la observación está cargada de teoría, podríamos decir que, siguiendo a Hacking, la observación científica está cargada además de práctica. Los instrumentos, las técnicas, las reglas que dirigen la acción de los científicos pasan a ser un objeto de reflexión filosófica importante.

Una segunda línea de renovación de la filosofía de la ciencia surge de lo que podríamos llamar axiología de la ciencia, por oposición a la epistemología y a la metodología. El debate fue planteado por Kuhn, pero han sido Putnam y Laudan quienes más han insistido en la objetividad de los valores que rigen la ciencia. Frente a la ciencia *value-free* del sociólogo Max Weber y de la tradición filosófica empirista, Putnam ha afirmado radicalmente que sin valores no hay hechos ni conocimiento científico. Él se refirió ante todo a los valores epistémicos, al igual que Laudan, pero algunos autores ulteriores, como Rescher, han ampliado el elenco de valores que han de ser considerados por parte de los filósofos de la ciencia, incluyendo valores éticos y estéticos. Si tenemos en cuenta que la cuestión de los valores surge inexorablemente en cuanto hablamos de acciones tecnocientíficas, y por ende de acciones intencionales con metas y

objetivos, los filósofos de la tecnociencia han tendido a caracterizar la racionalidad científica en función de los fines u objetivos de la ciencia. Resnik ha denominado *concepción teleológica* a toda esta corriente de pensamiento.

La tercera tendencia que se ha de tener en cuenta es la que proviene de la filosofía de la tecnología. Aunque en el siglo XX ha habido importantes pensadores que han reflexionado sobre la técnica (Heidegger, Ortega, Mumford, Ellul, etc.), lo cierto es que la emergencia de la filosofía de la tecnología como disciplina diferenciada ha sido reciente.

Suelen distinguirse dos grandes tradiciones, una americana y otra europea. La primera se ha agrupado en torno a los programas de ciencia, tecnología y sociedad, mientras que la segunda ha surgido en el marco de los estudios sobre ciencia y tecnología, con una fuerte impronta de los sociólogos del conocimiento científico. Autores norteamericanos de inspiración pragmatista como Mitcham, Durbin y otros han contribuido al desarrollo de la filosofía de la tecnología en Estados Unidos, con la consiguiente aparición de nuevos temas de reflexión, que hubieran resultado impensables para la filosofía analítica de la ciencia: el impacto de la tecnociencia sobre el entorno, los diversos valores que rigen una u otra política científica, los componentes económicos de la investigación científica, etc. La práctica de los tecnólogos está regida por sistemas de valores muy distintos a los de la ciencia clásica, y por ello la filosofía de la tecnología está teniendo una fuerte influencia en la axiología de la ciencia.

Un autor muy representativo de todas estas influencias es Nicholas Rescher. Habiendo estado siempre interesado en la filosofía práctica de la ciencia, y no sólo en la epistemología, Rescher constata en sus últimos escritos que la investigación científica está cada vez más mediatizada por la tecnología, lo cual implica la introducción de nuevos valores en la actividad de los científicos. Según Rescher, en una ciencia tecnologizada el avance mismo del conocimiento científico depende del progreso tecnológico, porque la obtención de nuevos datos va ligada a la construcción de artefactos tecnológicos de observación o de medida más poderosos o más precisos. A esto lo llama *escalada tecnológica*, y es consustancial a la investigación

científica actual, justificándose plenamente el concepto de tecnociencia.

Hablando en términos más generales, lo que Rescher vislumbra en la filosofía de la ciencia más reciente es la presencia de una forma de racionalidad, la racionalidad evaluativa, que no es reducible a la razón inferencial de la filosofía analítica de la ciencia: «La racionalidad tiene dos vertientes: una axiológica (evaluativa), que se ocupa de la adecuación de los fines, y otra instrumental (cognitiva), que se interesa por la eficacia y la eficiencia en su cultivo» (N. Rescher, *Razón y valores en la era tecno-científica*, 1995, de próxima aparición en castellano). Estas tesis de Rescher dejan claro hasta qué punto la filosofía de la ciencia actual se está replanteando a fondo la noción de racionalidad científica. Las concepciones instrumentales de la racionalidad tecnocientífica, que han predominado netamente a lo largo del siglo xx, han solido justificar la metodología (y en último término la propia epistemología) en función de los fines u objetivos de la ciencia, fueran estos epistémico-sintácticos (coherencia, simplicidad, generalidad, derivabilidad, predicibilidad, etc.) o epistémico-semánticos (verosimilitud, corroborabilidad, falsabilidad...). Los sociólogos de la ciencia han mostrado que hay objetivos externos (por ejemplo, intereses) que permiten explicar las opciones prácticas adoptadas por los científicos. En uno u otro caso estamos ante una concepción instrumental y teleológica de la racionalidad. Contrariamente a ella, Rescher afirma la existencia de una racionalidad evaluativa en la actividad teórica y práctica de los científicos: dicha racionalidad se corresponde bastante bien con lo que la filosofía tradicional llamaba juicio, con la carga axiológica subyacente que todo juicio tiene.

Pienso que la filosofía de la ciencia tiene todo un capítulo por desarrollar, que puede ser denominado axiología de la ciencia, a partir del cual se podrá hablar de una concepción axiológica de la racionalidad científica, que resultará aplicable al conocimiento y a la actividad tecnocientífica. En la medida en que no se afirme un monismo, sino un pluralismo axiológico, los objetivos de la ciencia serán relativos a los valores, y no al revés. A partir de ello la filosofía de la ciencia podrá desempeñar un papel claro y preciso dentro del

marco de los estudios sobre ciencia y tecnología, sin renunciar a la precisión de la tradición analítica, pero ampliando considerablemente los contenidos sobre los cuales versa la filosofía de la ciencia.

MIGUEL A. QUINTANILLA

UN PROGRAMA DE FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA (VEINTE AÑOS DESPUÉS)

En 1979, tras una estancia en la Unidad de Filosofía de la Ciencia de la Universidad McGill, invitado por Mario Bunge, redacté un breve ensayo titulado *El problema de la racionalidad tecnológica*, que fue publicado en 1980 en la revista *Estudios Filosóficos* y se incorporó después a mi libro *A favor de la razón* (1981). Visto con perspectiva, considero aquel trabajo como el primer esbozo de una filosofía de la tecnología a la que desde entonces he dedicado una buena parte de mi producción filosófica. Me propongo en estas páginas ofrecer una síntesis de los resultados obtenidos en el desarrollo de aquel programa de trabajo esbozado hace veinte años.

Las técnicas productivas constituyen una parte peculiar e importante de todas las actividades culturales humanas y, en esa medida, cabría esperar que hubieran sido un objeto importante de reflexión filosófica. Sin embargo no parece haber sucedido así. Aunque existen referencias a la técnica desde la filosofía antigua, la filosofía de la técnica o de la tecnología como disciplina especializada es bastante reciente. De hecho es a partir del siglo XIX cuando la tecnología moderna adquiere verdadera importancia en la producción de bienes materiales y en el desarrollo del capitalismo, y es entonces cuando surgen las primeras teorizaciones sistemáticas sobre la significación social, económica o antropológica de la tecnología.¹ Sin embargo, es en la pri-

1. Mitcham (1989 y 1994) presenta un panorama muy completo de la evolución histórica de la filosofía de la tecnología. Medina (1995) interpreta el tardío desarro-

mera mitad del siglo xx cuando se producen las aportaciones que hoy podemos considerar clásicas, por parte de autores como Dessauer, Ortega y Gasset, Ellul, Mumford y Heidegger. A partir de entonces este campo de reflexión y estudio no ha hecho sino crecer y madurar.

En la actualidad la filosofía de la tecnología es una disciplina en plena consolidación, como campo de investigación y de enseñanza universitaria. En ella confluyen al menos tres tradiciones académicas diferentes que, a efectos de simplificar la exposición, denominaremos la tradición de la filosofía analítica, la de la filosofía continental y la de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología. En la filosofía analítica incluimos las aportaciones de autores que, generalmente dedicados a la filosofía de la ciencia, empezaron en los años sesenta a interesarse por los problemas filosóficos de la tecnología.² Bajo el amplio rótulo de filosofía continental incluyo todas las aportaciones a la filosofía de la tecnología de inspiración existencial, antropológica y fenomenológica, generalmente muy influidas por el pensamiento de Heidegger, el marxismo o la Escuela de Frankfurt.³ Por último los estudios sociales de la ciencia y la tecnología constituyen un potente movimiento académico e intelectual, que experimentó un fuerte desarrollo en los años ochenta, y que abarca múltiples intereses disciplinarios, desde la historia y la sociología de la ciencia hasta la economía industrial, la política de la ciencia y la tecnología, la ética de la ciencia, etc.⁴

llo de la filosofía de la tecnología como una consecuencia del sesgo predominantemente teoricista y platónico de la filosofía occidental. Fernando Broncano, en su introducción a Broncano (1995) da la vuelta a este argumento: el problema no está en que los filósofos no se hayan ocupado de la técnica —que sí lo han hecho—; el problema es que realmente la técnica era filosóficamente muy poco interesante mientras no apareció la tecnología científica e industrial. Un argumento parecido se encuentra en Bunge (1985), cuando defiende el interés filosófico de la tecnología científica frente a la técnica tradicional.

2. La referencia obligada para este grupo es la obra de Rapp (1974).

3. Ihde (1979) es un referente significativo de orientación fenomenológico existencial. En Mitcham (1994) puede encontrarse amplia información complementaria.

4. Entre los filósofos, Paul Durbín, que se inserta en la tradición del pragmatismo norteamericano (Durbín, 1995), además de ser uno de los más activos impul-

Existen varias propuestas para ordenar el conjunto de enfoques y aportaciones a la filosofía de la tecnología. Una de ellas, bien conocida, es la de Carl Mitcham (1989), que distingue dos tipos de filosofía de la tecnología: la «de los ingenieros» y la «de los humanistas». La diferencia fundamental es que en el enfoque de los ingenieros predominan los problemas que podríamos llamar internos, referidos al conocimiento tecnológico, el diseño de artefactos, los métodos de control de las realizaciones técnicas, etc. En cambio en el enfoque de los humanistas la atención se centra en el significado antropológico o metafísico de la técnica.

Personalmente opino que es más ilustrativo clasificar los diferentes enfoques en la filosofía de la técnica y de la tecnología actual, no en función de las tradiciones filosóficas predominantes en cada uno de ellos, sino en función de la articulación del propio campo de estudio.

1. Tres partes de la filosofía de la técnica

Entiendo que la filosofía de la técnica,⁵ como disciplina académica, debe articularse en torno a tres tipos de cuestiones: ontológicas, epistemológicas y axiológicas.

Entre las *cuestiones ontológicas*, la más importante es la delimitación del concepto mismo de sistema técnico y otros relacionados. Entre ellos los siguientes: objeto técnico o artefacto, realización técnica, modificación, ampliación de una técnica, instrumento, herramienta, máquina, etc. Nociones básicas para la ontología de la técnica son las nociones de agente, acción, acción intencional, plan de acción, sistema, acontecimiento, causa, efecto, resultado,

sores de la institucionalización de la filosofía de la tecnología, es también uno de los que más interés muestran por conectar la reflexión filosófica con los estudios sociales.

5. En lo que sigue utilizaré los términos «técnica» y «tecnología» siguiendo la convención que utilizo en mi libro *Tecnología: Un enfoque filosófico*: «técnica» es un término genérico que incluye como una de sus especies la «tecnología» (técnica de uso industrial y base científica). Otra especie de técnica es la artesanal.

producto, proceso, consecuencia de una acción, objetivo de una acción.

Entre las *cuestiones epistemológicas*, las más importantes son las relativas al análisis del conocimiento técnico y de los procesos de invención tecnológica. Temas de interés en este campo son, entre otros, los siguientes: teoría del conocimiento técnico, el concepto de habilidad y *know how*, el concepto de invención, innovación, modelo, prueba, diseño, desarrollo tecnológico, teoría tecnológica. Nociones básicas para la epistemología de la técnica son la mayoría de las nociones de la filosofía de la ciencia como ciencia básica, ciencia aplicada, investigación y desarrollo, además de otras relacionadas, como la de conocimiento operacional o práctico y conocimiento aplicado.

Entre las *cuestiones axiológicas* están todas las relacionadas con la evaluación y el control de las tecnologías. En especial las cuestiones relativas a la valoración de las opciones tecnológicas y de las consecuencias del desarrollo tecnológico. Cuestiones fundamentales que analizar en este campo son las referidas a los valores tecnológicos de factibilidad, eficacia, eficiencia y fiabilidad, así como los criterios y técnicas de evaluación de idoneidad y de consecuencias de las tecnologías, como las nociones de riesgo, seguridad, impacto ambiental, impacto social de las tecnologías, etc. Nociones básicas para la axiología de la tecnología son las de regla técnica, valor, control, criterio de valoración, valor económico y valor tecnológico.

Independientemente de la tradición filosófica desde la que se afronten los problemas y del enfoque que se considere más importante en cada caso, considero que un programa de filosofía de la tecnología como una disciplina académica con entidad y consistencia propias debería abordar todos estos ámbitos de reflexión y teorización. Y a partir de ellos ofrecer un adecuado utillaje conceptual para dar respuesta a problemas fundamentales que plantea la tecnología a la sociedad actual. Esto es lo que me propuse desarrollar hace ahora veinte años.

2. Un programa para la filosofía de la tecnología

Mi interés por la filosofía de la técnica surgió, en los años setenta, como una consecuencia de mi doble preocupación por la filosofía de la ciencia y por la filosofía moral y política. En aquella época no era infrecuente encontrar entre los jóvenes filósofos españoles una mezcla de intereses académicos que nos llevaban a cultivar simultáneamente la filosofía analítica de la ciencia y la filosofía social, moral y política de inspiración marxista. Este doble interés estaba conectado además con una preocupación más profunda por los problemas de la racionalidad epistémica y la racionalidad práctica, de resonancias frankfurtianas. Tal era al menos mi caso. Un reflejo de esta situación se puede encontrar en una buena parte de los artículos que componen el *Diccionario de filosofía contemporánea* (Quintanilla, ed., 1976) que yo dirigí. En el ensayo «El mito de la ciencia», que formaba parte del diccionario, aludía a la ciencia y a la tecnología (en especial, a lo que los autores de inspiración marxista llamaban revolución científico-técnica: R. Richta, 1971) como unidad de análisis y de reflexión filosófica; comparaba la investigación científica con la aplicación tecnológica y la investigación industrial, y analizaba el complejo entramado social y económico que constituyen la ciencia y la tecnología, con referencias a la metodología popperiana de la ciencia, a la filosofía de Bunge y a las teorías sociológicas de Solla Price y Radovan Richta. En el mismo diccionario incluí un artículo dedicado a la voz «Tecnología», en el que aludía a un ensayo de Carlos París (1973) y resaltaba las dimensiones políticas presentes en el desarrollo tecnológico.

En mi libro *A favor de la razón* (1981) se recogen varios ensayos de finales de los años setenta en los que se puede comprobar cómo se fueron conectando estas preocupaciones filosóficas hasta dar lugar a la primera versión de un programa sistemático de filosofía de la tecnología, que ha servido de base para mis trabajos posteriores. Este programa está esbozado en el capítulo VII, «El problema de la racionalidad tecnológica», al que me he referido al principio de estas páginas. En el primer párrafo se resumían los objetivos de aquel ensayo, conectando claramente la resolución de algunos problemas

básicos de la filosofía de la tecnología con el problema de fondo, más general, de la racionalidad práctica:



En este capítulo trato de analizar la estructura de los sistemas tecnológicos y de discutir algunos problemas relacionados con la naturaleza racional de la tecnología y la justificación de la acción tecnológica. Pero el lector puede leer también estas páginas, si así lo desea, como un intento de analizar la siguiente cuestión: suponiendo que adoptemos una actitud racionalista radical, ¿qué consecuencias se derivarían para la filosofía moral? (p. 111).

Posteriormente desarrollé estas ideas en un artículo publicado en la revista *Arbor*, en el que exponía las líneas generales de un programa sistemático de desarrollo de la filosofía de la tecnología: Quintanilla (1988). Este artículo está basado en el texto que presenté en el seminario de Filosofía de la Tecnología que organicé, con la colaboración de Fernando Broncano, en Buitrago (Madrid) en 1987.⁶ Finalmente, en 1989 se publicó mi libro *Tecnología: Un enfoque filosófico* (TEF, en adelante), que había recibido el premio FUNDESCO de ensayo de 1988. En este libro se exponen de forma sistemática los elementos básicos (ontología, epistemología y axiología) de la filosofía de la tecnología esbozada unos años antes. En lo que

6. El seminario se pudo celebrar en el ambiente acogedor y estimulante del Centro de Seguimiento de Satélites de Telefónica en Buitrago (Madrid), gracias al apoyo de FUNDESCO y a las amables gestiones de quien entonces era su director, Ángel Luis Gonzalo. Allí estuvimos reunidos durante tres días un nutrido grupo de filósofos españoles y latinoamericanos que habíamos mantenido previamente algún tipo de contacto e interés compartido por la tecnología en un sentido amplio. A partir de allí surgió la idea de poner en marcha un programa de investigación sobre filosofía de la tecnología en el Instituto de Filosofía del CSIC, que coordinó Fernando Broncano, y en el que discutí la primera versión de mi libro *Tecnología: Un enfoque filosófico*. Fruto de ese seminario fue, años después, el libro compilado por Broncano: *Nuevas meditaciones de la técnica* (1995) en el que se incluyen contribuciones de todos los que de una u otra forma participamos desde el principio en esta iniciativa de desarrollo de la filosofía de la tecnología vinculada a lo que podríamos llamar «el grupo de Salamanca», por la universidad en la que trabajábamos tanto Fernando Broncano como yo, y en la que se habían formado otros miembros muy activos del grupo, en especial Jesús Ezquerro, Manuel Liz y Margarita Vázquez.

sigue presentaré un resumen de algunas de las aportaciones más novedosas surgidas a partir de entonces.

3. La noción de sistema técnico

En un enfoque sistémico o praxiológico, la técnica aparece primariamente como acción y secundariamente como conocimiento, mientras en el enfoque cognitivo sucede lo contrario. Esta idea de la técnica como una forma de actuar, más que como una forma de conocer, está presente en el pionero ensayo de Ortega y Gasset (1939) y ha tenido una gran influencia en otras contribuciones a la filosofía de la tecnología hechas por filósofos españoles. Un caso notable es el ensayo de Carlos París, ya aludido, en el que me inspiré yo. En efecto, este autor definía la técnica como «un sistema de acciones mediante el cual el viviente animal actúa sobre el medio respondiendo a sus necesidades». Lo que me llamó la atención de esta definición es la noción de «sistema de acciones» que me parecía primordial para comprender la tecnología, pero para la que no existía una definición precisa.

Mi aportación en este campo consistió en utilizar las categorías de acontecimiento, acción y sistema, de la ontología de Mario Bunge (1977, 1979), para construir un concepto preciso de sistema intencional de acciones, a partir del cual pude definir otras nociones básicas de la ontología de la técnica. Después de algunas vacilaciones que se pueden rastrear en trabajos anteriores, en *TEF* opté por asentar la ontología de la técnica sobre la noción de *realización técnica* (equivalente a la de sistema técnico) y definí una realización técnica como un «sistema de acciones humanas intencionalmente orientado a la transformación de objetos concretos para conseguir de forma eficiente un resultado valioso» (p. 34). Los dos capítulos centrales del libro se dedican a desarrollar formalmente la definición de «sistema intencional de acciones» y otras derivadas de ésta. Desde entonces he mantenido esta definición como uno de los fundamentos de mi ontología de la técnica.

Recientemente Javier Echeverría (1998) ha propuesto ampliar mi definición para incluir la referencia al medio en que se realizan las

acciones técnicas y a la posibilidad de que el objetivo no sea sólo transformar objetos concretos sino también «relaciones»: «Las realizaciones técnicas no sólo transforman objetos, sino también relaciones y ámbitos de interrelación». Echeverría hace estas propuestas para superar lo que él considera una limitación de mi definición de la técnica, y para poder incluir bajo su alcance las «teletecnologías», es decir las tecnologías de lo que él llama el «tercer entorno», o entorno telemático, entre cuyas características principales él destaca que las acciones tecnológicas se pueden producir «a distancia», de forma asíncrona y a través de actos «semióticos» (contrapuestos a los actos de manipulación física, característicos del primer y segundo entorno).

No es éste el lugar para comentar todas las propuestas de Echeverría, y menos aún para entrar a fondo en la rica problemática abierta por su caracterización del «tercer entorno» como el entorno propio de las tecnologías de la información y las comunicaciones. Él lleva razón al señalar que mi caracterización de los sistemas técnicos está pensada para dar cuenta de las tecnologías de la producción características del primer y segundo entorno, en las que los sistemas tecnológicos de acciones incluyen, como elemento central, las acciones de manipulación o transformación de objetos concretos. Sin embargo no creo que, para dar cuenta de las tecnologías de la comunicación sea necesario cambiar la ontología subyacente ni los rasgos básicos de mi definición.

Echeverría da mucha importancia a la introducción de las «relaciones y funciones» como entidades fundamentales de una ontología fregeana, que él considera esencial para interpretar la naturaleza del «tercer entorno», y al mismo tiempo reivindica la naturaleza «distal», «asíncrona», y «semiótica» de las transformaciones de «relaciones y ámbitos de relación» que se operan en las teletecnologías.

En cuanto a la ontología, no comparto la idea de Echeverría según la cual las categorías de una ontología fregeana (objeto, relación, función) son irrenunciables. En mi opinión, una ontología de ese tipo incurre en dos errores básicos: mezcla entidades reales concretas (las cosas) con entidades conceptuales, como las funciones, que no existen en el mundo real, y además hipostasía propiedades

de los objetos concretos (como las relaciones existentes entre ellos) considerándolas como entidades independientes. En la ontología de Bunge, que yo comparto, sólo existen realmente los «objetos concretos», que se caracterizan por su composición, su estructura (los vínculos entre sus componentes) y su entorno (los otros objetos o sistemas concretos con los que interactúa). En esta ontología «transformar un objeto concreto» puede significar varias cosas: cambiar sus componentes total o parcialmente, cambiar su estructura (las relaciones entre sus componentes) o cambiar las relaciones que el objeto mantiene con otros objetos de su entorno. Todas estas posibilidades están incluidas en mi definición de realización o sistema técnico, algunas de ellas están desarrolladas formalmente en el cap. III de *TEF* y otras en el *Treatise on Basic Philosophy* de Mario Bunge. Por lo tanto «transformar relaciones» no es algo diferente de «transformar objetos» y no es preciso, por esta razón, modificar ni la ontología ni la definición de sistema técnico.

En cuanto a lo que podríamos llamar la naturaleza «inmaterial» de las «teletecnologías», propias del «tercer entorno», debo remitirme también a la propuesta que figura en *TEF*. Propuse allí una clasificación de las tecnologías en función de la naturaleza de los componentes de los sistemas tecnológicos, en tecnologías físicas, biológicas y sociales. Mi opinión sobre las tecnologías de la información queda reflejada en el siguiente párrafo:

Un caso especialmente relevante de *tecnologías mixtas* son las *tecnologías de la información*. En la clasificación que hemos hecho habría que incluirlas en las tecnologías sociales. Pero es razonable cualquier duda respecto a la consideración de tecnologías como la robótica, la inteligencia artificial, la ingeniería del conocimiento y de las telecomunicaciones como tecnologías similares a las de organización de sistemas humanos, dirección y control de instituciones y procesos sociales, etc. En realidad las tecnologías de la información son tecnologías mixtas, de carácter físico (electrónica) y cultural (tratamiento de la información) (p. 80).

Por el momento no veo ninguna razón para cambiar esta forma de caracterizar las teletecnologías. Se trata en primer lugar de tecno-

logías físicas, tanto como la tecnología del alumbrado eléctrico, del transporte por carretera o de los molinos de agua. Lo que se transmite a través de Internet, de la red de satélites o de las líneas telefónicas convencionales son cargas electromagnéticas o radiación láser de la misma naturaleza que las que hacen funcionar mi lavavajillas o las que se usan para reproducir la música grabada en mi disco compacto. Se trata de tecnologías físicas que actúan «por contacto» y a través de la manipulación y modificación de objetos tan concretos como las aspas de un molino, aunque algo más complejos: los transistores de un circuito integrado, la superficie magnética del disco duro de un ordenador, o la superficie reflectante de un CD ROM. Pero naturalmente no son sólo tecnologías físicas, además son tecnologías sociales y específicamente culturales: las cargas electromagnéticas que manipulan y transmiten son señales; es decir, tienen un contenido semiótico, *transportan información*. Ahora bien, sin entrar en detalles sobre las complejidades semánticas y ontológicas que arrastra el concepto de información, basta comprobar que su presencia es universal en todas las técnicas (y no sólo en las tecnologías de la información) para comprender que no estamos en realidad ante un «tercer entorno» tecnológicamente irreducible. En mi opinión, las tecnologías de la información y las comunicaciones son tan materiales (del primer y segundo entorno) como cualquier otra. Lo que sí es cierto, sin embargo, es que gracias en parte a esas tecnologías se están operando grandes transformaciones sociales y culturales que nos permiten concebir muchos aspectos de la realidad como si se desarrollaran en un espacio nuevo, virtual, telemático, etc., que tan sugerentemente ha sabido describir Javier Echeverría (1994).

4. El conocimiento técnico

La epistemología de la técnica no ocupa un papel central en TEF, pero hay allí dos ideas que considero valiosas. La primera es la distinción entre las nociones «saber cómo se hace algo» y «saber hacer algo», que generalmente se identifican, en la literatura tecnológica, designándolas con la misma expresión *know how*. La distin-

ción se basa en los trabajos de Piaget sobre la *prise de conscience*, y en la distinción entre conocimiento tácito y conocimiento explícito de Polanyi. De esta distinción deriva una aportación original contenida en la ponencia que presenté en el Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Jalapa (México) en 1991, sobre «El conocimiento operacional y el progreso técnico». Allí propuse distinguir dos tipos de conocimiento técnico: primario y secundario.⁷ El conocimiento técnico primario es el que deben tener los operadores de un sistema técnico para ser capaces de hacerlo funcionar correctamente. Contiene una buena cantidad de conocimientos operacionales tácitos (saber hacer), aunque también forman parte de él otros tipos de conocimientos explícitos, tanto operacionales como representacionales.

Un ejemplo de conocimiento técnico primario es el «saber conducir» un automóvil. El conocimiento técnico secundario es el que tienen los ingenieros, diseñadores de sistemas técnicos o responsables de su control. En él abundan los conocimientos operacionales explícitos en forma de reglas tecnológicas, métodos de evaluación y control de operaciones, etc.; pero lo más característico es que entre sus componentes figuran determinadas representaciones (de ahí su consideración como un conocimiento técnico secundario o de segundo orden) de conocimientos técnicos primarios. Por seguir con el ejemplo del automóvil, el ingeniero que diseña un prototipo de Fórmula Uno sabe qué conocimientos técnicos primarios (habilidades) debe tener el piloto que lo vaya a conducir, pero eso no implica que él mismo (el ingeniero) sea un buen piloto.

En relación con el conocimiento técnico, hay mucho trabajo que hacer. Es además un campo en el que seguramente se producirán avances importantes en los próximos años, si los filósofos interesados empiezan a ocuparse explícitamente del conocimiento técnico, de su estructura, su metodología, su desarrollo, y no se limitan sola-

7. El texto de aquella ponencia no se ha publicado; pero las ideas centrales sobre el conocimiento técnico están recogidas en el monográfico de la revista *Plural*, de la Universidad de Puerto Rico, vols. 11-12, correspondiente a los años 1993-1994, en el que se publican «Seis conferencias sobre filosofía de la tecnología» que dicté en aquella universidad en 1992. Véase también Quintanilla (1998).

mente a compararlo con el conocimiento científico. La tesis doctoral de Jesús Vega (1996), y los trabajos de Liz (1995) sobre la racionalidad y el conocimiento tecnológico, y de Vázquez (1995) sobre modelos en tecnología, ambos recogidos en Broncano (1995), son contribuciones interesantes para el desarrollo de una epistemología de la técnica en la dirección apuntada.

5. Valores tecnológicos

La axiología de la técnica es un campo frecuentemente cultivado tanto por filósofos como por expertos en estudios sociales de la ciencia y la tecnología. Varios factores contribuyen a ello. Las grandes innovaciones que se producen en el campo de la biotecnología plantean interesantes problemas morales que han captado el interés de un público amplio. Por otra parte, la importancia creciente que tienen las políticas de I+D en las agendas de los gobiernos y de las organizaciones internacionales ha puesto de relieve la necesidad de definir criterios para determinar prioridades en I+D y para evaluar sus resultados. Y por último, las múltiples iniciativas institucionales de evaluación social de las tecnologías, iniciadas a principios de los setenta por el Congreso de Estados Unidos, han contribuido a poner de relieve la importancia de los aspectos axiológicos en el desarrollo y el uso de las tecnologías.

En *TEF* hay varias ideas novedosas en relación con la axiología de la técnica. Una de ellas es la propuesta de distinguir tajantemente entre valores internos y externos. Por valor interno entiendo aquellos que se refieren a propiedades de un sistema técnico que dependen exclusivamente de su propia estructura, no de su uso o ubicación en un determinado contexto social. Ejemplo típico de valor intrínsecamente tecnológico es el valor de «factibilidad» de un proyecto o diseño. Ejemplo de valor externo es el del carácter socialmente idóneo (o «apropiado») de determinadas tecnologías avanzadas para países en vías de desarrollo. Esta distinción es importante y puede tener efectos prácticos interesantes para el debate social en torno a la conveniencia o no de desarrollar determinadas alternati-

vas tecnológicas. En estos debates es frecuente mezclar los dos tipos de valores y criterios de valoración sin que los contendientes sean siempre conscientes de esa confusión. Las consecuencias pueden ser graves: pueden, por ejemplo, llevar a rechazar una alternativa tecnológica por considerarla socialmente inapropiada sin pararse a pensar que puede haber pequeñas variantes o usos alternativos de esa misma tecnología que puedan hacerla socialmente provechosa.

Un caso paradigmático es el uso del concepto de eficiencia técnica y otros relacionados (eficacia, fiabilidad, etc.). En mi opinión se trata de uno de los valores internos más característicos de los sistemas tecnológicos, pero es llamativa la escasa atención que los estudiosos de la tecnología conceden a esta propiedad de los sistemas técnicos, y la tendencia casi universal a identificar la eficiencia técnica con la eficiencia económica. En *TEF* se propone una definición de la eficiencia técnica como una medida del ajuste entre los objetivos y los resultados de un sistema técnico, que es completamente independiente de cualquier valor económico.

Otro de los problemas que se plantea en la evaluación de tecnologías es el de establecer una línea nítida de separación entre los resultados de un sistema técnico y las consecuencias de la implantación de ese sistema en un contexto determinado. Aunque parece una cuestión puramente académica, en realidad se trata de un asunto con enormes implicaciones prácticas. De acuerdo con los criterios propuestos en *TEF*, los resultados de un sistema técnico forman parte de su caracterización intrínseca y se toman en consideración en los juicios de evaluación de eficiencia técnica, etc. Para decirlo rápidamente: sobre los resultados que caracterizan el funcionamiento efectivo de un sistema técnico se puede pedir responsabilidades al tecnólogo que lo diseñó o al ingeniero que lo construyó. En cambio las consecuencias de la aplicación de un sistema técnico dependen del contexto en el que se use. En *TEF* propuse establecer un orden en las consecuencias de un sistema técnico en función del número de sistemas diferentes que tienen que intervenir para que aquéllas tengan lugar. Así los resultados de un sistema técnico (que se producen sin que intervenga ningún otro sistema) se pueden identificar como consecuencias de orden cero; pero la mayoría de lo

que consideramos «consecuencias de una tecnología» no son resultados directos de ella, sino del uso que de ella hacen unos u otros para fines propios, o de la interacción entre el sistema técnico y otros sistemas o acontecimientos, naturales o humanos. El doctor Frankenstein no creó un monstruo asesino, sino un ser fuerte, sensible e inteligente. Pero otras cadenas de acontecimientos (y de «comportamientos» de otros sistemas o agentes humanos) que se cruzaron con la actividad espontánea de ese nuevo ser creado artificialmente produjeron las consecuencias que conocemos.⁸

6. Otras aportaciones recientes a la filosofía de la tecnología en España

En el último Congreso Mundial de Filosofía, celebrado en Boston en 1998, tuve el honor de presidir una sesión temática dedicada a la filosofía de la tecnología. Se presentaron cuatro ponencias firmadas todas ellas por autores hispanos. Un miembro del público asistente me preguntó a qué se debía el interés por la filosofía de la tecnología en el mundo de habla hispana. Gonzalo Munévar, que era uno de los ponentes, dijo que seguramente se debía a la influencia de Ortega y Gasset. Yo añadí, casi en broma, que a lo mejor era una característica de los filósofos hispanos (ya desde Ortega) la tendencia a interesarnos más por lo que nos falta que por lo que tenemos en abundancia: por eso escribimos tanto sobre la libertad, la modernidad y la tecnología.

Lo cierto es que desde mediados de los ochenta han proliferado las contribuciones de autores españoles en el campo de la filosofía de la tecnología o de la técnica, aunque no siempre está claro que haya habido una línea de continuidad desde Ortega hasta nosotros. De hecho las contribuciones de Carlos París (1973) o Laín Entralgo (1985, 1986) apenas se citan (yo creo que injustamente) en las obras de autores más jóvenes.

8. Agradezco a Clara Barroso la referencia a Frankenstein para ilustrar este punto. Véase también el capítulo I de Broncano (2000).

En la actualidad, aparte del de Salamanca, hay varios grupos activos en España en este campo. Uno de los más visibles ha sido INVESCIT, que surgió en Valencia y Barcelona, en torno a José Sanmartín y a Manuel Medina, a mediados de los años ochenta, de forma casi simultánea, pero independiente de las iniciativas que estábamos llevando a cabo en Salamanca. Este grupo desplegó una intensa actividad editorial e institucional, a través de la editorial Anthropos, el Instituto INVESCIT y posteriormente la Society for Philosophy of Technology, que presidió el propio Sanmartín. Las ideas básicas que inspiran a este grupo se pueden rastrear en las publicaciones iniciales de Medina (1985) y Sanmartín (1987). El trabajo de Aibar (1990) presenta los objetivos y los primeros resultados de esta línea de trabajo.

De la misma época es la obra de Félix Duque (1986), una original reflexión filosófica sobre el significado histórico y metafísico de la técnica en relación con la naturaleza y con el hombre.

Recientemente ha iniciado su actividad otro grupo en Sevilla, en torno a R. Queraltó (1993), que ha empezado a editar la primera revista española especializada en el área de los estudios de ciencia, tecnología y sociedad y de filosofía de la tecnología.

El grupo inicial de Salamanca también ha evolucionado y ha dado lugar a diferentes líneas de trabajo. Por una parte algunos miembros del grupo mantienen una clara orientación internalista, a veces ligada al interés por el cognitivismo y por problemas filosóficos más generales. Es el caso de Fernando Broncano que próximamente publicará un importante libro de filosofía de la técnica (Broncano, 2000), así como de Manuel Liz, de la Universidad de La Laguna, o de Jesús Ezquerro (1995), de la Universidad del País Vasco. Otros miembros del grupo inicial, como Alfonso Bravo (Universidad de Salamanca), se han especializado en estudios de política científica y economía del cambio técnico (véase Bravo, 1995), o en estadios sociales de la ciencia y la tecnología, como Bruno Maltrás, cuya tesis doctoral (Maltrás, 1996) es una decisiva contribución a la fundamentación de los estudios bibliométricos como instrumento para el análisis de la ciencia.

JESÚS MOSTERÍN

LÍMITES DEL CONOCIMIENTO Y DE LA ACCIÓN

1. Óptimos imposibles

En el siglo pasado muchos compartieron la creencia, optimista e ingenua, de que todo lo que es deseable sería a la larga realizable, de que todo óptimo es posible. Hoy sabemos que eso no es así. Hay óptimos imposibles, hay situaciones deseables pero irrealizables, hay límites insuperables a lo que podemos hacer o saber.

Hay cosas que no podemos hacer porque no tenemos bastante dinero, o porque nuestra técnica todavía no ha progresado lo suficiente, o porque nosotros no somos tan listos como para saber hacerlas. Obviamente la falta de dinero está frenando el avance científico en muchos frentes, como en la física de partículas, que requiere costosos aceleradores. Aunque los progresos de la técnica han posibilitado hacer cosas antes impensables, como viajar a la Luna o colocar un telescopio en el espacio, o comunicarse en tiempo real con cualquier lugar del planeta mediante el teléfono o la Internet, todavía no somos capaces de producir energía utilizable por fusión nuclear (como hacen las estrellas), ni de aprovechar la energía del Sol tan eficientemente como las plantas, ni de construir aviones silenciosos o automóviles no contaminantes, y ni siquiera de curar el resfriado común. Nuestra capacidad psicológica es limitada. Conforme los problemas van haciéndose más y más difíciles y complejos, nos cuesta más entenderlos, y es posible que en algún momento nuestro cerebro no dé más de sí. Pero este tipo de limitaciones fácticas se superarían si tuviésemos más dinero, o si fuésemos más listos, o si la tecnología

nos proporcionase nuevas oportunidades. No es de estas limitaciones fácticas de las que voy a hablar aquí, sino de aquellas otras limitaciones que nos limitan por principio, imposibles de superar, cualesquiera que fuesen los recursos de dinero, técnica e inteligencia de que dispusiéramos.

Desde mediados del siglo XIX hasta ahora se han ido postulando una serie de principios y se han ido probando una serie de teoremas de imposibilidad, que ponen límites absolutos a lo que podemos hacer o saber. Estos teoremas no nos dicen cómo son las cosas, sino cómo no pueden ser. Así como las leyes de tráfico excluyen ciertas conductas, sin por eso determinar unívocamente el camino que seguir, así también los teoremas de imposibilidad establecen que ciertas metas o ideales son inalcanzables, sin por eso indicarnos qué hacer ni cómo hacerlo.

2. Termodinámica

En el siglo XVIII la máquina de vapor fue inventada por Thomas Newcomen y perfeccionada por James Watt, que incrementó considerablemente su eficiencia (el porcentaje de la energía del combustible que efectivamente se transforma en trabajo mecánico, frente al que se desperdicia). El motor de vapor venía a sustituir con ventaja a la fuerza muscular en muchas aplicaciones industriales, mineras y de transporte. Entrado el siglo XIX, siguieron construyéndose máquinas de vapor cada vez más eficientes. El ingeniero francés Sadi Carnot trató de determinar hasta qué punto se podía incrementar la eficiencia de los motores. Pronto se vio que ese incremento tropezaría con límites infranqueables. Estos estudios culminaron a mediados del siglo XIX con la formulación de las leyes de la termodinámica por lord Kelvin y Rudolf Clausius.

La *primera ley de la termodinámica* dice que la energía se conserva en todos los procesos. Por tanto, no puede haber perpetuos móviles del primer tipo, es decir, motores que suministren trabajo mecánico indefinidamente sin recibir combustible o ningún otro aporte de energía.

La segunda ley de la termodinámica dice que la energía se degrada (es decir, la entropía aumenta) en todos los procesos irreversibles. Es imposible convertir calor completamente en trabajo (Kelvin). No es posible un proceso cuyo único resultado sea transferir energía de un cuerpo más frío a otro más caliente (Clausius). Por tanto, no puede haber perpetuos móviles del segundo tipo, es decir, motores que extraigan calor (energía térmica) del agua o del aire y lo conviertan en trabajo mecánico (por ejemplo, un barco que moviese sus hélices sin otro aporte energético que el calor del mar).

Si la primera ley de la termodinámica dice que la cantidad de energía siempre se conserva, la segunda afirma que la calidad de la energía siempre se degrada. Aunque la energía no disminuye, cada vez es de peor calidad. Puesto que la entropía siempre aumenta en los procesos irreversibles, la energía libre (que es la parte de la energía total disponible para hacer cosas con ella) siempre disminuye.

Lo que nos interesa de estas leyes es que no nos dicen cómo se pueden construir motores eficientes. Lo único que nos dicen es que cierto tipo de eficiencias deseables son imposibles.

Incluso la tercera ley de la termodinámica, formulada posteriormente (1906) por Hermann Nerst, viene a decir que por mucho que enfriemos algo, nunca podremos enfriarlo del todo: no es posible alcanzar la temperatura del cero absoluto.

Estas leyes de la termodinámica fueron las primeras leyes físicas que pusieron límites absolutos a lo que se puede hacer.

3. Relatividad especial

En 1905 Albert Einstein puso límites a la velocidad a que pueden moverse objetos o transmitirse señales o efectos. La teoría especial de la relatividad de Einstein se basa en dos principios. El primero de ellos dice que las leyes de la física son invariantes respecto a transformaciones de Lorenz, es decir, que las leyes de la física son las mismas en todos los sistemas inerciales. El segundo principio —que es el que aquí nos interesa— dice que la velocidad de una señal u

objeto físico no puede exceder la velocidad de la luz en el vacío, que es una constante c idéntica para todos los observadores.

Este principio limita lo que podamos hacer; por ejemplo, la velocidad a la que podamos viajar. Nunca, por mucho que progrese la tecnología, podremos viajar más deprisa que la luz, y ni siquiera a la velocidad de la luz, sólo accesible a las partículas sin masa (como los fotones) y no a las masivas (como los protones, neutrones y electrones de que estamos hechos nosotros). De los dos principios de la relatividad especial se sigue que la masa (no nula) de un objeto se incrementa con su velocidad. A la velocidad de la luz, su masa sería infinita, lo que es imposible. Por tanto, un objeto masivo no puede alcanzar la velocidad de la luz.

El axioma de la constancia de la velocidad de la luz también limita lo que podemos observar y saber. En principio nos sería posible observar los eventos situados a una distancia espacial (expresada en tiempo luz) de nosotros inferior o igual a la distancia temporal que nos separa de ellos, es decir, los eventos situados en nuestro cono de luz pasado. Pero sería imposible por principio observar o recibir señal alguna de los objetos situados a una distancia espacial (expresada en tiempo luz) superior a su distancia temporal, es decir, los objetos situados fuera del cono de luz. Otra consecuencia gnoseológica de este principio es que sólo podemos conocer el pasado lejano (no el presente) de los objetos astronómicos. Vemos a nuestra galaxia vecina, Andrómeda, tal y como era hace casi tres millones de años (el tiempo que tarda su luz en llegar a nosotros). No podemos verla tal y como es ahora. Incluso podría haber desaparecido hace dos millones de años, y todavía tardaríamos casi otro millón más de años en enterarnos. No vemos las cosas lejanas tal y como son ahora, sino tal y como eran hace mucho tiempo. Ésta es una de esas limitaciones que nunca podremos superar, por mucho dinero, inteligencia y progreso tecnológico del que dispongamos.

Las leyes de la termodinámica y de la relatividad especial excluyen ya de entrada muchos óptimos deseables. Por ejemplo, nunca podremos fabricar un automóvil perfecto. En efecto, el automóvil ideal alcanzaría una velocidad infinita o ilimitada (lo que está excluido por la relatividad) y tendría un consumo nulo o, al menos,

una eficiencia perfecta (lo cual está prohibido por la termodinámica). El automóvil perfecto no puede existir, es una utopía.

4. Principio de incertidumbre

Si el principio einsteiniano de la constancia de la velocidad de la luz pone límites a lo que podemos observar, el principio de incertidumbre de Heisenberg pone límites insuperables a nuestra capacidad de medir con precisión lo que observamos. El principio de incertidumbre —uno de los puntales de la mecánica cuántica— fue formulado por Werner Heisenberg en 1927.

Según el principio de incertidumbre, ciertos pares de magnitudes complementarias no pueden ser medidas simultáneamente con arbitraria precisión. Podemos medir precisamente una u otra, pero no ambas a la vez. Cuanto más precisamente midamos la una, tanto más se nos escapará la otra. Por ejemplo, es imposible medir a la vez con exactitud la posición y el momento de una partícula. Podemos determinar la posición de la partícula, pero esa determinación cambia y emborrona su momento, que resulta imposible de medir con precisión. A la inversa, podemos medir con precisión el momento (o la velocidad) de la partícula, pero entonces no podemos medir con precisión su posición. De hecho, una partícula cuya posición está siendo medida no tiene un momento preciso, y una partícula cuyo momento está siendo medido carece de posición precisa. Esta limitación es absoluta. La frecuencia de un fotón y el instante de su llegada tampoco pueden medirse a la vez con arbitraria precisión. Cuanto más precisamente midamos su frecuencia, tanto menos podremos determinar con exactitud el tiempo de su llegada, y a la inversa.

5. Teorema de Gödel

Los teoremas de imposibilidad considerados hasta ahora se refieren a la física, que en definitiva es una ciencia empírica. La matemática pura siempre se había considerado como un paradigma de segu-

ridad, como un mundo perfecto e ideal, al que son ajenas tales limitaciones. Es cierto que a principios de nuestro siglo las paradojas de la teoría de conjuntos introdujeron cierta preocupación entre los matemáticos, pero los problemas detectados fueron pronto resueltos mediante la introducción de la teoría de tipos y la axiomatización de la teoría de conjuntos. El más famoso matemático de aquella época, David Hilbert, formuló el luego llamado «programa de Hilbert»: para asegurar la matemática de una vez por todas se trataba de 1) axiomatizar de un modo completo y exacto todas las teorías matemáticas, y 2) probar —por medios finitarios indudables— que todas las teorías matemáticas así axiomatizadas son consistentes. La aplicación del programa empezaría por la teoría más básica de todas, la aritmética elemental, y se iría extendiendo a otras teorías más potentes o avanzadas.

Por todo ello cayó como una bomba la demostración por Kurt Gödel en 1931 del llamado teorema de incompletud de Gödel, que en especial implicaba que la teoría aritmética perfecta no puede existir. Ni siquiera en el mundo ideal de la matemática son posibles todos los óptimos deseables.

Antes de formular el teorema, conviene repasar la terminología empleada en su formulación. Una sentencia es una fórmula sin variables libres. Una teoría es un conjunto de sentencias (los teoremas de la teoría) clausurado respecto a la relación de consecuencia, es decir, un conjunto de sentencias que incluye todas sus consecuencias. Una teoría es consistente si y sólo si no incluye contradicciones, es decir, no incluye dos teoremas tales que el uno sea la negación del otro. Esto equivale a decir que la teoría es distinta de su lenguaje. Una teoría es axiomatizable si y sólo si es recursivamente numerable, es decir, si y sólo si es el recorrido de una función computable sobre los números naturales. Esto equivale a que todos sus teoremas sean deducibles de un conjunto decidible de teoremas (los axiomas). Una teoría es completa si y sólo si da respuesta a todas las preguntas que puedan formularse en su lenguaje, es decir, si y sólo si para cada sentencia α , α es un teorema o $\neg\alpha$ es un teorema.

Una teoría aritmética es una teoría cuyo lenguaje incluye signos para el cero, el siguiente, la suma, el producto, el exponente y la rela-

ción de ser menor que, y tal que en ella son definibles las funciones primitivas recursivas (es decir, las funciones numéricas más elementales, tales como la adición, la multiplicación y la exponenciación). Una teoría aritmética T es correcta si y sólo si todos sus teoremas son verdaderos en el modelo estándar de los números naturales.

Obviamente tanto el ser consistente, como el ser axiomatizable y el ser completa son propiedades deseables de una teoría. Sin embargo, las tres propiedades no pueden darse conjuntamente. Esa conjunción constituye una utopía, un ideal inalcanzable. El teorema de incompletud de Gödel (1931) dice que una teoría aritmética no puede ser a la vez consistente, axiomatizable y completa. Puede ser dos de esas cosas, pero no las tres. De aquí se sigue en especial para cualquier teoría aritmética T : si T es consistente y axiomatizable, entonces T es incompleta. Por ejemplo, la aritmética de Peano de primer orden es axiomatizable y consistente, pero no es completa. Gödel nos indicó cómo construir una sentencia aritmética verdadera que no es teorema suyo. Podríamos añadir esa sentencia como nuevo axioma, pero no adelantariamos nada: en función de ese sistema axiomático así ampliado podríamos volver a construir otra sentencia verdadera que no sería un teorema. El proceso no se acabaría nunca. Mientras siguiese siendo axiomatizable y consistente, la nueva teoría siempre seguiría siendo incompleta.

La limitación así puesta de manifiesto por el teorema de Gödel vale no sólo para la aritmética elemental, sino para cualquier otra teoría matemática que la contenga, es decir, para casi todas las teorías matemáticas interesantes, incluido el análisis matemático, el cálculo vectorial, la teoría de conjuntos, etc. Además, esa limitación no es la única descubierta, sino sólo la primera de una larga serie de limitaciones. Así, en 1931 el mismo Gödel probó también que si una teoría aritmética T es consistente, entonces la consistencia de T no puede probarse en T (o con los recursos conceptuales de T). En 1936 Alfred Tarski probó que la noción de verdad (semántica, en el modelo estándar de los números naturales) en una teoría aritmética T no es definible en T . Es decir, no hay una fórmula $\beta(x)$ tal que α es verdad en T si y sólo si $\beta(\#\alpha) \in T$, donde $\#\alpha$ es una adecuada codificación numérica de α .

Muchas limitaciones de las teorías matemáticas se deben a limitaciones de la lógica subyacente. La lógica de primer orden sólo admite cuantificaciones sobre objetos (por ejemplo, sobre números), mientras que la lógica de segundo orden admite también la cuantificación sobre conjuntos de objetos (por ejemplo, sobre conjuntos de números). Si una teoría aritmética T es correcta, entonces T no es decidible. Esto se sigue ya del resultado de que la lógica de primer orden no es decidible. La lógica de segundo orden no es recursivamente numerable; es decir, su relación de consecuencia no es representable por un cálculo, el conjunto de sus fórmulas válidas no es axiomatizable. Otra limitación (esta vez semántica): si la teoría T es axiomatizable (y tiene algún modelo infinito), entonces T no es categórica, es decir, tiene modelos no isoformas al modelo estándar, es decir, tiene modelos no estándar, no buscados ni pretendidos. Por tanto, es imposible caracterizar unívocamente (hasta la isomorfía) el modelo estándar de los números naturales (o el de los reales, o el espacio euclídeo). En segundo orden sí es posible caracterizar el modelo estándar, pero esa caracterización no es operativa, pues la lógica de segundo orden no es algoritmizable.

Todos somos testigos de los enormes progresos de la computación en nuestro tiempo. Sin embargo, también ésta se topa con límites infranqueables. Todo lo que pueda hacer un computador posible de cualquier tipo lo puede hacer una máquina de Turing (una noción matemática idealizada de computador, introducida por Alan Turing). Pues bien, el mismo Turing probó que no es posible construir una máquina de Turing que decida si un programa cualquiera dado puede ser ejecutado en un número finito de pasos por una máquina de Turing cualquiera dada. En general, la prueba de que una máquina de Turing (que, como computadora real, siempre sería muy lenta e ineficiente) puede computar algo carece de interés. Sin embargo, probar que la máquina de Turing no puede hacer algo es sumamente interesante, pues implica que nunca computador alguno podrá hacerlo, por mucha tecnología, dinero e inteligencia de la que dispongamos. La incomputabilidad de Turing es siempre incomputabilidad por principio, incomputabilidad insuperable.

También somos testigos de espectaculares progresos en las telecomunicaciones. Y también en este campo se han probado importantes teoremas de imposibilidad. Quizá el más conocido es el teorema probado por Claude Shannon en 1948, que implica que el canal perfecto de comunicación no puede existir. En efecto, el teorema de Shannon dice que no es posible transmitir señales a un ritmo superior a C/H , donde C es la capacidad (en bits por segundo) del canal, y H es la entropía (en bits por símbolo) de la fuente.

6. Teorema de Arrow

Los teoremas de imposibilidad no se limitan a la matemática, la ciencia y la tecnología. También se dan en el campo de la teoría política, como muestra el famoso teorema que Kenneth Arrow (premio Nobel de Economía en 1972) probó por vez primera en 1951 (y perfeccionó en 1983), que establece límites a la posibilidad de perfeccionar la democracia, mostrando que el sistema perfecto de votación no existe.

Aunque la democracia es el menos malo de los sistemas políticos conocidos, todos los sistemas políticos conocidos dejan mucho que desear. Antes podía pensarse que los obvios defectos del sistema democrático son todos subsanables, pero eso no es así. La democracia se basa en la votación y las investigaciones fundamentales de Arrow han mostrado que la votación democrática perfecta es imposible. Arrow definió una serie de características que intuitivamente parecen deseables en cualquier sistema razonable de votación democrática y mostró que son incompatibles entre sí, es decir, que del supuesto de que un sistema de votación las tuviera todas se siguen contradicciones. Lo único que podemos hacer es elegir entre unos sistemas de votación imperfectos y malos en un sentido y otros malos en otro sentido. Lo que no podemos es elegir el sistema de votación perfecto, pues es utópico, imposible. La situación recuerda a la que plantea el teorema de Gödel.

La democracia es un sistema para agregar las preferencias individuales en decisiones colectivas. La decisión colectiva se refiere a la

elección entre varias alternativas. Se supone que cada miembro del grupo social tiene su propia relación de preferencia entre las alternativas consideradas. Introduzcamos un poco de terminología relativa a ciertas condiciones deseables mínimas que debe satisfacer una regla democrática de decisión social:

Condición de racionalidad colectiva:

1) La relación de preferencia colectiva (resultante de la agregación) ordena débilmente el conjunto de todos los estados sociales posibles alternativos (por ejemplo, es transitiva, es decir, si se prefiere el estado A al B, y B al C, entonces se prefiere A a C).

2) De entre cualquier subconjunto de estados posibles realizables, se elige el más preferido (o uno de los más preferidos, si hay más de uno).

Condición de Pareto: si cada individuo del grupo prefiere la alternativa A a la B, entonces el grupo prefiere A a B.

Condición de no dictadura: no hay un individuo cuyas preferencias automáticamente se convierten en las preferencias del grupo, con independencia de las preferencias de los otros miembros.

Independencia de alternativas irrelevantes: la elección que el grupo hace entre las alternativas disponibles en un momento dado depende sólo de las preferencias de los individuos respecto a esas alternativas.

Las condiciones de racionalidad colectiva, de Pareto, de no dictadura y de independencia de alternativas irrelevantes parecen condiciones razonablemente exigibles de cualquier regla democrática de decisión colectiva (es decir, de agregación de preferencias individuales). Se trata de condiciones meramente necesarias, aunque no suficientes, de una democracia perfecta. Pero ni siquiera este modesto ideal es alcanzable. En efecto, el teorema de imposibilidad de Arrow (1951, 1983) establece que es imposible construir una regla de agregación colectiva de preferencias individuales que satisfaga estas cuatro condiciones mencionadas (racionalidad colectiva, Pareto, no dictadura e independencia de alternativas irrelevantes).

La democracia perfecta no puede existir. Aunque no hubiera estupidez ni corrupción, aunque todos fuésemos buenos y listos, el sistema democrático perfecto de votación no podría existir. La

mera hipótesis de que existiese conduce a contradicciones matemáticas.

7. Más allá del conformismo y del utopismo

Desde los dominios más abstrusos de las matemáticas puras hasta los campos prácticos de la política y de los sistemas de votación, pasando por la eficiencia de los motores y la precisión de las mediciones cuánticas, todo lo que podemos saber y lo que podemos hacer está estrechamente acotado por una serie de límites u horizontes de nuestro conocimiento y de nuestra acción. El descubrimiento paulatino de esos límites nos ha situado en una situación intelectual menos ingenua y optimista que la que compartían los intelectuales decimonónicos, tan dados al utopismo.

Algunos filósofos, como Leibniz, habían considerado que el mundo actual es óptimo y es el mejor de los mundos posibles, por lo que cualquier cambio que se produjese sería para peor. Esta conclusión se ha argumentado a veces teológicamente, señalando que este mundo no podría ser mejor, pues es obra de un Dios omnisciente y omnipotente. Este conformismo de base teológica ya fue ridiculizado en el siglo XVIII por Voltaire, pero pronto se impuso un utopismo igualmente ingenuo, que pensaba que cualquier óptimo es posible y cualquier situación deseable es realizable. Ya hemos visto que ello no es así.

Ni el conformismo ni el utopismo conducen a ninguna parte. Es obvio que muchas cosas de este mundo pueden y deben ser mejoradas, pero ello no implica que cualquier ideal deseable que se nos ocurra sea realizable. El tratar de descubrir cosas imposibles de conocer sólo puede conducir a perder el tiempo y el dinero. El perseguir ideales políticos imposibles de realizar sólo puede conducir al sufrimiento inútil y a la frustración. Sin embargo, hay muchas cosas desconocidas por descubrir y muchas mejoras practicables por realizar. La investigación de los límites y horizontes de lo factible y lo cognoscible nos ayuda a canalizar nuestros esfuerzos hacia aquellas metas no sólo deseables, sino además alcanzables, al menos en principio.

de los consumidores, que se refieren a la información que se les proporciona en el momento de la compra, y que se refieren a la información que se les proporciona en el momento de la compra, y que se refieren a la información que se les proporciona en el momento de la compra.

Condición de racionalidad del consumidor

La racionalidad del consumidor se refiere a la capacidad de tomar decisiones basadas en la información disponible y en sus preferencias. En este sentido, el consumidor racional es aquel que actúa de acuerdo con sus intereses y que no se deja influir por factores emocionales o sociales. En el contexto de la teoría de la información, la racionalidad del consumidor implica que el consumidor es capaz de evaluar la información que recibe y de tomar decisiones basadas en esa información. Esto implica que el consumidor es capaz de distinguir entre información relevante e irrelevante, y que es capaz de utilizar la información relevante para tomar decisiones. En el contexto de la teoría de la información, la racionalidad del consumidor implica que el consumidor es capaz de evaluar la información que recibe y de tomar decisiones basadas en esa información. Esto implica que el consumidor es capaz de distinguir entre información relevante e irrelevante, y que es capaz de utilizar la información relevante para tomar decisiones.

CARLOS THIEBAUT

LA ÉTICA CONTINENTAL

1. El clima moral de la filosofía: de la resistencia a la construcción y a la desconstrucción

La mitad del siglo estuvo caracterizada en la Europa continental por una sensación de acabamiento y de resistencia. Las dos grandes constelaciones filosóficas de ese espacio cultural, el existencialismo y la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, acusaron la dislocación de los proyectos y las utopías que se habían configurado a finales del siglo XIX y en las primeras dos décadas del XX, como las filosofías racionalistas, positivistas y científicas, los programas del marxismo y del socialismo, el giro lingüístico posfregeano o los programas de ruptura estética de las vanguardias. Las experiencias acumuladas de las dos guerras, condensadas en torno a aquellas máximas barbaries que simbolizamos en Auschwitz, parecieron hacer añicos aquellas esperanzas anteriores, ya fueran sobrias o exaltadas, y ni podían darse ya por supuestas las formas sociales y políticas que posibilitaban la construcción racional y que suscitaban la crítica innovadora, ni podía pensarse que la racionalidad que las sustentaba era inocente y límpida. A diferencia de lo que aconteció en el mundo académico anglosajón —en concreto en el norteamericano, donde el positivismo y la filosofía analítica sustituyeron el proyecto pragmático con un programa de indagación lógico-racional, a la vez sobrio y fuerte—, en el continente se instaló como clima espiritual una conciencia de fragilidad y de inseguridad ante las formas de la razón. Parecía, pues, inevitable el regreso (a veces, el refugio) a la existencia del individuo —ya trágica, ya sólo dramática— para encontrar

en ella una interpretación de las aporías de la racionalidad y de la construcción racional del mundo. El siglo xx puso, entonces y de nuevo, un especial acento en la duda ante los frutos de la Ilustración, un acento de negatividad que hunde sus raíces en momentos que se reiteran en los últimos casi doscientos años, como cuando el descreimiento y la sospecha vinieron de la mano del reflujo romántico y de las críticas del modernismo. La doble alma moral de la filosofía y la cultura europeas, el proyecto racional y ético de Kant y la sospecha cultural que ejemplifica Nietzsche, parecieron bascular a mediados del siglo hacia este segundo polo.

Ciertamente, las distintas posiciones han ido sacando conclusiones diferentes de esta sospecha crítica y, con ello, han configurado una comprensión filosóficamente mudada de un nuevo clima moral que se abre hacia los años sesenta y que dista ya de aquellas sensaciones de acabamiento y resistencia de las que partíamos. Los herederos de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (pensemos en Jürgen Habermas y en Karl Otto Apel) rechazaron el desánimo de sus maestros y la negatividad con la que éstos afrontaban su entendimiento del presente y prosiguieron su crítica de la razón filosófica en una nueva cercanía a las ciencias sociales y del lenguaje; de ellas han extraído fuerzas para una propuesta normativa que quiere recuperar la idea kantiana de una moral universalista y que se centra en la fundamentación de la validez de las normas de la esfera pública. Por su parte, quienes prosiguieron la compleja línea que, arrancando de Husserl y la fenomenología, se condensó en los existencialismos de Heidegger y el primer Sartre, parecieron centrar su atención sobre los dramas de la conciencia moral desgarrada en un mundo disuelto en aquellos años del medio siglo. La esfera pública quedaba, así, en un segundo y difuso plano. Pero quienes hoy practican la sospecha ante la moral racional y universalista no son ya existencialistas ni persiguen su duda en esa dirección: el postestructuralismo francés (bajo cuya rúbrica entran autores tan dispares como Michel Foucault o Jacques Derrida) nació, en gran medida, como reacción antiexistencialista y contra el privilegio que esta filosofía le daba a la esfera de la conciencia y de la existencia del individuo como dimensión de la ética.

Y en ello coinciden los dos grupos de herederos que retratamos, pues la actual filosofía continental desmontó el privilegio filosófico de la conciencia cartesiana acudiendo a una nueva manera de entender el trabajo filosófico. Éste es ya plenamente heredero de los giros lingüísticos de Frege, Wittgenstein y Heidegger y no opera ya en aislamiento con respecto a las ciencias sociales y a otras disciplinas discursivas, como el derecho o la teoría política. La ética discursiva de Habermas y Apel rechaza los privilegios de la conciencia moral solitaria y abre la filosofía moral a la totalidad de las formas socialmente regladas de interacción. La ética discursiva señala que sólo el acuerdo razonado de los afectados por un sistema de normas puede hacer válido este sistema y que para ello se exigen formas comunicativas —y no sólo instrumentales o estratégicas— de acción. No hay, pues, privilegio de la conciencia moral aislada sino procesos de discusión y acuerdo en todas las esferas normativas y, por ello, ningún principio (moral, político, jurídico) ni ninguna norma pueden recibir su validez en virtud de algo distinto del espacio de las razones y las acciones de los implicados en su discusión. La conciencia moral se vuelve a descubrir como siempre, y necesariamente, dialógica. Ni la perspectiva moral antecede a las normas o a los principios morales acordados ni es algo cuya fuente y cuya sede radique fuera de los procesos racionales y de las prácticas sociales, políticas y jurídicas. Lo que la perspectiva moral hace es introducir en esos procesos y prácticas una actitud reflexiva: a la hora de inquirir la validez de una norma nos hemos de preguntar, como implicados por ella, si la misma recibiría el acuerdo razonado de todos los que por ella estuvieran afectados. Karl Otto Apel, en *La transformación de la filosofía*, investigó los fundamentos filosóficos de esta perspectiva a partir de las estructuras lingüísticas de la comunicación humana. Por su parte, Jürgen Habermas, en *Teoría de la acción comunicativa* y en su más reciente libro, *Faktizität und Geltung*, ha analizado además las formas sociales de la interacción normativa acudiendo a la sociología, la teoría del derecho y la filosofía política. Con este nuevo esfuerzo de comprensión de las formas racionales de la justificación de las normas parecemos asistir a un cambio de tono de la filosofía práctica: de la resistencia que inundó la conciencia filosófica de

mediados del siglo hemos transitado a un programa de construcción y de avance en la teoría normativa, un programa que opera construyendo un entendimiento de las sociedades complejas y de lo que habría de ser en ellas la idea moral, política y jurídica de justicia.

Si este proyecto es explícitamente racionalista y universalista —kantiano, en suma, aunque dialógico e interdisciplinar— los herederos de la sospecha ante la filosofía racionalista occidental que han proseguido la otra línea que indicábamos transmutaron la resistencia y el desencanto del existencialismo en un proyecto no constructivo sino destructor. El primer Foucault indicó que toda verdad racional (todo acuerdo, toda norma) estaba transida de relaciones de poder y que el análisis de las prácticas sociales de configuración del poder habría de desvelar ese entramado; el poder no era ya sólo político: estaba en cada partícula, en cada cuerpo, del todo social. El último Foucault mostró de qué maneras ese tejido de prácticas configuraba nuestros valores e iba construyendo la idea misma de nuestro ser como sujetos morales. Jacques Derrida parte de un lugar distinto para articular su sospecha (a la vez cercana y distante de Heidegger) ante la filosofía occidental. Su trabajo quiere desvelar las categorías básicas de la racionalidad reclamada por esa tradición, categorías que son a la vez significados, formas lingüísticas de significación y maneras normativas de entender el mundo, y lo hace mostrando su carácter encubridor de conflictos, de tensiones y de aporías. Tal perspectiva no carece de efectos éticos y su reciente *Politiques de l'amitié* sugiere que tanto la esfera de la amistad como la de la política están constituidas en una polaridad de conflictos entre amistad y enemistad y que esa tensión hace imposible comprender las esferas normativas si no es como, y desde, una filo-polemología.

Construcción y deconstrucción son los modos filosóficos dominantes en la cultura filosófica continental. No agotan, ciertamente, las maneras de la ética y ambos se relacionan de diversas y complejas maneras entre sí y con otras filosofías. La discusión filosófica no conoce fronteras geográficas (aunque sufra de otras muchas) y sería dudoso entender esos modos al margen de sus nexos con la otra gran corriente del pensamiento contemporáneo, la filosofía analítica y postanalítica. Y más en el campo de la ética. Las nuevas y potentes

teorías normativas anglosajonas (desde Rawls a Dworkin) o diversidad de análisis de la esfera práctica (desde Bernard Williams a Thomas Nagel) no están ausentes de la discusión continental, como también sucede a la inversa. Es más, probablemente los intentos de diálogo entre estas propuestas y algunas de las que hemos mencionado sea uno de los rasgos más significativos de las dos o tres últimas décadas. Permanecen estilos filosóficos diversos, acentos culturales y temáticos diferenciados, pero se abren posibilidades de que esas particularidades no se conviertan en intraducibles y de que, cuando tal cosa no sucede, también esos muros y distancias se disuelvan. El acento en la nacionalización del pensamiento parece una (a veces fuerte) tentación regresiva, un obstáculo en la conversación filosófica que no puede justificadamente tener fronteras.

2. Los problemas de la ética en el presente

Pero todas las filosofías potentes son vertiginosas: nos arrastran en el *maëlstrom* de su seducción o de sus convicciones y a veces eso nos impide oír otras voces. Los distintos planteamientos éticos de los que hemos dado somera noticia —en sus momentos constructivos y sospechosos, en sus momentos justificativos y desconstructores— parecen articular alguna convicción o atraernos a alguna seducción. Pertrechados con una filosofía parece que hemos de querer interpretar cabalmente el mundo. Pero el campo de la ética tiene un rasgo peculiar: no sólo interpreta, sino que parece buscar una respuesta que indique el camino que seguir. Parece que buscamos no sólo respuestas en segundo grado —saber qué hacemos cuando nos comportamos moralmente— sino en primer grado: queremos saber qué hacer. Queremos saber qué modo de vida es deseable, cómo podemos pensar una forma justa de sociedad, cómo podemos definir qué es el bien al que decimos aspirar con nuestros actos, cuáles deben ser los criterios que rijan nuestras acciones o qué es, en suma, nuestra identidad como sujetos morales y cómo podemos alcanzarla, regularla, perfeccionarla. Esas preguntas tan abstractas pueden ser, paradójicamente, o absolutamente relevantes —así

acontece, sobre todo en tiempos de crisis o de perplejidad—, o, por el contrario, completamente incomprensibles y carentes de significado si se toman sólo como preguntas teóricas. En efecto, las cuestiones de la ética son urgentes, pertinentes, inmediatas, si las vemos como preguntas insertas en el conjunto de problemas de nuestra vida individual y común, problemas a los que nos enfrentamos en nuestro tiempo y en nuestro contexto histórico, en nuestras circunstancias. (Tal vez eso les acontece, a pesar de sus necesarios momentos académicos, a todas las preguntas filosóficas: que tienen sentido como parte de otras cuestiones no sólo filosóficas.)

El conjunto de problemas que constituyen un tiempo histórico no es siempre congruente y, sobre todo, no siempre aflora inmediatamente en la conciencia explícita de los que los viven. La ética reclama especialmente que la filosofía se entienda como una actividad que no sólo afronta problemas internos de la filosofía, sino problemas de los seres humanos y de las sociedades del presente. Y la ética reclama una forma de definición moral del presente a partir de, y en, esos problemas. A ellos habrán de enfrentarse, en cierta forma, todos los modos de la filosofía si quieren ser, estrictamente, filosofía.

Quizá pudiéramos arriesgar una definición moral del presente indicando, aunque sea brevemente, tres campos de problemas (es decir, de cuestiones aún no resueltas) a los que se enfrentan las sociedades desarrolladas y sus culturas filosóficas y ante los que parece requerirse una reflexión ética. En primer lugar, los que atañen al ámbito social; en segundo lugar, los que se refieren al ámbito de los individuos; por último, los que conforman las relaciones de nuestra especie con el resto de la naturaleza. En esos campos juegan de maneras diversas cómo nos entendemos como sujetos autónomos (es decir, fuente única de validez de las normas) y como ciudadanos, cómo conjugamos nuestra libertad y nuestra pertenencia al común, cómo afrontamos nuestra responsabilidad ante el presente y el futuro de la especie, cómo —en suma— podemos pensarnos y ser morales.

En el campo social, las sociedades modernas se enfrentan a los retos de conjuntar el ejercicio de las libertades públicas, la reducción de la desigualdad y el respeto activo y tolerante a las formas

culturales diversas y diferentes. Si las ideas de igualdad y libertad tienen raíces ilustradas, la conciencia de la diversidad cultural (dentro y fuera de un mismo espacio político) parece ser fruto más reciente y está planteando especiales y fuertes problemas sociales y políticos a los que se enfrentan también las nuevas teorías de la justicia (como las de Rawls, Dworkin o Habermas). Pero la tolerancia no se resume sólo en arbitrar formas políticas de respeto; parece requerirse ahora una incrementada atención y un agudo interés por las formas de la particularidad diversa como condición para cualquiera de esas formas. La «voz del otro» se ha hecho presente en la filosofía contemporánea en lugares diversos: en la potencia de los métodos hermenéuticos de Gadamer; en los planteamientos, en el límite de filosofía y de mística, de Emmanuel Lévinas; en el reclamo contextualista de Derrida; en la sospecha que encarnó, también, Foucault ante el falso universalismo. En los problemas de justicia y en los de tolerancia y de interés parecemos operar con unas intuiciones básicas con las que contrastamos las barbaries propias y ajenas: los derechos humanos parecen ser el resultado de un doloroso proceso de aprendizaje de aquello que nos resistimos a concebir como humano y una primera formulación (no sólo filosófica, notémoslo, sino también cultural, jurídica y política) de nuestra acordada comprensión moral del mundo. Esas básicas intuiciones morales que rechazan la barbarie no pueden —no deben— desligarse del ejercicio democrático en el que libertad, igualdad y tolerancia se configuran y se ejercen. Los espacios políticos y las teorías de la democracia apuntan, pues, a aquella democracia como moral que subrayaba José Luis Aranguren.

La creciente complejidad de nuestras sociedades ha planteado especiales y nuevos retos a nuestros modos de vida. La pregunta por qué forma de vida es deseable, por cómo hemos de articular nuestro proyecto como sujetos morales, parece apuntar a un campo de tensiones no resueltas. Charles Taylor (un filósofo canadiense, a caballo entre las tradiciones continental y analítica) ha indicado algunos de esos conflictos y ha mostrado, en su reciente *Fuentes del yo*, cómo desgarran la identidad moral. Autonomía, autenticidad o solidaridad implican criterios normativos no siempre congruentes. La ya

irrechazable idea de la autonomía moral de los sujetos y los ciudadanos en su ejercicio normativo conjunto (lo insustituibles que son los afectados por las normas que ellos mismos originan) cuestiona la también honda intuición de que sólo cada uno de nosotros puede definir qué es un bien para él y apunta al conflicto, reiterado, recurrente, entre la búsqueda moral del bien y la aspiración ética a la justicia. Las quiebras de nuestra identidad moral no son, pues, menores y parecen indicar que necesitamos repensar, en un nuevo contexto, algunos temas que el existencialismo formuló en clave patética y no pocas veces solipsista. De nuevo, parece necesario que nos preguntemos por el sujeto moral.

Por último, no parece que podamos entender ni solventar los problemas de nuestras sociedades ni los de nuestra identidad sin abordar también un conjunto de responsabilidades que se derivan de nuestras incrementadas capacidades de intervención sobre el medio físico y biológico. Parece que podemos racionalmente justificar que ese conjunto de responsabilidades —que Hans Jonas formuló, en clave de la filosofía heideggeriana, como un imperativo de responsabilidad ante el futuro, pero que podemos encontrar también, en claves naturalistas diversas, en otros autores y corrientes alejados de la ontología— es indisoluble de nuestra autocomprensión social o individual en la esfera práctica. La responsabilidad ante el futuro de la especie, un futuro cuestionado tanto por los efectos de nuestras técnicas de modificación del entorno físico como de nuestra dotación genética, lleva a nuevos planteamientos: a la justicia entre generaciones y a sus imperativos, a nuevas relaciones con las especies no humanas y sus razones, a la ponderada relación de necesidades y riesgos.

Este catálogo de ámbitos problemáticos es la otra cara de los modos filosóficos que antes cartografiábamos: definen sus posibilidades, su razón de ser. De nuevo, insistamos en que parece que también exigen la superación de toda restricción nacional y geográfica. Y ello, a pesar de las tradiciones peculiares que de ella nacieron, recuerda a las propuestas de la Ilustración: pensar globalmente, universalmente, es condición para pensar la acción por local y contextualizada que ésta haya de ser.

VICTORIA CAMPS

LA ÉTICA ANGLOSAJONA

La filosofía anglosajona siempre ha mostrado una inclinación hacia la ética más acentuada, y también más pacífica, que la mayoría de las filosofías del continente. En el siglo XIX, y tras la Ilustración, el pensamiento ético sufre un receso, en parte motivado por críticas tan destructivas como la de Nietzsche o la de Marx. En el Reino Unido, sin embargo, la ética sigue su curso: Bentham y Stuart Mill ponen los cimientos del utilitarismo, mientras las mentes más avanzadas y preclaras de Oxford y Cambridge emprenden un demoledor análisis del lenguaje moral. En Estados Unidos, el pragmatismo de Peirce, William James o Dewey sienta los criterios de un pensamiento que quiere ser sobre todo práctico e incidir en el devenir de los comportamientos sociales.

Las tres corrientes mencionadas coinciden en un mismo anhelo: el de construir sistemas éticos que sirvan, bien para despejar malentendidos y equívocos (es el caso de la ética analítica), bien como guía o justificación de las transformaciones políticas y sociales. Un cometido que determinará, a su vez, la forma posterior de hacer filosofía. La filosofía de la moral —«ética» para los filósofos— está hoy en auge y lo está, especialmente, en el mundo anglosajón. Se trata de una filosofía que abandonó hace tiempo las enrevesadas y estériles discusiones sobre el significado de las palabras o la intencionalidad de las locuciones morales. Lo que ahora se hace es una filosofía moral y política al mismo tiempo, centrada en el ideal de justicia, y dirigida a servir de soporte teórico a las opciones políticas predominantes de este fin de siglo: el liberalismo (en su acepción anglosajona), el neoliberalismo y el llamado comunitarismo.

Comentario aparte merecería el desarrollo de la llamada «ética aplicada» cuyo objeto no es hacer teoría pura, sino aplicar las teorías éticas existentes a los problemas más acuciantes de nuestro tiempo, vengan éstos del ámbito de la medicina, de la técnica, del periodismo o de la empresa.

1. El liberalismo de John Rawls

En 1971 John Rawls publica un libro fundamental para el desarrollo de la filosofía moral y política de la segunda mitad del siglo XX: *Una teoría de la justicia*. El propósito de su autor es acabar con el utilitarismo como único método de justificación o fundamentación de las normas morales. El utilitarismo proporciona, sin duda, un buen procedimiento para tomar decisiones colectivas, pero es demasiado empírico y la moral no debe deducirse de la experiencia sino darle normas, como sentenció Kant. Hay que volver a una ética de principios y no quedarse en el cálculo de las consecuencias o de la utilidad social de las mismas. A tal fin, Rawls elabora una teoría filosófica que pretende fundamentar los principios de la justicia de toda sociedad «bien ordenada», es decir, de toda sociedad que quiera actuar justamente. Para ello, reconstruye la clásica teoría del contrato social postulando, como hicieran en su tiempo Hobbes, Locke o Rousseau, un supuesto y previo estado de naturaleza. En dicho estado o «situación originaria» los futuros ciudadanos se hallan cubiertos por un «velo de ignorancia» que les impide saber cuál será su suerte o su condición en la sociedad en que van a vivir. Tal situación de ignorancia es la garantía que les permitirá escoger imparcialmente los principios que deberán servir de guía a la sociedad justa. Los principios elegidos serán tres: 1) libertad igual para todos; 2) igualdad de oportunidades; 3) el llamado «principio de la diferencia», que ordena distribuir los bienes básicos desigualmente, de forma que los individuos menos aventajados acaben siendo los más favorecidos por el reparto.

Dichos principios que configuran una concepción pública de la justicia, necesariamente acordada por los individuos reunidos en

la situación originaria, deberán regir la actuación de las instituciones democráticas —legislativa, ejecutiva y judicial—. Son los mínimos que hay que aceptar como criterios de redistribución de los bienes básicos, a fin de que, a partir de esa base, los individuos puedan escoger la forma de vida que más les agrade. Rawls cree que su teoría de la justicia tiene la doble virtud de respetar las opciones individuales de felicidad —algo que no debe ser regulado— y poner, al mismo tiempo, las condiciones necesarias para que estas opciones sean reales y no abstractas o formales. Piensa que las concepciones del bien deben depender de preferencias individuales y no puede imponerlas ningún poder político, mientras que la concepción de la justicia debe ser la misma para todos, pues sin ella los bienes preferidos individualmente podrían ser inalcanzables para muchos, dada la desigualdad existente de hecho.

La teoría de Rawls parte, como toda teoría ética, de una precisa concepción de la persona. A su juicio, el ser humano no es ni egoísmo puro, como supuso Hobbes, ni el «buen salvaje» que quiso Rousseau. Es, a la vez, racional y razonable: un ser que tiene unos intereses y objetivos propios y los persigue poniendo los medios más eficaces para ello, y, al mismo tiempo, un ser capaz de cooperar con los otros y adquirir el sentido de la justicia necesario para la convivencia y la vida en común.

El liberalismo de Rawls sería, en nuestros pagos, la socialdemocracia. Una teoría que fundamenta el modelo del estado social, un estado interventor con el fin de hacer justicia redistribuyendo aquellos bienes básicos que el mercado jamás repartirá equitativamente. Sorprende que la mejor teoría que hoy tenemos, a mi juicio, sobre el estado de bienestar venga de Estados Unidos, de allí donde el modelo es más precario y está menos asentado. Aunque también es lógico que sea así: son los fallos y defectos de la realidad lo que estimula, en muchos casos, la reflexión y creación teórica. En Estados Unidos, sin embargo, los seguidores de un liberalismo como el de Rawls no son multitud. De ahí que la reacción contra sus ideas no se hiciera esperar. Vino de la misma Universidad de Harvard, la universidad donde también enseña Rawls; y de la mano de Robert Nozick, quien diseña la estructura moral de eso que hoy tanto tememos: el «neoliberalismo».

2. El libertarismo anárquico de Nozick

También aquí hay que aclarar los términos: ni «libertarismo» ni «anarquía» tienen el sentido que tuvieron antaño entre nosotros. El libro de Robert Nozick, *Anarquía, estado y utopía*, publicado en 1974, es el alegato teórico más rotundo de los últimos años a favor del llamado «estado mínimo»: un estado que no considera como asunto de su incumbencia la garantía de los derechos económicos y sociales. El estado mínimo sólo garantiza los derechos civiles y políticos: el derecho a la libertad, a la vida, al propio cuerpo y a las propias pertenencias. Es en tal sentido en el que Nozick se considera libertario y anárquico: porque prioriza hasta extremos poco defendibles las libertades individuales y rechaza al estado protector y garante de los bienes sociales. En resumen: un antiintervencionismo a ultranza como consecuencia de una peculiar y más que discutible concepción de la justicia.

Aunque el iusnaturalismo ya no sea de nuestro tiempo, parece imposible fundamentar filosóficamente una determinada concepción de la justicia sin acudir al «estado de naturaleza». Es desde esa consideración hipotética e imaginaria de un «hombre natural y pre-social», desde donde Rawls legitima su principio de justicia distributiva. También Nozick parte de ahí, pero, a su juicio, la naturaleza primigenia es otra. Se parece más a la dibujada por Locke: un estado aún sin leyes civiles, pero con unos derechos fundamentales e inalienables a la libertad, a la vida y a la propiedad. En realidad, tres nombres distintos para mencionar el derecho a las libertades individuales. Ése es, según Nozick, el único derecho «natural»; sólo a partir de ahí puede explicarse la formación de un estado que, dados los presupuestos, tendrá que ser «mínimo»: guardián y protector de las libertades, nunca redistribuidor de derechos sociales. Esto último significaría imponer fines morales o bienes sociales comunes, lo cual es superfluo, gratuito y, por lo tanto, injusto. Puesto que no hay beneficios sin obligaciones, nadie, ni siquiera el estado, tiene derecho a decir qué es una obligación moral, esa obligación que, por ejemplo, nos fuerza a tener un régimen fiscal que corrija las desigualdades. Todo intento de inmiscuirse y limitar el derecho a la

libertad es contrario a la naturaleza; y ¿cómo puede ser justo lo que va contra nosotros mismos?

Pero ¿no hay unas necesidades básicas, unos bienes indiscutibles —a estas alturas del siglo XX— cuyo reparto «natural» contradice el más mínimo ideal de justicia? Nozick no lo ve así. Por lo menos, no ve fundamento para decretar cuáles deben ser esas necesidades: ¿por qué la medicina, y no la peluquería o la jardinería, por ejemplo? Si se acepta, como hace Rawls, que todos tienen derecho a disfrutar de unos bienes básicos, hay que decidir de dónde sale el dinero que hace posibles tales derechos. Y esa decisión, consecuencia del principio de igualdad de oportunidades, siempre perjudica a alguien: perjudica quiere decir que le priva de algo a lo que sí e indiscutiblemente tiene derecho.

Ahí está, pues, la definición de justicia de Nozick: uno tiene derecho a todo lo que es suyo, esto es, a todo lo que ha adquirido legalmente. Dentro del más puro espíritu neoliberal, Nozick canta las virtudes del trabajo, la eficiencia y el riesgo: quien más arriesga puede beneficiarse más. El estado de bienestar, por el contrario, no estimula ni el trabajo ni el riesgo. Para el neoliberalismo, la justicia debe ajustarse al criterio de la meritocracia: a cada cual según sus méritos y no a cada cual según sus necesidades. El estado mínimo, por su parte, tiene ventajas: reduce el poder político; será, por tanto, menos corrupto, no dará más poder a los poderosos con el pretexto de beneficiar a los fines redistributivos del estado.

Ni la cooperación social ni la distribución de lo básico, contenidos imprescindibles en el concepto de justicia de Rawls, tienen cabida en la teoría de Nozick. Lo único claro es que cada cual tiene derecho a lo que hace con su cuerpo, con su trabajo y con el fruto de su esfuerzo. Si introducimos, en cambio, la idea de cooperación como obligación moral, ya no sabemos quién tiene derecho a qué. El rawlsiano «principio de la diferencia», clave de la justicia distributiva, maximiza no las situaciones individuales sino las grupales: las situaciones de los sectores más desfavorecidos. ¿Y por qué —se pregunta Nozick— el más favorecido no debería esperar asimismo obtener el máximo de la cooperación? Las expectativas, en el supuesto estado de naturaleza, son ilimitadas, no atienden a otro

derecho que al de la libertad, el único «natural». ¿De dónde sale, pues, la idea de que unos deben esperar más de la sociedad que otros? ¿En qué se funda? Puesto que los bienes no nos son dados como el maná del cielo, sino que son producidos por las personas, y lo son de manera desigual, los derechos de cada uno no pueden ser sino diferentes.

Dado que las personas somos diferentes en inteligencia, temperamento y aspiraciones, dada la complejidad evidente de las personas y de las relaciones interpersonales, es imposible diseñar la mejor sociedad o pensar que pueda haber una comunidad ideal que satisfaga a todos por igual. Es mejor optar por un tipo de comunidad que ofrezca «menús» diferentes y para todos los gustos. Tal es el ideal que Nozick llama «utópico»: el estado mínimo es el marco para la utopía, el único que respeta los derechos individuales y que trata a los individuos como inviolables sin usarlos para fines extraños a ellos mismos.

A la vista de dos propuestas tan divergentes como la de Rawls y la de Nozick, no es raro que algunos filósofos muestren su perplejidad y, de algún modo, nos digan que el problema está en el lenguaje. ¿Cómo es posible que, al mismo tiempo, dos pensadores tan geográficamente cercanos estén defendiendo dos concepciones de la justicia tan distintas? ¿No será que lo que no tenemos nada claro es el mismo concepto de justicia? Es lo que se pregunta Alasdair MacIntyre en el libro *Tras la virtud*, un diagnóstico explosivo y destructor del paradigma moral y político dominante, que debe ser anulado para dar paso a una tercera vía: la del comunitarismo.

3. Los comunitaristas

MacIntyre es el pionero de una corriente que cuenta ya con muchos y variados adeptos. Todos, sin embargo, coinciden en una idea básica: la filosofía moral y política de nuestro tiempo debe romper con el esquema universalista de la Ilustración. Nuestras raíces morales son más diversas de lo que prejuzgan los valores racionalistas ilustrados —libertad, igualdad, fraternidad— o el cómputo

de derechos humanos. Esos principios abstractos y universales, por otra parte, no consiguen movernos a actuar, cuando la acción es el objetivo último de la moral. Conviene, pues, cambiar de modelo y pensar o reconstruir «nuestra» moral, descubrir sus raíces concretas y los vínculos que realmente nos unen con los otros. Tal es la vía que siguen, con mayor o menor radicalismo, los muchos y variados comunitaristas: el mencionado MacIntyre, junto a Charles Taylor, Michael Sandel, Michael Walzer y Will Kymlicka, entre otros.

En el libro mencionado, MacIntyre no se anda con rodeos: el proyecto ilustrado ha sido un fracaso porque dependía de un supuesto falso: el supuesto de que teníamos una concepción definida y clara de la persona. No era así. A diferencia de los griegos, que entendieron al hombre libre como ciudadano, o de los filósofos cristianos, que lo concebían como criatura divina, los modernos partieron de un individualismo en el que el único atributo de la persona era su libertad para poseer y escoger su propia vida. Desde tal perspectiva, es difícil construir una noción común de justicia convincente, satisfactoria y racional. No es raro que Rawls y Nozick no se encuentren. Más cercano de Nozick que de Rawls, MacIntyre entiende que hace falta algo más que el supuesto y enigmático «estado de naturaleza» para justificar las obligaciones morales. Ese algo más puede proporcionarlo una religión, una ideología —con todas las connotaciones marxistas del término—, algo que provoque la adhesión y la agregación de las voluntades humanas. Los derechos fundamentales, porque pretenden valer para toda la humanidad, no cumplen desgraciadamente esa función.

De un modo similar discurre Sandel, en una crítica brillante y profunda al primer libro de Rawls: *Liberalism and the Limits of Justice*. También aquí lo que centra las críticas es la idea de persona. Aunque Rawls dice partir de una concepción de la persona en la que confluyen el individualismo y el altruismo, en realidad —le objeta Sandel— su punto de partida es «liberal e individualista»: el «desinterés mutuo» y la ausencia de sentimientos comunitarios como la benevolencia y el altruismo es lo que caracteriza a las personas que deben decidir sobre los criterios de la justicia. Es esa concepción individualista y liberal la que lleva a pensar en la justicia distributiva

como la virtud fundamental de la sociedad. Tampoco la concepción de Nozick es acertada. Si Rawls parte de un sujeto «desposeído», sin otros bienes que aquellos que «por justicia» le corresponden, Nozick, por su parte, es víctima de una concepción del sujeto en la que éste y sus méritos son una misma cosa. ¿No sería más sencillo —concluye Sandel— si en lugar de contemplarnos como sujetos individuales, lo hiciéramos como «participantes de una identidad»: familia, clase, nación, religión? Sabemos qué significa defender intereses sociales concretos. No sabemos, en cambio, qué es servir al «interés social en general».

En suma, el individuo que actúa con vistas a unos fines no puede ser visto independientemente de la comunidad a la que pertenece. Para saber qué fines tengo o debo tener, debo saber antes quién soy, de dónde vengo, cómo han ido calando en mí las valoraciones que constituyen mi lenguaje moral. Los comunitaristas no aceptan que el problema moral se solvete definiendo lo justo, pues no hay forma de descubrir qué es justo sin saber de antemano, o al mismo tiempo, qué es bueno para nosotros. El liberalismo proyecta un supuesto estado de naturaleza para deducir de él los contenidos de la justicia. El comunitarismo invierte los términos: cree que la justicia no es deducible de hipótesis imaginarias, sino de nuestras concepciones reales del bien. Dicho hegelianamente: sin «eticidad» no hay «moralidad».

Por ese camino transita Charles Taylor, que ve con escepticismo que los conceptos universales sirvan para orientarnos moralmente. Sólo el intercambio social, la relación con los otros, el choque incluso de distintas concepciones del bien, nos permiten entender el lenguaje moral. Pues los «valores superiores» que compartimos no son nada desligados de los valores de la comunidad en que vivimos y en la que adquiere uso nuestro lenguaje valorativo. Dicho de otra forma: Kant queda incompleto sin Aristóteles. No sólo hacen falta principios, también son necesarias las virtudes. Sin las llamadas «virtudes cívicas» o «virtudes republicanas» no podrá lograrse la cohesión social y moral indispensable para convivir pacífica y justamente. Michael Walzer, a su vez, relativiza la noción de justicia. Aduce que no todos los bienes son iguales ni todos merecen una igual distribu-

ción. La igualdad que buscamos es una «igualdad compleja»: para alcanzarla hay que compartir antes el sentido de lo que es bueno para la comunidad. De nuevo, la noción de «lo bueno» para nosotros es condición para decidir «lo justo».

Mayormente, aunque con excepciones, el comunitarismo es una corriente en apoyo de los nuevos nacionalismos. Quien mejor se ubica en tal escenario es Will Kymlicka que aborda en profundidad el problema del multiculturalismo en las sociedades liberales. El equilibrio imprescindible entre los derechos individuales, defendidos por el liberalismo, y la necesidad de construir identidades colectivas precisamente para recabar los derechos básicos cuando estos no están suficientemente reconocidos, centra las reflexiones de Kymlicka. Se trata de uno de los debates más estimulantes y necesarios de la filosofía política de nuestro tiempo, al cual no es nada ajeno el último pensamiento de John Rawls.

De una forma u otra, el comunitarismo se ofrece como una alternativa al pensamiento político liberal tanto por su carácter formal, como por el individualismo que lo sustenta. Pero el sesgo que proponen hacia la comunidad tiende a ser conservador. En efecto, el individuo comunitario está hecho de tradiciones, tiene una identidad cultural o religiosa, es inseparable del territorio. No es que toda tendencia a conservar el pasado sea desechable sin más, pero lo es si ese pasado sólo vale por su capacidad para unir a los individuos. Por otra parte, y ése es el lado bueno del comunitarismo, la insistencia en la necesidad de compartir concepciones de lo bueno pone de relieve el papel de la socialización y de la educación hacia unos fines mínimamente claros para que la ética no se nutra sólo de conceptos vacíos. Teniendo en cuenta este último aspecto, es encomiable el trabajo del filósofo del derecho Ronald Dworkin, quien se desmarca de unos y otros para apostar por una síntesis de liberalismo y comunitarismo sin duda atractiva. También Richard Rorty, ya en otra línea más pragmatista, se revuelve contra la especulación demasiado teórica de una razón que debería ser eminentemente práctica.

Volvemos a Rawls. Su propuesta sobre la justicia distributiva ha tenido el mérito de haber animado hasta extremos insospechables la filosofía moral y política de nuestro tiempo. Tras pasarse más de

veinte años contestando a sus críticos, Rawls ha reformulado su versión del liberalismo en su reciente publicación *El liberalismo político* cediendo, en parte, a la presión de las tesis comunitaristas y, en parte, a las neoliberales. Ahora su preocupación no está tanto en los principios que deben definir la justicia como en la compatibilidad de esos principios con el pluralismo cultural y doctrinal de nuestras sociedades y, en especial, de la norteamericana. Tal pluralismo, si es «razonable» como debería, sólo puede aspirar a conseguir «consensos entrecruzados», consecuencia de las concesiones de unos y otros. Aunque Rawls no deserta de su tesis primera de que lo justo debe anteceder a lo bueno, es decir, los principios son intocables e independientes de lo empírico, reconoce, de algún modo, que los principios o ideas *a priori* pocas pautas dan para tomar decisiones. Hay que confiar, en consecuencia, en el tribunal de la razón pública y, en definitiva, en la institución democrática que pueda hablar mejor en su nombre (llámese Tribunal Supremo o Tribunal Constitucional). Las decisiones de ese tribunal serán las decisiones más justas. La filosofía moral anglosajona, que empezó recuperando a Kant, acaba haciéndole guiños a Hegel.

FERNANDO QUESADA CASTRO

ACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA (PENSAR LA POLÍTICA HOY)

Es difícil sustraerse a los acentos milenaristas que despierta esta época de finales de siglo. Mas parecen haber aflorado acentos y sentimientos que remiten a una experiencia de límite que no cabe atribuir trivial y precipitadamente a una perspectiva socio-histórica pesimista o a una concepción soteriológica de la filosofía. Pues, hace no mucho, afirmaba enfáticamente Kapstein, director de estudios del Consejo de Relaciones Exteriores de Nueva York, que «puede que el mundo esté avanzando inexorablemente hacia uno de esos trágicos momentos que hará que los historiadores del futuro se pregunten: ¿por qué no se hizo nada a tiempo?... ¿Qué les impedía dar los pasos necesarios para evitar una crisis mundial?». Pronóstico y advertencia que sella el autor apuntando directamente a los gobiernos y a sus consejeros económicos que, agorera y demagógicamente, culpan al hecho y a las exigencias intrínsecas de la globalización económica la situación de ingobernabilidad del mundo. Al modo de la elite alemana de Weimar, dichos dirigentes estarían desdeñando las injustas presiones ejercidas sobre los «perdedores», obreros en general, menospreciando las asociaciones y los movimientos políticos que están cobrando forma. La anomia que parece haberse apoderado de muchos ciudadanos como resultado —entre otras razones— de la inseguridad acerca de la propia posibilidad de sobrevivir es atribuida frecuentemente a las fuerzas económicas supuestamente incontrolables, sometidas a las leyes del mercado mundial y que se articulan como procesos excluyentes tanto de individuos como de determinados grupos sociales y naciones. Ahora bien, dichas orien-

taciones y fuerzas económicas no son, como nuestro propio autor subraya, un «hecho incontrolable, sino que se ha intensificado como resultado de una serie de decisiones políticas tomadas por las principales potencias industriales en los últimos 45 años». Así como la decisión británica de 1846 de abolir el proteccionismo agrario se tomó políticamente como una medida favorecedora de los intereses industriales que demandaban mano de obra, «la economía global posterior a la Segunda Guerra Mundial se derivó de una serie de *decisiones políticas conscientes*» (la cursiva es mía). Lo que habría fallado en estos últimos veinte años sería precisamente el injusto abandono del acuerdo y compromiso adquiridos desde instancias políticas nacionales que asumían garantizar «que las ganancias de la globalización económica se utilizarían para compensar a los perdedores en interés de la estabilidad política».

La necesidad e inexorabilidad de las leyes que algunos invocan para justificar el *statu quo* no parecen resistir, pues, los mínimos criterios analíticos de la situación actual. El resultado final es que la tan pregonada «aldea global no existe ... El crecimiento económico ha fracasado para dos tercios de la humanidad». Con estas palabras presenta el sueco Bo Asplund en Madrid, en el mes de julio, el Informe sobre Desarrollo del Programa de la ONU para el Desarrollo (PNUD). De entre sus datos se destacan algunos que rompen el aire de inocente mecanicismo con que se nos presenta el acaecer económico: los bienes de las 358 personas más ricas del mundo equivalen al 45 por 100 del ingreso de toda la población pobre del planeta. La injusticia en el fracaso es tan grande que, al decir del mismo Asplund, la situación «obliga a pensarlo todo de nuevo».¹

Este verse obligados a *pensarlo todo de nuevo* sería ininteligible sin tener en cuenta ese otro suceso de 1989 que supuso el final del socialismo realmente existente. Esta quiebra del socialismo real nos remite, desde la filosofía política, a un problema de largo alcance. Pues lo que ha venido a hacerse evidente es tanto la imposibilidad de que pueda albergarse la utópica idea de un final último como

1. Presentación y datos recogidos de *El País*, miércoles 17 de julio de 1996.

mantener la pretensión de unidad según la cual se *reconciliarían* definitivamente el pensamiento y la práctica, la filosofía y los procesos revolucionarios. Tales planteamientos no corresponden a la naturaleza y autonomía de los campos referidos. La propuesta de Marx, enunciada en los primeros trabajos de su tesis doctoral, sobre el «hacerse mundo» de la filosofía y la posterior teorización acerca de cómo la filosofía no puede realizarse más que a través de la superación del proletariado, marcan un planteamiento casi religioso, de punto final o conciliación última que no asume la historicidad del ser humano ni atiende a la contingente apertura que conlleva el desarrollo de los procesos socio-políticos. Por otro lado, se produce una desfiguración de la naturaleza de la filosofía (que afecta especialmente a la filosofía política): la dimensión de sospecha que introduce el pensamiento filosófico en el orden de la construcción de lo humano y, especialmente, la iniciativa crítica que asume la propia filosofía —en el mismo momento de la aparición del pensamiento racional— y que se traduce en esa labor de topo cuya tenacidad acaba socavando las bases de los diferentes enunciados o doctrinas que pretenden traspasar impunemente los límites de la racionalidad. La actividad filosófica, pues, ni se identifica con ninguna forma concreta histórica consagrada ni aspira a su «realización» como pensamiento crítico-racional. Desde esta perspectiva y de modo complementario en el orden político, la crisis de los países del Este significa, si atendemos al análisis de Adam Przeworsky, que se ha mostrado como inviable aquella situación ideal tanto tiempo perseguida y con tanto detalle teorizada que hablaba de la viabilidad de una interrelación social —más allá del orden de la política— que se mantuviera limitada a una administración de las cosas para satisfacer las necesidades humanas y que se materializó en el comunismo con la apropiación pública de los medios de producción y un mando centralizado; de igual modo habrían resultado fallidos la posibilidad de un proyecto social basado únicamente en la cooperación desinteresada, así como el intento de disociar la contribución social de los individuos de la recompensa particularmente obtenida. Así, pues, aunque los valores de la democracia política y de la justicia social siguieran alentando la conformación de partidos o movimientos como la

socialdemocracia —de la que Przeworsky se confiesa partidario—, ésta es —en todo caso— «un programa para mitigar los efectos de la propiedad privada y de la distribución del mercado, pero no es un proyecto alternativo de sociedad».

Tampoco los mentores del «liberalismo real» considerado como triunfante han conseguido ahuyentar las sombras de una crisis de legitimación que afecta tanto a sus principios como a su realización histórica. Tocqueville, admirador de la temprana constitución democrática norteamericana, no dejó de advertir —entre descripción y premonición— «el despotismo que amenaza a los tiempos democráticos». El estado mínimo preconizado acaba proyectándose como poder «más uniforme, más centralizado, más amplio, más largo y más poderoso». Su penetrante estudio de los procesos que estaban teniendo lugar en el liberalismo norteamericano le permitió avizorar un fenómeno muy reciente y dramáticamente sentido: el surgimiento de «seres opulentos, influyentes y ricos» que disputan el poder del gobierno o convierten este último en un miembro entre otros, y no siempre el más fuerte, de ese grupo de tan formidable alcance de poder, el cual hoy tiene la forma de grandes organizaciones en defensa de enormes intereses económicos concentrados. El poder así conformado conlleva el hecho de que «los soberanos de nuestro tiempo sólo tratan de hacer grandes cosas con los hombres ... (pero no) hombres grandes». En esta instrumentalización política y de la política el individuo cuenta únicamente como un elemento homogéneo, serializado, en las formaciones de gobierno diseñadas. Y en la base de todo este trastocamiento de valores tan rápidamente acaecido sitúa nuestro autor «la *apatía general*, fruto del individualismo». Ésta es la piedra de toque del liberalismo de ayer y de hoy: la incapacidad que ha mostrado para recrear el ámbito simbólico propio de la política, la incapacidad para asentar —superado el falso racionalismo universalista de sus inicios— un espacio de lo público que funcione como ámbito crítico-hermenéutico de las necesidades políticas, la incompetencia para generar el mundo de creencias que acompaña el ejercicio de la actividad política, la impotencia para asumir un imaginario social que pudiera proporcionar el mantenimiento de un orden de los sujetos «iguales» y que apelara inmedia-

tamente a las ideas de solidaridad y justicia.² Es justamente el «desquite de los intereses particulares» que vacían la propuesta de una categorización apropiada de la política. Remite así a la ontología del individualismo liberal lo que, poco antes, había señalado Hegel como el gran nudo del liberalismo: «Este problema es aquello en lo que se detiene la historia y que ésta ha de resolver en tiempos futuros». Ahora bien: hasta el momento no ha sido resuelto. Pues no deja de ser sintomático que en la década de los ochenta de nuestro siglo vuelva a plantearse, con especial fuerza y énfasis, la crisis de legitimación del poder a que había conducido un liberalismo que, pese a la experiencia de las dos guerras mundiales, se habría esforzado por paralizar —haciendo suya la conservadora idea de *ingobernabilidad*— todos los procesos de participación democrática en las instituciones por parte de la sociedad de masas históricamente existente. Contrariamente a esta actitud delatada, «lo que importa combatir —sentenció Tocqueville— no es tanto la anarquía o el despotismo como la apatía que puede originar casi indistintamente lo uno o lo otro». Sintomáticamente, había sido el propio Hegel —agudo analista de los tiempos modernos— quien había situado, igualmente, en «el tedio que se apodera de lo existente» el signo más claro de la presencia de la crisis de esta época. Y en este contexto de ideas no deja de ser significativo el hecho de que los ideólogos del liberalismo triunfante, en cuanto horizonte último del pensamiento político, unan su éxito, precisamente, con el advenimiento de una era, de «un tiempo muy triste», dominado por el tedio de los condenados «a cuidar eternamente de los museos de la historia de la humanidad», ligados a la «fortísima nostalgia de aquellos tiempos en los que existía la historia». En estos términos, fijados en los últimos párrafos de su trabajo *¿El fin de la historia?*, un liberal como Fukuyama —que se adelantó a los sucesos del muro de Berlín— consagra las virtualidades del liberalismo establecido.

La época de la neutralidad, título de una obra de Carl Schmitt, le sirvió a su autor para denominar el proceso iniciado en el siglo xx,

2. Las citas de Tocqueville corresponden a *La democracia en América*, capítulos 6 y 7 de la cuarta parte.

en el cual el dominio de la técnica y la hipoteca de la política por el economicismo naturalizante de la «mano invisible», que armoniza los conflictos de la sociedad, acaban vaciando de contenido aquel parlamentarismo racional-universalista del primer liberalismo. La sustitución de la «politicidad» por el «poder económico» arrastró al liberalismo hacia una neutralización del sistema «que pretende pasar por apolítico y hasta antipolítico», había escrito en *El concepto de lo político*. Desde esta refundación liberal de la política no cabe hablar de legitimación más que como «legitimación del *statu quo*». Esta perspectiva de formalismo generalizante en el orden de los derechos y formalismo abstracto en el plano político no establece diferencias con respecto al tipo de gobierno. Ambas consideraciones, la de carácter economicista y la de indiferencia a la forma de gobierno, quedaron claramente marcadas y rubricadas por uno de los teóricos más preclaros del «liberalismo clásico»: Von Mises. La superioridad de la economía en la renaturalización de la política, que Schumpeter considera como «esencialmente pacífica», es una idea tan reiterada por los liberales de este siglo como «falsada» por los hechos históricos. Asistimos a una época de neutralización de la politicidad que da paso a una nueva forma de apatía cívica y propicia lo que Schumpeter —en una radicalización de la línea weberiana— preconiza y denomina el surgimiento de los «líderes», del «caudillaje». La democracia es una competición para obtener los votos de los electores, quienes ni determinan los problemas ni toman las iniciativas. «La democracia —sentencia nuestro autor— es el gobierno del político.» Este cuestionamiento de la naturaleza de la política y esta crisis de legitimación del poder, que desde la crítica schmittiana y la experiencia de los totalitarismos que se han sucedido en nuestro siglo han sido los dos grandes problemas en los que tradicionalmente se ha centrado la filosofía política, han perdurado, con acento desigual, hasta mediados de la década de los ochenta. Todavía en esos años centrales de mediados de los ochenta, un autor como Bobbio supo redefinir tales cuestiones con dos trabajos influyentes: *Las promesas incumplidas de la democracia* y *¿Gobierno de los hombres o gobierno de las leyes?* Y no convendría olvidar, por otra parte, que diversos analistas políticos vuelven a

hablar en nuestros días de un nuevo «cesarismo político» en las democracias occidentales.

La dramática experiencia de los totalitarismos presionó en la dirección de una «repolitización», que hizo surgir la corriente de los denominados «nuevos liberalismos». Tras la Segunda Guerra Mundial, al socaire de los acuerdos sociales propulsores de una redefinición del estado de bienestar, que se había iniciado en los finales del siglo XIX, ciertos autores liberales asumieron esa nueva idea de justicia, superadora del utilitarismo al uso, retomando una tradición ético-liberal que remitía a Kant y a Mill. Es difícil obviar el hecho de que John Rawls, a partir de los años sesenta y especialmente desde 1971 con su obra *Teoría de la justicia*, fue y es uno de sus máximos exponentes. Este tercer ámbito de reflexión teórica ha ocupado, de modo preeminente hasta nuestros días, a los filósofos políticos.

Son justamente los cambios políticos y culturales que están cobrando forma en esta década de los noventa los que nos servirán, finalmente, para referirnos a algunas de las nuevas temáticas que han reactualizado —en un nuevo nivel— las dimensiones instituyentes de la filosofía política y demandan su actividad para la reelaboración de diferentes categorías políticas. La actividad y la actualidad de la filosofía política son los hechos que, brevemente, deseo destacar, precisamente, en discusión con la última obra de Rawls: *El liberalismo político*, como el proyecto más ambicioso de la filosofía política, especialmente dominante en el ámbito anglosajón. Si bien es cierto que su comprensión de la filosofía política como una teoría de la sociedad justa no deja de ser parcial, le sirve para especificar, claramente, la autonomía de la filosofía política y marcar una distinción neta con respecto a la ética (y, por supuesto y como ha sido una constante histórica, con respecto al derecho). El sentido y la extensión de mi escrito, no obstante, sólo me permitirán aludir a dos o tres elementos del trabajo del profesor de Harvard y servirán, igualmente, como una muestra expresiva de la comentada actualidad de la filosofía política, así como de sus problemas o límites.

Lo primero que sorprende de la obra citada —*El liberalismo político*— es la valoración que presta a su primer trabajo: *Teoría de*

la justicia. A saber, lo que caracteriza ahora como «idea irrealista de una sociedad bien ordenada». Lo que ha venido a remover las piezas arquitectónicas de su pensamiento, según reconoce, es el hecho ya consumado de la pluralidad de formas de vida que, sin embargo, han de convivir en un mismo espacio geográfico y político. Más aún, creo que lo que traduce la necesidad sentida de refundar su teoría filosófico-política en lo que, desde este momento, denomina «liberalismo político» está íntimamente trenzado con la inquietud que recorre todas las sociedades y que se traduce en que el hecho mismo de vivir es ya tan azaroso como difícil. Ciertamente, hay grados, y no convendría olvidar las distancias abismales que separan a las naciones y marcan los contextos de libertad. En todo caso, para Rawls —quien nunca ha conseguido configurar teóricamente sus principios de justicia como para ser aplicados al conjunto de las naciones— se ha vuelto problemática la mera supervivencia de las democracias incluso en los países más desarrollados. Esta inquietud intelectual y este desasosiego social ante el hecho de la pluralidad, por otra parte, permean profundamente nuestra propia cultura. Pues, tras los procesos de descolonización de los años cincuenta, ha surgido un gran desconcierto en nuestras sociedades occidentales: comprobar que somos una minoría entre otras minorías culturales, que los diferentes no son sólo ellos sino también nosotros, que no sólo miramos nosotros, sino que también somos vistos. Esa fuerza conformadora de la propia identidad que conlleva la mirada del otro parece haber estremecido nuestras estructuras sociopolíticas. Y no son pocos los que se han apresurado, en el amedrentamiento de quien ha de asumir la igualdad en la diferencia, a pronosticar y teorizar el «enfrentamiento de culturas».³ Por todo ello, y algunas otras razones, Rawls se apresura a aclarar que su aceptación del pluralismo no significa que cualquier forma de vida, cualquier tipo de creencia religiosa o teoría filosófica puedan ser aceptados e incluidos

3. Lo que se compecede bien con la idea de que el racismo y la xenofobia actuales en Europa son algo más interno a la propia cultura que el infundado alarmismo del número de extranjeros que nos invade, escasísimo —por otra parte— desde el punto de vista estadístico. Se calcula en torno al 2,5 por 100 para el total de la Unión Europea.

dentro de su teoría de una sociedad justa, puesto que algunas doctrinas comprensivas no aceptan los principios políticos de justicia e igualdad que aquí se utilizan para conseguir un acuerdo entrecruzado o traslapado. Por tanto, sólo tratamos de y con una pluralidad «razonable». Rawls se esfuerza por advertir claramente que la cuestión de una teoría de la justicia entre grupos plurales no puede confundirse con la discusión acerca de la «verdad» de los diferenciados planteamientos doctrinales. Pues la filosofía política del «liberalismo político», dada su pretensión de un acuerdo traslapado, no puede asumir como propia ni se fundamenta en ninguna de las plurales ideologías, de las confesiones religiosas o de los sistemas filosóficos. Por ello él no argumenta en o desde supuestos o teorías epistemológicas, ni trata de establecer criterios objetivos sobre la verdad, sobre la superioridad de una doctrina u otra. La idea de razonabilidad «es parte, más bien, de un ideal político de ciudadanía que incluye la idea de razón pública» (*op. cit.*, p. 93). Ahora bien, ¿es tan «razonable» este punto de partida para una teoría filosófico-política? O, dicho de otra manera, ¿es realmente un criterio válido para distinguir las doctrinas comprensivas «razonables» de las que no lo son? Desde otra perspectiva, ¿está libre la idea de razonabilidad de Rawls de ser adscrita a alguna doctrina o sistema particular? La respuesta a ello es sumamente importante para saber si, entre otras cosas, dada la situación histórica inédita o peculiar en que vivimos, somos —filosófica y políticamente— únicamente coetáneos de nuestro tiempo o, más bien, contemporáneos que tienen la sensibilidad suficiente como para establecer el «sondeo de lo racional» en el propio proceso de lo real.

Uniéndome mi análisis crítico de Rawls a la exposición de algunos de los problemas de una filosofía política actual, deseo anotar, en primer lugar, la afirmación rawlsiana contenida en la propia introducción de *El liberalismo político* referida a la familia, uno de los ejes centrales de su pensamiento, puesto que considera la sociedad política como una «sociedad de sociedades». Así, en la página 25 escribe: «Presumo de que la familia es justa». Afirmación capital con la que piensa saldar las críticas que «sostienen que el tipo de liberalismo que la *Teoría* representa es intrínsecamente defectuoso»

(p. 25), como agudamente ha sostenido —entre otros— su correligionaria liberal S. M. Okin. Por nuestra parte, es difícil dejar de anotar un cierto acriticismo sociológico, así como una confusión de planos entre lo afectivo y jurídico, todo lo cual produce una sensación de estar asistiendo en su «liberalismo político» más a una construcción ideológica que propiamente filosófica. Pues, desde el acelerado incremento de las familias monoparentales al explosivo fenómeno de lo que Giddens transcribe como «familias recombinantes», no organizadas ya por los criterios tradicionales de género, estamos asistiendo tanto a una reinstitucionalización de las relaciones de género y parentesco «al margen de los restos de las formas de vida familiar preestablecidas» como a una disposición de formas de identidad de los individuos que remiten a un nuevo nivel de reflexividad y a diferenciadas opciones expresivas, propias de un nuevo tipo de individualidad moderna. Este acriticismo sociológico parece, o bien remitir a una comprensión normativo-ideal previa que condiciona la «razonabilidad» de otras opciones (lo que iría contra todo su proyecto) o bien responder a los intereses filosófico-políticos predeterminados por el sistema liberal tradicional al que recurriré. Esta segunda posibilidad conduciría a un auténtico «círculo vicioso» que pondría en crisis el núcleo de la «posición original» y la pertinencia de su constructivismo. Desde una consideración jurídica, los *motivos* de afectividad o de expresividad personal a la hora de decidir establecer una relación interpersonal no pueden ser confundidos con los *derechos jurídicos* que quienes las establecen tienen como personas, los cuales permanecen en cualquier caso y adquieren especial relevancia durante la permanencia de la pareja o en el traumático momento de su disolución: desde los malos tratos, a las situaciones de agravio comparativo cuando se trata de elegir entre uno u otro en función del tiempo requerido para la promoción o dedicación profesional, a las graves posiciones de asimetría en un momento de ruptura y en orden a hacer frente a las exigencias de una nueva forma de vida o a las de carácter económico, o en las decisivas deliberaciones de optar por la procreación, etc. No en vano, entre otros, estamos asistiendo a uno de los problemas de mayor calado en nuestras sociedades modernas: la «feminización

de la pobreza» o hiperrepresentación de las mujeres en las bolsas de pobreza.

En un apartado especial deseo tratar mi tercera objeción a Rawls, que hace referencia a una contaminación ideológica que, como subtexto, guía gran parte de su filosofía política. A este respecto deseo destacar que la afirmación «lo personal es político», lema de fuertes movimientos sociales, tuvo ya en Kate Millett una estructura argumentativa de fuerte fecundidad filosófico-política y sirvió para dar proyección hermenéutica a algunos de los procesos que condicionan nuestras discusiones actuales en torno a los problemas de la diferencia, de género, de las minorías, los relacionados con el problema del reconocimiento y los referentes a nuevas dimensiones de una teoría de la justicia. En este contexto son de una gran insuficiencia teórica las pretensiones de Rawls, para quien las mismas invocaciones a los principios utilizados por Lincoln para condenar la esclavitud pueden «invocarse para condenar la desigualdad y la opresión sufrida por las mujeres». Para concluir afirma: «Creo que es cuestión de entender *qué viejos principios* requieren las circunstancias actuales y de insistir en que sean respetados por las instituciones existentes» (p. 25; la cursiva es mía). La gran limitación de Rawls, como la de otros teóricos del campo de la democracia, consiste en no distinguir con claridad entre los problemas de *inclusión* y los de *igualdad*. Si ciertamente la inclusión de todos los individuos o grupos en un orden político no discriminatorio —en cuanto a la universalización de los derechos formales— significa un progreso en la consideración y en el ejercicio de sus posibilidades personales y ciudadanas, no resulta tan simple ponderar el problema de la «igualdad», aunque sólo sea porque el hecho de la «diferenciación» puede tener muy diversas causas y remedios. Retomando el lema: «Lo personal es político», éste apunta a la propia constitución interna del poder establecido y a las diferenciaciones que « nombra ». Pues, en este sistema, lo *personal* es determinado políticamente en cuanto que el propio espacio de lo *privado*, lugar de la vida personal de las mujeres, es el resultado político de un *contrato* hecho entre varones que dictaminan *políticamente* la distinción entre privado y público. En este sentido, la «inclusión» de las mujeres en el espacio público es

una conquista de primera magnitud: por primera vez todos los seres humanos podrían ser sujetos históricos propiamente dichos. Podrían ser sujetos de no persistir algunos problemas capitales. Dado que la exclusión histórica de las mujeres con respecto a la vida política no ha sido fruto del azar ni de la carencia de capacidades, sino de un «acuerdo» político normativo excluyente realizado por un grupo privilegiado, cualquier intento de igualdad pasa, en primer lugar, por la reforma radical tanto de la concepción de la política como de la estructura del poder. Abarcaría, de este modo, desde el concepto de lo privado al de lo público, desde la idea de «lo político» a la de «lo personal», hasta la idea de pertenencia a un grupo. En definitiva, no se trata de una mera inclusión, sin rechazar el valor de la misma, sino de atender a las diferencias creadas. Ésta es una de las más fuertes razones por las que *en concreto*, con carácter revisable en el tiempo, han de arbitrarse medios de «discriminación positiva» que palien los efectos personales y sociales «queridos». En segundo lugar, la ubicación en el orden de la política ha conllevado exclusiones en el orden económico que requieren objetivar los criterios de una nueva teoría de la justicia. En tercer lugar, ligado tanto a la redefinición de la política como a la posibilidad de un orden justo, se encuentra el problema del «reconocimiento», que afecta directamente a las concepciones culturales socialmente valorativas o desaprobatorias de personas, grupos o formas de vida. Pero es necesario advertir que una política de reconocimiento no es meramente un problema psicológico, sino que exige, por una parte, una transmutación valorativa que conlleve la asunción de la diferencia como un valor positivo que integrar como tal. (Sería ocioso advertir que ni cualquier diferencia es valiosa por sí misma ni todas las diferencias son igualmente legítimas. Lo que podríamos llamar la convalidación de las diferencias exigiría una confrontación teórica y práctica que, de hecho, se lleva a cabo —aunque en número reducido y con dificultades a veces insuperables— en lo que ya podemos denominar como «apelación intercultural». El caso de la joven filipina Sara Balabagan es ejemplar de este horizonte de apelación y convalidación que apuntamos.) Pero el problema del reconocimiento, por otra parte, está igualmente ligado a la posibilidad de un orden justo.

Pues con mucha frecuencia la posibilidad misma de la diferencia cultural remite a condiciones económicas que permitan socialmente su mantenimiento. En cuarto lugar, dentro de esta serie de condiciones que estamos apuntando para una recuperación renovada de la filosofía política y del espacio de lo público, habrá que tener en cuenta que no todas las diferencias pueden ser superadas políticamente y, desde esta perspectiva, han de integrarse necesariamente como tales. Me refiero, por ejemplo, al hecho de que, en el caso de las mujeres, la diferencia biológica y sus consecuencias, como el tener que paralizar temporalmente un trabajo durante la procreación, no puede ser considerada bajo denominaciones tales como «enfermedad», «impedimento» u «obstáculo». (Con ello no pretendemos en absoluto esencializar tal diferencia.)

Las consideraciones sintéticas que hemos realizado tenían por objeto poner en cuestión los últimos movimientos de una partida que el liberalismo hace tiempo que viene jugando. La complejidad y los requerimientos de una filosofía política hoy no pueden resolverse con ese viejo paradigma que pretende Rawls. De tal modo que, a la postre, la validez del constructo rawlsiano para hacer frente a la idea de una sociedad justa, «razonable» en su pluralidad, ha mostrado sus límites. Pues, en definitiva, la consideración de doctrina «razonable» es aplicada a aquellas teorías comprensivas que asumen y legitiman los principios tradicionales del liberalismo: independencia de la política, individualismo e igualdad formal. Como advertíamos, esto supone un verdadero círculo vicioso en la supuesta novedad del «liberalismo político» que lo invalida lógicamente, pone en evidencia su etnocentrismo y sustituye la «pretensión» universalizadora de una filosofía política por la defensa ideológica de un sistema o una doctrina comprensiva.

Esta última jugada fallida del «liberalismo político» ha llevado a algún autor liberal (Gray) a una categórica afirmación: «El liberalismo, en cuanto filosofía política, ha muerto». Más allá de la redefinición que los liberales realizan de su doctrina o sistema, la filosofía política hoy ha de asumir los temas críticamente analizados y apostar por esa interpelación —que no guerra— entre las culturas. En todo caso, el grado de reflexividad individual que se deriva implíci-

tamente de lo desarrollado en mis anteriores discusiones dibuja un horizonte que comienza a transmutar el hecho de la mundialización, no en un fenómeno de homogeneización, sino de apertura a una riqueza expresiva y a una posibilidad de opciones de vida que muestran que ya ni el grupo, ni la comunidad, ni la nación son el último determinante de la identidad personal.

ELÍAS DÍAZ

FILOSOFÍA DEL DERECHO: LEGALIDAD-LEGITIMIDAD

1

Fue ya señalado por los clásicos y, aun escuchando después a todos los extincionistas, sigue presente en nuestros tiempos: *ubi societas, ibi ius*. Donde hay sociedad, hay Derecho; donde surge y se forma un grupo social se producen normas que se identifican y se reconocen, distintas de las morales, como normas jurídicas. Y en esa vida en colectividad todo el mundo se encuentra de algún modo afectado por cuestiones y situaciones, conflictos e intereses, que tienen que ver con realidades que reenvían a esos dos términos de legalidad y legitimidad. La filosofía del Derecho pretende contribuir, junto a las ciencias jurídicas, a una mejor comprensión e interrelación de ambas dimensiones: analizar y argumentar sobre las normas válidas y sobre los valores éticos, sobre el Derecho y sobre la Justicia.

Lo que en estas páginas se pretende es resaltar qué puede y debe decir hoy esa específica filosofía. Y ello sin obviar, ni olvidar, desde luego, a estas alturas la sospecha y la negación (Marx, Nietzsche, Sartre, Foucault...) pero sin prescindir para nada de la ética y la razón construida y reconstruida desde Kant hasta, a mi juicio y entre otros, por Kelsen, Ross, Bobbio, Habermas, Rawls...: gentes ilustres, como se ve, a las que aquí se va a tomar más en consideración y con quienes modestamente se aspira a dialogar.

Por de pronto, como punto de partida, para dejar bien clara y diáfana esa básica diferenciación conceptual entre legalidad y legitimidad. Es decir, con conciencia de los límites de estas sinonimias,

entre el ámbito más cercano y positivo del Derecho que es, del ordenamiento jurídico, y aquel espacio, sin duda más distante y problemático pero imprescindible, del Derecho que debe ser, de la ética, de la justicia. Sin adhesiones finales, se evoca así aquí la legendaria y compleja «gran división» (Hume) entre ser y deber ser. Pero esta necesaria y autónoma diferenciación opuesta por sí misma a toda unificación que implique fusión y confusión de ambas (iusnaturalismo tradicional), no se reduce ni se identifica tampoco en modo alguno con la incomunicación, ruptura y escisión entre ambas (positivismo extremo).

Se trata, pues, en nuestro tiempo de ir efectivamente más allá de esos reduccionismos iusnaturalistas y iuspositivistas de tanta absorbente presencia en el pasado. A mi juicio, no es ésta en modo alguno una mala ni simplificatoria propuesta actual de trabajo. El Derecho es el Derecho positivo (Bentham, Austin, Kelsen....) pero si la legalidad no oculta su indudable fáctica relación, sin confusión, con la legitimidad —vía empírica legitimación—, con una u otra idea de justicia, con una u otra ética, también se entenderá mucho mejor dicha legalidad, el Derecho positivo y el trabajo de interpretación y aplicación que realizar dentro de él. Y a las gentes sometidas al Derecho, a uno u otro sistema de legalidad, lo que más les preocupa —claro está que para ver así mejor protegidos sus propios intereses— es que tal Derecho sea justo, que no les discrimine y perjudique, que sea lo más justo posible, lo más justo que pueda y deba ser. Esto abre necesariamente el debate sobre las plurales y diversas concepciones sobre la justicia. Lo que se exige es que tal legalidad concuerde cada vez más con lo que se estima debe ser la legitimidad, sin que por ello tenga que producirse confusión final tampoco, por supuesto, entre legitimación fáctica y legitimidad ética, ésta siempre abierta a necesaria crítica y autocrítica.

Hay, creo, zonas básicas de concordancia en buena parte de la filosofía jurídica actual: en ellas el Derecho viene entendido como un sistema normativo eficaz, con siempre alguna pretensión de legitimidad —sobre la que precisamente habrá que razonar, argumentar y fundamentar— y dotado de mecanismos aptos de coerción institucionalizada. El término «sistema», en una acepción tal vez no en

exceso exigente y restrictiva, implica aquí al menos una cierta trabazón interna e incluso algún grado de coherencia de las normas entre sí y de ellas con las consecuentes decisiones derivadas de la legalidad. Por su parte, «coerción institucional» es expresión que puede ahora intercambiarse sin mayores daños con la de «institucionalización de la coacción/sanción»: monopolio legítimo de la coacción, de la fuerza (Weber). Desde ahí, la referencia a la eficacia significa, desde luego, que el «centro de imputación» normativo y judicial funcione (Kelsen); pero en última instancia y en su raíz exige, sobre todo, cumplimiento social y respaldo político efectivo. Si éste falla, si se pierde el poder político, sencillamente el Derecho, ese Derecho, deja de existir. Sin esta *Grundnorm*, sin la aceptación de que se debe obedecer la Constitución, sin ese sustento del poder social, sin una suficiente «fidelidad y lealtad constitucional» —se señala con frecuencia en nuestros días— y, de manera muy fundamental, sin las oportunas respuestas eficaces, operativas, del poder político institucional, tales normas dejan sin más de ser normas jurídicas, dejan de ser y valer como Derecho.

De alguna de estas cosas habla hoy (y ayer), pero no sin nuevas aportaciones, la filosofía del Derecho. Algo puede ser, desde luego, injusto aunque sea legal, aunque sea Derecho: legalidad no es lo mismo que legitimidad; Derecho no es lo mismo que justicia o ética. Algo puede ser justo aunque no sea legal, Derecho positivo. El Derecho no es sin más justo por el hecho de ser Derecho. No creo, por lo demás, que se vaya muy lejos en esta cuestión ni que se resuelva mucho frente a la dualidad de esa necesaria diferenciación con el solo alegato e invocación de un *minimum* ético del Derecho que se supone común a cualquier ordenamiento jurídico (Fuller y el propio Hart). Y, ya se ha dicho, algo puede ser justo aunque no sea (todavía o nunca) legal. Pero aunque gritemos frente a una injusticia y con toda razón «¡no hay derecho!» (¡esto es injusto!), si el Derecho, contra ello, así lo prescribe en sus normas jurídicas eso será lo que los tribunales de justicia, y el resto de los operadores jurídicos, de hecho (y de Derecho) aplicarán y ejecutarán; y no se me reconocerá ni garantizará, por lo tanto, derecho subjetivo alguno para ello.

Estamos, como se ve, ante tres acepciones diferentes, aunque interrelacionadas, de la palabra «derecho» (norma, potestad, justicia) con prevalencia axiológica de la justicia pero con imposición positiva del Derecho como norma coactiva, también en cuanto a la atribución de efectivos derechos. Y así de hecho lo entenderán, así lo han entendido, incluso las academias jurídicas, las universidades, los altos tribunales —más allá de unos u otros alegatos ideológicos— cuando el Derecho injusto es, o ha sido (por desgracia con bastante frecuencia), Derecho positivo. Otra cosa y muy importante es que asumiendo riesgos, y persecuciones policiales y judiciales, algunos se rebelaran, protestaran o actuaran contra tal Derecho positivo injusto; y que desde ahí se formularan críticas (razón teórica y razón práctica) con propuestas de cambio de aquél, para, por ejemplo, proteger mejor los denominados derechos humanos.

Es completamente necesario señalar, en este sentido, que esos derechos humanos básicos o fundamentales (calificados ambigualmente como morales por algunos hoy y como naturales por muchos en el pasado), antes de ser reconocidos por el Derecho positivo, o aunque éste no los reconozca, constituyen realidades e instancias que desde el punto de vista ético son mucho más radicalmente decisivas que las declaradas facultades o potestades (derechos entonces desconocidos o negados) de carácter estrictamente jurídico. Aquéllas son, pueden ser, muy fuertes pretensiones éticas y exigencias políticas, llenas de contenidos concretos (económicos, sociales, culturales, etc.), derivados de la dignidad humana y por los cuales los hombres y las mujeres han luchado duramente a lo largo de los siglos para convertirlos precisamente en Derecho y en derechos (considerando así posible y necesaria esa específica protección reforzada de lo jurídico) y, sobre todo, para, a través de ello y de otros procedimientos, hacerlos reales y efectivos en la práctica de la vida individual y colectiva.

Estamos hablando, pues, de exigencias humanas básicas, éticamente insuprimibles, que se pueden calificar como «derechos» (fundamentales) si se quiere concordar más con los usos habituales del lenguaje tanto del pasado (derechos naturales) como de muy amplios y plurales sectores del presente. Se les pueden llamar «dere-

chos» también porque invocan y necesitan más de esa explícita garantía y protección por el Derecho: porque se entiende que éste debe acogerlos en sus normas. Existen, en cualquier caso, como exigencias éticas, antes y por encima del Derecho, pero si éste no les reconoce, si no les da entrada en el «centro de imputación» y en la medida en que no lo haga, tales exigencias éticas no serán socialmente operativas como efectivos derechos a los que las instituciones apoyen con su importante coacción y sanción. Siendo esto así, prefiero, no obstante, pensar en que si el Derecho, a pesar de esas razones éticas y esas luchas sociales, se empecina en su negación y desconocimiento, pues a la larga, y no tan a la larga —hay, por fortuna, buenos ejemplos—, tanto peor será para ese incuo Derecho y sus servidores; aunque por descartado que quienes de hecho y antes de nada lo sufrirán serán en todo caso seres humanos concretos e individuales a quienes se priva injustamente de ellos.

De lo dicho hasta aquí se infiere, entre otras cosas, que la legalidad, el Derecho positivo, se muestra y se contiene de modo muy esencial en el que, con expresión más técnica aunque no exenta de malinterpretaciones y ambigüedades, suele calificarse como Derecho válido. La validez del Derecho es, en efecto, categoría central, definitoria para el reconocimiento de un sistema normativo jurídico. Pero, ya se ha dicho, este valor de la validez jurídica no ha de confundirse (*iusnaturalismo*) con el valor de la justificación ética del Derecho. Un Derecho válido puede ser un Derecho injusto. Un Derecho válido puede ser muy poco (o nada) valioso. Validez es, puede ser, diferente de justicia. Hablamos así de que un testamento, un contrato, un acto administrativo o una sentencia son válidos (o no), de que —en niveles menos solemnes— un billete (una entrada) para un teatro o un concierto de música es válido, es legal, lo mismo que hablamos más en general de que un Derecho es (o no) válido sin prejuzgar con ello para nada sobre lo que unos u otros piensan sobre su justicia o injusticia. La validez jurídica deriva de las claves fundamentales de identificación del propio ordenamiento (Constitución), si bien en última instancia con radical dependencia empírica de la validez de su efectivo respaldo por el poder social y político.

Ex facto ius oritur. El Derecho nace del hecho, señalaban ya los juristas romanos. Y del Derecho como hecho han hablado en nuestro tiempo Olivecrona y las teorías empiristas del Derecho. Pero, desde ahí, lo que yo propongo en estas páginas es, en cierto modo, la radicalización —la búsqueda de las raíces— de tal empirismo: el hecho jurídico no es sólo, ni básicamente (como en aquéllos), el hecho judicial. Si falta o desaparece en su conjunto el centro de imputación adjudicado a los aparatos judiciales —situación grave, casi límite—, será ese poder social y político, constituyente y constituido, quien tiene finalmente que responder y, en consecuencia, actuar para que el sistema jurídico no deje de funcionar.

El Derecho procede, pues, en última instancia de la sociedad (con la mediación del Estado): éste y aquél son, por tanto, producción social y vienen (en las democracias, libremente) determinados por ellas, por unos u otros sectores, grupos, clases, que logran de hecho controlar el poder político institucional. Pero las normas jurídicas, su mera presencia y su aplicación práctica producen a su vez efectos sociales, vuelven —por así decirlo— a la sociedad, cumpliendo de hecho unas u otras muy distintas funciones: como sistema de organización, como instrumento de opresión y como obstáculo a las transformaciones sociales, como deseable y efectivo factor de liberación y de cambio social. Todo ello es, o debiera ser, investigado empíricamente, comprobado científicamente, por la sociología jurídica. Con esa información y mediación se fortalece la valoración ética y crítica del Derecho positivo y de sus funciones llevada a cabo por la filosofía del Derecho.

El Derecho válido (ciencia del Derecho) no vale para lo mismo (sociología del Derecho) ni vale lo mismo (filosofía del Derecho). Esta polisemia permite diferenciar, pues, entre validez jurídica, facticidad sociológica y valoración ética. La validez jurídica es autónoma, pero no absolutamente independiente, respecto de aquello para lo que de hecho está valiendo o ha valido en una sociedad (o en la historia) uno u otro sistema de legalidad: función regresiva u opresiva, de obstáculo al cambio, función progresiva, transformadora y de liberación social; y es también autónoma, pero no indiferente, al valor ético, a la justificación o no, de tal Derecho. Precisa-

mente la filosofía del Derecho es quien, contribuyendo a diferenciar entre esas dimensiones empíricas de las ciencias jurídicas, la dogmática, la sociología y la historia del Derecho, trata a su vez de establecer y reconstruir las necesarias comunicaciones entre ellas y su contraste crítico con la ética, con la teoría de la justicia.

Desde esa perspectiva y con ese propósito, hoy la más relevante filosofía del Derecho, entendida como totalización crítica de tales dimensiones de la facticidad jurídica, será en definitiva —salvado igualmente el propio riesgo iusnaturalista— la no sacralización acrítica de esa triple, no exhaustiva, reducción cientificista: a) la de un Derecho positivo que, sin aquélla, se convertiría así en la instancia única —incluso la única justa—, la más absoluta, dogmática e indiscutible para regular los comportamientos humanos, como querría algún positivismo extremo de signo irremediablemente conservador; b) la de un total conformismo sociologista ante lo realmente existente, ante lo que de hecho también en la práctica jurídica haya logrado imponerse en un determinado grupo social o en preeminentes sectores de él: para algún empirismo abstracto parecería casi que diera igual el cómo y el qué acaba por imponerse; c) asimismo, la de una interesada mitificación, sacralización de la historia, una simulada mistificación de aquélla como ciencia; y desde ahí la esencialista inmovilización del pasado, su tradicionalista deificación (y reificación) con la falaz exigencia conclusiva de que lo que ha sido (en el pasado) debería sólo por ello mismo seguir siendo en el presente y futuro: es decir, la vieja infamia, el viejo látigo que no por viejo deja, sin embargo, de ser infamia y látigo.

Frente a esa sacralización acrítica del pasado y de lo existente sin más (jurídico o social), la filosofía de nuestro tiempo es y debe ser, por el contrario, conciencia crítica de la historia, conciencia crítica de la realidad. No para cualquier cosa sino precisamente para, con base en un conocimiento y un diálogo racional, contribuir a transformar el Derecho y la Justicia desde —en esta concepción— esos valores, exigencias éticas fundamentales, de libertad, igualdad, seguridad y solidaridad. Y, a mi juicio —aquí también en comunicación y debate con la reciente e importante obra de Jürgen Habermas *Facticidad y validez*—, la mejor vía concreta para ello es en nuestros días

la que se expresa en la fórmula del Estado social y democrático de Derecho.

2

La legitimidad y justificación del Derecho, de la legalidad, se sitúa, hoy, pues, de manera muy fundamental en su progresivo contraste con esos principios y exigencias del Estado social y democrático de Derecho. Se trata, pues, de especificar aquí esos caracteres y requisitos institucionales y sociales como resultado de las construcciones de la mejor filosofía jurídica, ética y política actual y ante un próximo futuro identificado por la real globalización del mundo y la universalización de tales principios y derechos. La idea básica y el consecuente criterio orientador de todo ello reside, a mi juicio, en entender que el Estado de Derecho se vincula de modo necesario a la democracia, a la inacabable e imprescindible tarea de construir una sociedad democrática. Quiere esto decir que las exigencias éticas y políticas de la democracia, la doble participación en las decisiones (voluntades, racionalidades) y en los resultados (necesidades, derechos, libertades), se trasladan y deben trasladarse de modo coherente, aunque a través de procesos históricos complejos, al marco jurídico, institucional y normativo del que llamamos Estado de Derecho.

El Estado de Derecho es el imperio de la ley: exige, por tanto, la sumisión, la subordinación a ella de todos los poderes del Estado; y de todos los poderes no estatales, sociales, económicos y demás; y de todos los ciudadanos, por supuesto. El legislativo, Parlamento que representa al pueblo en quien reside la soberanía, es en este sentido poder prevalente por ser quien —de acuerdo con la Constitución— fabrica las leyes, quien puede cambiarlas y derogarlas. Y eso vale y debe valer tanto en un ámbito nacional (y/o estatal) como, con necesarias transformaciones, para el inmediato futuro transnacional (supraestatal). Los poderes ejecutivo y judicial actúan (deben actuar) siempre en su marco, dentro de la legalidad, con posibles zonas restringidas de discrecionalidad (nunca de arbitrariedad), es

decir, aunque con función creadora e integradora, dentro siempre del sistema jurídico. Diferenciación, pues, de poderes con comunicación entre ellos, mejor que separación con escisión e incomunicación. Y especial control sobre el Gobierno, sobre la Administración, con fiscalización y responsabilidad política ante el Parlamento y jurídica ante los Tribunales de Justicia cuando se produzca violación de la ley (abusos de poder, corrupciones, terrorismo de Estado...).

Estos caracteres elementales, básicos, del Estado de Derecho se han recordado aquí únicamente para subrayar enseguida que aquél, sin embargo, no es ni se reduce sin más —como a veces parece creerse— a cualquier especie de imperio de la ley. También las dictaduras modernas y los regímenes totalitarios, con doctos dóciles juristas a su servicio, podrían alegar el imperio (¡indiscutible imperio!) de la ley: los dictadores suelen encontrar bastantes facilidades, sirviéndose siempre del miedo, del terror, de la mentira y de la falta de libertad, para convertir en leyes sus decisiones y voluntades (individuales o de sus clanes minoritarios), y hasta —diríamos— para legislar sus arbitrariedades. Podrían incluso aceptar y alegar que su poder está reglado por el Derecho (por el mismo dictador creado) y sometido a (sus propias) normas jurídicas. Lo que en definitiva diferencia, pues, de manera más radical y sustancial al Estado de Derecho —como bien se señala en el preámbulo de nuestra Constitución desde esa su necesaria correlación fáctica y prescriptiva con la democracia— es su concepción del «imperio de la ley como expresión de la voluntad popular»: es decir, creada (con variantes históricas, pero no bajo unos mínimos) desde la libre participación y representación hoy de todos los ciudadanos. Si la ley, el ordenamiento jurídico, no posee ese origen democrático, podrá haber después imperio de la ley (de esa ley no democrática) pero nunca Estado de Derecho. Desde luego que cuanto mayor y mejor, en cantidad y calidad, sea dicha participación por de pronto en las decisiones, mayor legitimación y mejor legitimidad tendrán esa democracia y ese Estado de Derecho.

Obsérvese, con implicaciones teóricas y prácticas de la más decisiva importancia, que tal concepto de imperio de la ley se comprende y, a su vez, deriva todo su sentido, es decir, se sustenta y se

fundamenta en y desde valores y exigencias éticas (derechos, preferirán decir otros) que constituyen el núcleo de su misma coherencia interna y también de su justa legitimidad. La democracia y el Estado de Derecho no son sólo procedimientos e instituciones; lo son pero unidos a la democracia como moral, el Estado de Derecho como sistema de legitimidad que se hace sistema de legalidad. Su raíz está precisamente en el valor de la libertad personal, de la autonomía moral y de todo aquello (sin perfeccionismos ahistóricos) que la hacen más real y universal.

Si el Estado de Derecho es (así democráticamente entendido) imperio de la ley, resulta evidente que aquél es y habrá de ser por encima de todo imperio de la ley fundamental, imperio de la Constitución. Desde este punto de vista resulta obvio (casi tautológico) que todo Estado de Derecho es Estado constitucional de Derecho. El poder legislativo, poder prevalente —decíamos más arriba— en el ámbito del poder constituido, es y debe ser un poder, a su vez, subordinado a la Constitución: para controlar motivadamente esto existe por de pronto el Tribunal Constitucional. Aquél está y debe estar así subordinado, en última instancia, al poder constituyente —supremo poder soberano— que es quien, por los procedimientos por él establecidos, a su vez podría asimismo revisar y reformar la propia Constitución. (Para el trasfondo último de todo ello —Kelsen y bibliografía posterior hasta el propio Habermas— reenvío a algunas puntualizaciones de mi *Curso de Filosofía del Derecho*, publicado por Marcial Pons Editor en 1998.)

Es verdad que en el pasado, por lo general de manera no expresa, se ha tendido con excesiva frecuencia y simplicidad (¿interesada?) a definir de modo reductivo a la Constitución con un carácter casi meramente programático, es decir no prescriptivo, no (más o menos) directamente normativo. Frente a tales reducciones, el entendimiento actual de la Constitución como norma jurídica, con todas las mediaciones y reservas que la prudencia (incluso la jurisprudencia) autorice o permita introducir, me parece una conquista a todas luces muy positiva y por completo coherente con el mejor Estado de Derecho (E. García de Enterría). Los juristas, de todos modos, no deberían disminuir más allá de la cuenta (jurídica)

esa significación y esa función, política y socialmente muy relevante, adjudicada y de hecho impulsada por las Constituciones en ese conflictivo pasado del siglo XIX y parte del XX. La prueba indudable es lo mucho que se luchaba en esos tiempos por la Constitución, su tan emotiva simbología en el «inconsciente colectivo» (fiestas y plazas de la Constitución por doquier)... y —señal decisiva— la prisa que se daban los enemigos de ella para, acá o allá, derogarla, destruirla o falsearla en cuanto podían. Las leyes eran, desde luego, muy importantes (¡alguno diría que lo realmente importante eran los reglamentos!) pero también lo eran, a pesar de todo, las Constituciones.

Todo esto viene aquí y ahora a cuento de mis fuertes reservas —asumido críticamente tal proceso histórico— frente a la, en nuestros días tan en auge, extremosa contraposición doctrinal que de modo esencialista (¿iusnaturalista?) quiere establecerse entre un casi perverso Estado legislativo de Derecho y un casi perfecto Estado constitucional de Derecho. En esta perspectiva se demoniza al primero como producto espurio de los políticos y de las mayorías y se deifica al segundo como resultado excelso de la obra hermenéutica de sabios juristas y expertos minoritarios. Sin prescindir en términos concretos de la crítica, yo sin embargo por principio y por coherencia aproximaría mucho más ambas instancias, Constitución y legislación. La Constitución no debe ser utilizada *a priori* contra la legislación: en definitiva, la procedencia, la génesis, la raíz de una y otra no es tan radicalmente diferente u opuesta, sin que con ello se niegue para nada la superior calidad de la cantidad procedimental acogida en la Constitución. Para esta concepción, que hago mía, todo Estado de Derecho es, pues, Estado constitucional, legislativo y hasta judicial de Derecho. Y en él, por supuesto, la Constitución es la norma fundamental, que no se ha de confundir, de todos modos, con la *kel-seniana Grundnorm*, de pretendido carácter lógico trascendental: aquella deriva de valores (legitimidad) y de hechos (legitimación) y encuentra precisamente en la norma legal su primera y principal interpretación, concreción y realización. Es imprescindible en este contexto —debería resultar obvio advertirlo— la crítica y auto-crítica para la siempre abierta revisión y transformación de tal Derecho positivo, así como para la necesaria reforma y autenticación

de las instituciones jurídico-políticas de la democracia participativa y representativa (Parlamento, partidos políticos, sistemas electorales, etc.) y, por lo tanto, del mismo Estado de Derecho.

Mis cautelas, lo reitero de modo expreso, y mis advertencias críticas frente al mimético entusiasmo actual por la fórmula del Estado constitucional de Derecho lo son y aumentan en la medida —como digo— en que éste, por un lado, implique y favorezca una real infravaloración de las instituciones legislativas democráticas y, por otro (derivado de ahí), en cuanto que la interpretación y aplicación de los superiores principios y valores constitucionales pretendan atribuirse y reducirse de manera casi exclusiva o muy predominante a las meras instancias y criterios de los órganos judiciales. Entre éstos y aquellos, imprescindibles, están y tienen que estar, con toda su fuerza y legitimidad, las normas legales (legislativo estatal nacional o, cada vez más, supranacional, Unión Europea y demás) que, entre otras cosas, aseguren en todos los órdenes un trato mucho más igual. La invocación al Estado constitucional de Derecho de ningún modo puede servir como pretexto para puentear, saltar, al Estado legislativo de Derecho, ni puede por tanto valer como disfraz ideológico para un reductivo Estado judicial de Derecho, poco acorde con la legalidad (incluida la constitucional) y la legitimidad democrática: en tal situación todos los conflictos y luchas políticas se trasladarían entonces (aún más) al interior del poder judicial. Para que quede bien claro todo lo anterior —así lo espero— recordaré que hace ya muchos años —en mi libro de 1977 *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*— defendiendo como hoy la función creadora (incluso alternativa) del juez, puse por escrito que, a mi juicio, donde mejor y de modo más coherente funciona una necesaria «magistratura democrática» es precisamente en el marco siempre abierto y crítico de una precedente y consecuente legislatura democrática.

Pero el Estado de Derecho no es sólo cosa de juristas, única y exclusivamente una cuestión jurídica. En él, como siempre tendría que ser, el Derecho y el Estado no son sino medios oportunos, puede que imprescindibles, para un fin más esencial: no se hizo el hombre para ellos, sino ellos para el hombre, para los seres huma-

nos. Y a quienes en rigor más importa que aquél exista, funcione y sea real y formalmente respetado no es tanto —aunque también— a los gobernantes (así, en definitiva, más y mejor controlados) sino a los ciudadanos, a sus derechos, libertades y necesidades; y muy especialmente les interesa —tendría que interesar— a aquellos que pueden protegerse menos, o nada, por sus propios medios, empezando por los de carácter económico. Pero para que ello sea o fuere así, es necesario, requisito ineludible, que tales demandas, exigencias éticas y sociales, se encuentren efectivamente reconocidas y garantizadas por el Estado de Derecho: por unas normas jurídicas, Constitución, leyes, decisiones administrativas y judiciales, que de verdad incorporen contenidos —prescripciones— concordes con la protección y realización de tales derechos fundamentales.

Éstos, los derechos fundamentales, constituyen la razón de ser del Estado de Derecho, su finalidad más radical, el objetivo y criterio que da sentido a los mecanismos jurídicos y políticos que componen aquél. La democracia, doble participación, es, ya veíamos —además de participación en decisiones—, demanda de participación en resultados, es decir en derechos, libertades, necesidades. El Estado de Derecho, en esa su empírica y también racional vinculación e interrelación con la democracia, lo que hace es convertir en sistema de legalidad tal criterio de legitimidad: y en concreto, en esa segunda perspectiva, institucionaliza de uno u otro modo esa participación en resultados, es decir, garantiza, protege y realiza (en una u otra medida según tiempos y espacios, historia y lugar) unos u otros derechos fundamentales.

No voy aquí a reproducir, a repetir, la historia de esa decisoria interrelación entre Estado de Derecho y derechos fundamentales. Por supuesto que se empezó de hecho por la exigencia de protección para, especialmente, derechos, libertades y necesidades de ciertos sectores sociales más poderosos, la burguesía y sus propiedades. Pero la mínima coherencia interna de las justificaciones éticas ahí alegadas y, sobre todo, las presiones y luchas, digamos, externas, de los otros sectores excluidos, habrían de ir conduciendo cada vez más el proceso —con grandes esfuerzos y dificultades— por las vías de una relativa, todavía muy incipiente, universalización. Si se pide —como

tan necesaria y esencial— la libertad (derecho natural y racional, se decía entonces), lo lógico es que esa libertad lo sea para todos (igual) y que sea real (no ficticia, ni sólo formal). Y, a mi juicio, también resulta completamente lógico (tanto de lógica racional como histórica, si es que en ella se puede así diferenciar) que esos procesos y progresos de los derechos fundamentales se incorporen con responsabilidad a su protección efectiva por distintos y correlativos tipos de Estado de Derecho. Si no fuere así, si no se produce esa real correlación, tendrían razón los que alegaban ayer y hoy —por decirlo gráficamente— que, en definitiva, el Estado de Derecho es y no puede dejar de ser un Estado de derechas. Pero yo no lo creo así: creo, en cambio, en la capacidad integradora y en la fuerza creadora de aquél.

En esa básica interrelación entre democracia y Estado de Derecho es donde precisamente se inscribe y adquiere, por tanto, pleno sentido esa diferenciación conceptual e histórica (primero histórica, por supuesto) referida a estos dos ya consolidados modelos que son el Estado liberal de Derecho y el Estado social de Derecho. Los caracteres de ambos son sobradamente conocidos, aunque pueda siempre debatirse y precisarse sobre ellos: en amplia medida hoy se expresarían respectivamente como reducción y deterioro o como ampliación y progreso del *Welfare State* en unos u otros países. Mis propias posiciones personales, análisis y juicios críticos incluidos, estaban ya en mi viejo libro (de 1966) *Estado de Derecho y sociedad democrática* y, con posterioridad —con menores fracturas, creo, de las que en estos complejos tiempos han sido tan habituales—, en otros trabajos mucho más recientes citados en el apéndice bibliográfico que puede encontrarse en la última reedición de aquél (Taurus Ediciones, 1998). A todo ello reenvío para poder seguir ahora justificando, ante las insuficiencias tan radicalmente diferentes de aquellos dos (de ningún modo, pues, en una relación de equidistancia) la necesidad de ir adelante con el Estado social —en universalización real de libertades e igualdades— con esa propuesta, se le ponga el mote que se prefiera, que yo denomino y denominaba Estado democrático de Derecho.

Con ello —me temo que sea necesario advertirlo— no se infravaloran para nada ni las aportaciones ni, sobre todo, las potenciali-

dades (válidas por sí mismas o como base para transformaciones más de fondo) del Estado social. Pero lo que no se ocultan son las frustraciones, contradicciones y reducciones en él de hecho introducidas por otros importantes poderes: de ahí derivan los indudables déficits de universalización, los muy conservadores dogmas tecnocráticos, la ideología del fin de las ideologías, hoy «el pensamiento único», la supuesta y muy desigual globalización, las connotaciones elitistas y discriminatorias (respecto de minorías o sectores marginados y, de manera muy especial, respecto del que antes llamábamos «tercer mundo»), el deterioro y degradación constante del medio ambiente, la absoluta imposición de los análisis y las recetas economicistas, la correlativa prevalencia de la especulación financiera sobre la empresa productiva, la sacralización en definitiva de la mera razón instrumental. Lo que, en definitiva, aquí se critica son fundamentalmente esas graves reducciones neoliberales o ultraliberales del *Welfare State*, del Estado social, que, incluso, han contaminado en más de un momento las políticas impulsadas desde partidos o gobiernos socialdemócratas. ¿O no ha sido así?

No se infravalora, pues, el Estado social de Derecho; es decir, no se le valora —creo— en menos de lo que ha sido y, con dificultades, sigue siendo; ni se infravalora aquí tampoco el Estado liberal de Derecho. En ellos se institucionalizan ciertas fases de la evolución democrática: ambos son Estados de Derecho frente a cualquier dictadura (que es lo que teníamos en España cuando aquel viejo libro mío se publicó) y en ellos se protegen, aún con grandes y no equiparables deficiencias de universalización, importantísimos derechos humanos. El Estado social de Derecho es, con mucho, lo mejor que hasta ahora hemos logrado inventar e implantar. Pero entonces y hoy —con las consecuentes diferencias de tiempo y hasta de lenguaje— de lo que se trataba es de no parar la historia, ni de ocultar esas graves deficiencias económicas, políticas, sociales, culturales del mundo realmente existente. Para esa transformación yo precisamente hablaba y hablo de socialismo democrático, de socialdemocracia si los posibles críticos se quedan más tranquilos, algo que hoy de nuevo empieza ya a verse en fase de necesaria recuperación: y desde ahí propugnaba y sigo, desde luego,

propugnando un —creo— muy consecuente Estado democrático de Derecho.

Considero, pues, que los valores que dan sentido al Estado social y democrático de Derecho —libertad, igualdad, solidaridad— constituyen hoy la mejor vía de legitimidad y de legitimación del Derecho y del Estado actual. De ahí deriva la legalidad, la teoría del Derecho, y la legitimidad, la teoría crítica de la Justicia, que encuentran más sólido fundamento en la filosofía jurídica y ética de nuestro tiempo: como base, Kant, y después en pluralidad, vuelvo a recordar, de Kelsen a Bobbio, a Hart y a Rawls o Habermas, sin excluir a muchos más.

MANUEL CRUZ

IMPOSIBLE FUTURO (UN EJERCICIO DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA)

1. A modo de introducción

¿Recordará el futuro a esta generación como la que inauguró un tiempo nuevo, la que inició la andadura de un camino distinto? ¿O, por el contrario, la contemplará, irónico, como aquella que soñó el sueño, áspero y dulce, de la posmodernidad, como la que repitió por enésima vez en la historia el recurrente gesto de la *tabula rasa*? Es, en el límite, el interrogante que se planteaba John Donne en *Devotions upon Emergent Occasions*: «¿Qué pasaría si este presente fuera la última noche del mundo?». No son éstas preguntas para ser contestadas, sino interrogantes abiertos para ser perseguidos, a modo de horizontes reguladores, en este discurso: la única manera que conocemos de señalar los confines de lo que podemos pensar.

En tiempos de indigencia, no carecemos de nada. Se diría que ésta es la extraña paradoja del hombre contemporáneo. De un lado, se demora hasta lo enfermizo en sus pérdidas y en sus derrotas, en sus crisis y en sus fracasos; se coloca ante la posteridad con su mejor gesto de dolor. De otro, contempla con altiva indiferencia el pasado: conoce sus confines y su naturaleza. Nada cree poder esperar de él, una vez que descubrió que era una construcción suya. Pero la paradoja esconde una íntima carencia, que en ocasiones particulares se deja ver. Así, ciertas maneras de descalificar a un autor (afirmando que «pertenece a una época que ya no es la nuestra», por ejemplo) dan por supuesto lo que debieran demostrar, esto es, que sabemos lo que es propio de nuestra época, lo que la constituye.

Ahora bien, el conocimiento de una realidad no viene dado por el simple hecho de estar en ella, ni siquiera por el hecho de formar parte de ella. Se sigue hablando como si la inmediatez fuera la garantía de la verdad, como si del estar cerca de algo se desprendiera directamente su comprensión. Cuando, en realidad, ése ha sido desde siempre el problema: ser capaz de asombrarse ante lo que nunca dejó de estar ahí. Por eso, invirtiendo la situación recién mencionada, una determinada manera de elogiar a un autor —por ejemplo, a base de sostener que el tiempo le ha dado la razón, o que se anticipó a lo que en la actualidad todo el mundo acepta— equivale a permanecer en el exterior de su pensamiento. Es dirigirle un elogio que no le concierne. Tomarle como pretexto para nuestra búsqueda de refuerzo.

2. Dónde está el problema

Nada hay de nuevo en lo que se está afirmando. En contra de lo que a veces tiende a pensarse, la reflexión acerca de la historia apunta al presente (de ser posible, por decirlo con palabras ajenas, al corazón del presente). El rodeo por el pasado, el recurso a lo ocurrido, tiene algo de procedimiento metodológico, de banco de pruebas para mejor medir nuestra autoconciencia. Quizá el malentendido de que el historiador se preocupa exclusivamente por el pasado, y de que el filósofo de la historia, que le acompaña en el viaje, se dedica a especular sobre el sentido de ese cancelado, tenga relación con supuestos teóricos que han dejado de funcionar. Cuando los hombres vivían en el convencimiento de la continuidad del género humano, cuando se miraban en el ejemplo de las generaciones anteriores como quien se mira en el espejo, la mirada retrospectiva fundía en un mismo gesto la curiosidad por el pasado y el interés hacia el presente.

Hoy eso ha cambiado (y, por lo que parece, de modo irreversible). No hay modo de obviar un dato de conciencia: el hombre contemporáneo se siente *nuevo, otro*. Vive en el convencimiento de estar instalado más allá de la ruptura. Su realidad nada tiene que ver

con la de quienes le precedieron en el uso de la palabra y de la vida. ¿Qué tiene un convencimiento así de verdadero y qué de ficticio? Probablemente sea esta dilucidación una de las tareas más útiles a las que pudiera aplicarse en estos tiempos el filósofo de la historia. Antes, esa conciencia rupturista venía asociada casi en exclusiva a las (inevitables) ensoñaciones del adolescente, que es ese encantador personaje que se declara inventor de todo cuanto descubre. En nuestros días tal actitud se ha generalizado casi por completo, en gran parte como resultado de la hegemonía poco menos que absoluta que en la configuración de las conciencias tienen los grandes medios de comunicación de masas.

Sabemos bien la lógica profunda a la que éstos responden. Probablemente la mejor forma de visualizar eso que, oscuramente, los filósofos nombran con rótulos como *fragmento* o *pérdida de la totalidad* sea mostrando el funcionamiento de cualquiera de dichos medios y, sobre todo, la actitud que han terminado generando en sus consumidores. Los lectores de periódicos o los espectadores de los programas informativos de televisión se colocan ante ellos dispuestos a dejarse sorprender. «A ver qué ha pasado hoy», suelen decir, con la secreta expectativa de que los titulares les proporcionen una contundente intensidad (cuanto más imprevista, mejor). Así, cuando se empezó a escribir este papel, la información destacada en todas partes era la tragedia del Zaire (de la que se hablaba en términos de, por ejemplo, «el mayor movimiento de masas de la historia»), pero a buen seguro cuando pueda ser leído o escuchado la cuestión habrá caído en el más completo de los olvidos aunque, sin duda, el problema que la causó seguirá sin resolver.

De lo que en ningún caso se trata en los mencionados medios es de buscar un hilo conductor, de perseguir un argumento, de intentar reconstruir una globalidad. Hay que empezar *ex novo* cada día, parece ser la consigna. Como decía Borges, los libros están hechos para la memoria y los periódicos para el olvido. Pero no extraigamos de la cita la interpretación complaciente, gratificante, de que estamos situados en el lugar correcto. Pensemos más bien cuál de los dos procedimientos modela más el imaginario colectivo, y extraigamos las conclusiones pertinentes. Con su permanente invitación a la

lógica de empezar desde cero, los medios de comunicación están configurando una determinada manera de pensar el mundo, una determinada actitud en la que el acento recae sobre la idea de novedad. En el mundo de hoy cualquier actitud que se presente como inaugural es muy bien recibida. Expresiones como *empecemos de nuevo*, *pasemos página*, *nueva transición*, o tantas otras similares, se nos aparecen como cargadas, casi desde su misma enunciación verbal, de connotaciones positivas.

Aunque tal vez valiera más la pena, a los efectos de lo que nos interesa, subrayar lo que queda excluido: la memoria. Hay algo de anómalo, de profundamente enfermizo, en una sociedad que realmente no tolera pensarse en clave de pasado, que se niega a reconocerse en lo que fue, que teoriza hasta la pirueta la discontinuidad, la ruptura. Pero, para mostrar a qué nos estamos refiriendo, tampoco ahora hace falta ascender hasta las más escarpadas cumbres de la teoría. Podemos señalar en nuestra realidad más inmediata, más cotidiana, a qué nos estamos refiriendo. Ha llegado un momento en que recordar lo que alguien dijo, pongamos por caso, hace tan sólo dos o tres años (y si fue en campaña electoral, muchísimo menos) es visto como un detalle de mal gusto, como algo estéticamente feo. Un recurso teórico miserable, en definitiva.

Quienes adoptan aquella voluble actitud suelen defenderla casi siempre de parecida manera: «¿Es que acaso no tenemos derecho a cambiar?». Planteando la cosa en estos términos desplazan el territorio en el que el asunto debe ser abordado. Negar ese presunto derecho equivaldría, obviamente, a asumir una indefendible actitud inquisitorial, a encerrar a los individuos en sus compromisos pretéritos, a negarles su libertad, en definitiva. Quizá la pregunta debiera ser contestada con otra pregunta: «¿Es que acaso no tenemos derecho a preguntar por las razones de los cambios?». Por si no ha quedado claro: es contra el olvido sistemático del propio pasado contra lo que se está argumentando.

Se ha introducido el adjetivo «sistemático» con toda intención. No es al olvido nietzscheano —necesario para el mantenimiento de la vida, de acuerdo con la propuesta de la *Segunda intempestiva*— al que pretendo referirme, sino a ese olvido mecánico, industrial, al

que se aplican afanosamente las sociedades occidentales desarrolladas con el único objeto, según parece, de desactivar la subjetividad. Sin salir del plano de la realidad más cotidiana cabría proponer otro ejemplo, máximamente representativo del mundo actual. El fenómeno de la moda ilustra con notable eficacia el tipo de persona que determinadas estructuras sociales están empeñadas en producir: una persona débil, maleable, manipulable. Absolutamente dispuesta a aceptar de manera acrítica eso que se acostumbra a denominar los cambiantes *dictados [sic] de la moda*. De nuevo, ahora también, lo que importa destacar es la disposición del consumidor (en este caso, de moda), el hecho de que se adapte sin rechistar a algo que se le presenta como lo gratuito, lo injustificable, por excelencia. Porque si algo no precisa de coartadas es precisamente la moda, uno de cuyos principales atractivos tal vez resida en el atrevimiento con que asume su condición de capricho, de propuesta no apoyada en ningún criterio discutible.

Intérpretes ha habido, es cierto, que han valorado bajo otro signo este mismo fenómeno. Han considerado que la moda debe ser considerada con un enfoque distinto, en la medida en que su especificidad consiste en ofrecer a los individuos una renovada posibilidad de transformación de su apariencia. Este planteamiento pone el énfasis, por así decirlo, en la objetividad de la propuesta: hay que valorar la moda, viene a proponérsenos, por lo que se puede hacer con ella. Pero la insistencia anterior en la actitud, en la disposición de los sujetos —sea ante la información, sea ante la moda— de alguna manera prefiguraba la réplica a este argumento. El asunto de verdad no son las posibilidades en abstracto que la moda pone a disposición de los consumidores, sino la real capacidad de éstos para activarlas.

No es ésta una objeción meramente retórica, ni mucho menos marginal a lo que se está tratando. Porque si los individuos no disponen de criterios autónomos con los que determinarse —cosa que, como acabamos de ver, parece bastante extemporáneo solicitarle a la moda— todas las supuestas posibilidades ofrecidas por ella pierden su condición de liberadoras. Técnicamente hoy hasta es posible cambiar el propio cuerpo, transformarlo de la manera en que se desee, modelarlo de acuerdo con el canon que se prefiera. Pues

bien, la pregunta va de suyo: ¿está ello dando lugar al estallido de las diferencias o, por el contrario, a lo que estamos asistiendo es precisamente a la apoteosis de la homogeneización? Hasta tal punto es sólo una la respuesta que se podría llegar a sostener que el signo del proceso es el inverso del que sus teóricos plantean: en la realidad previa está la diversidad (la diversidad de los cuerpos o de las apariencias en general). El problema es reconocerla.

La argumentación acaso resulte satisfactoria, pero en ningún caso es concluyente. Permanece abierta una cuestión, la verdaderamente importante, esto es, la de la razón de la eficacia social de estos fenómenos. Pues bien, es la respuesta a esta cuestión la que debiera permitirnos recuperar el hilo de nuestro discurso. La moda funciona en esta sociedad porque alimenta la fantasía de que podemos ser otros a voluntad. La moda convierte en uso, en hábito, en práctica social normalizada, esa llamativa incapacidad del hombre contemporáneo para reconocerse en su pasado. La risa nerviosa con la que rechazamos nuestra propia imagen en esa fotografía de hace unos años le recordaría sin duda a un psicoanalista la desasosegada hilaridad con la que tantas personas reaccionan cuando se abordan temas relacionados con la sexualidad. La moda nos presta los argumentos para la extrañeza: «con esa ropa», «con esos pelos...». Hay al mismo tiempo desazón y alivio en una reacción de esta naturaleza: nos inquieta lo que pudimos ser, pero nos complace pensar que conseguimos escapar de ahí.

Habría que decirlo para prevenir el posible malentendido: lo de menos aquí es la moda en cuanto tal. La reacción ante nuestra propia imagen es un indicador, expresivo y fiel, de la reacción ante nuestro pasado entero, de la reacción ante nosotros mismos. Por eso no hay contradicción entre lo que se ha venido argumentando hasta este punto y el hecho de que en nuestra sociedad se haya generalizado una determinada modalidad de relación con el pasado, la que bien pudiéramos llamar la variante nostálgica. La razón por la que esa específica incursión en lo ya sucedido no ha sido tomada en cuenta tiene que ver precisamente con la función que desarrolla, con la particular eficacia oscurecedora sobre los individuos a que da lugar.

La nostalgia, tal como se plasma, por ejemplo, en cualesquiera de las modas *retro* que periódicamente se nos proponen en diferentes ámbitos, no es una opción de conocimiento. No persigue colocar a los individuos ante su verdad, ni ayudarles a que accedan a la propia identidad. Antes bien al contrario, se diría subrepticamente orientada —un poco a la manera de esos productos cinematográficos catastrofistas o terroríficos— a una cierta reconciliación con lo existente. Lo evocado en la nostalgia es, por definición, algo en lo que no se puede permanecer, un objeto imaginario que sólo admite la contemplación estética. Tras esa dulce contemplación de lo perdido sin remedio, sólo queda volver al calor de lo real, que se nos revela, volviendo del frío exterior, más confortable, más habitable en definitiva, que cuando nos decidimos a salir allá afuera, a nuestro propio pasado. Irrita en su perfección aquel poema («Viejos amigos se reúnen») de verso único del poeta mexicano: «Somos todo aquello contra lo que luchamos cuando teníamos veinte años». Es probable que fuera precisamente la irritación del lector lo que perseguía el autor cuando lo escribió. Quizá hoy contra lo primero que toque volver a luchar sea contra este tipo de percepciones, contra este empeño, enfermizo y resentido, de presentar la vida siempre al borde de su cumplimiento.

3. Dónde está la solución

Lo peor ya ha pasado. No resulta demasiado arriesgado mantener que los momentos más difíciles para la sensibilidad histórica se produjeron durante los años ochenta. La crisis del pensamiento marxista (de la que la caída del muro constituyó el episodio final, el momento en el que la práctica consumió la teoría) iniciada en la segunda mitad de los años setenta había ido minando la pretensión central de su discurso especulativo. Perseguir el conocimiento científico de la historia se había convertido en un objetivo tan inútil como poco deseable: la ciencia era la expresión del ideal de dominación en el plano del conocimiento, y la historia, antaño definida como nuevo continente, se había hundido, cual una nueva Atlántida, en las aguas del presente. Vivíamos, se decía por aquel enton-

ces, en la posthistoria, el acontecimiento esperado había quedado atrás. La historia era ya únicamente ese cadáver aún fresco, al que todavía le crecen las uñas y el pelo, pero al que únicamente un iluso o un ignorante tomaría por un cuerpo vivo.

Pero también hubo en esos años otras perspectivas que, partiendo de supuestos en apariencia diferentes, coincidían fundamentalmente en el diagnóstico. La tesis, tan vapuleada en su momento, del final de la historia, en último término se limitaba a intentar plantear en clave filosófica lo que durante la década de los ochenta era un estado de opinión generalizado. La idea, en suma, de que el modo de organización de la vida pública representado por las democracias occidentales desarrolladas constituía un modelo irrebalsable, más allá del cual resultaba impensable poder ir. A las sociedades que ya habían alcanzado ese estadio no les restaba más tarea que la de aplicarse al perfeccionamiento del propio dispositivo de funcionamiento (en el combate final entre la ingeniería social fragmentaria y la transformación revolucionaria de la totalidad, Popper ganó por K.O.). A las que no, les quedaba como único camino por recorrer la distancia que les separara de las anteriores. Se produjo una polémica tan ruidosa como oportuna, que colocó a más de uno ante la evidencia inexcusable de sus propios supuestos. Hoy se puede afirmar, de forma un tanto simplista —muy modestamente provocadora, por qué no decirlo— que aquel filósofo, estigmatizado por colaborar con el Departamento de Estado norteamericano, había intentado teorizar el sentido común de una década, los lugares comunes que, de puro transitados, empezaban a tornarse inviables. La reacción que provocó parece demostrar que pocas cosas soportan los hombres peor que la evidencia de su propio pensamiento.

Pero todo esto son datos conocidos, sobre los que acaso no merezca la pena demorarse en exceso. Sí, en cambio, importará destacar la deriva que han seguido después los acontecimientos, las nuevas sensibilidades que parecen apuntar y los caminos que en medio de la maleza parecen vislumbrarse. La clave quedó en cierto modo apuntada en lo anterior, cuando se señaló, como de paso, que el objetivo de determinadas estructuras sociales es desactivar la subjetividad. Recuperar esta idea habrá de ser de utilidad en lo que

resta, entre otras cosas porque permitirá, desde el principio, dejar claro que la queja ante una determinada situación no está planteada desde actitudes teóricas igualmente imposibles.

Y es que alguien podría pensar, por ejemplo, que los lamentos anteriores esconden algo parecido a una añoranza de la utopía. La verdad es que si de algo merece haber añoranza es de los utópicos —esto es, de esa capacidad, a la que algunos hombres en el pasado supieron poner voz, de generar grandes proyectos colectivos de vocación universal—, más que de la utopía, que probablemente hoy podamos reconocerla ya en su auténtica condición de apuesta por un futuro perfecto, en un horizonte ocupado por futuros imperfectos (¿cómo ignorar aquella tajante afirmación que, semioculta entre las notas a pie de página de *La condición humana*, deja caer Hannah Arendt: «[La utopía] es ese *opio del pueblo* que Marx creyó que era la religión»?).

Por lo mismo, sería también un error de perspectiva, si cabe aún más grave, interpretar la defensa del territorio de la subjetividad en clave de un individualismo unidimensional. La crítica que se le planteó a la producción sistemática de olvido no se deja malinterpretar como un reproche privado. No deberíamos incurrir en el pecado (de soberbia) de convertir la particular sensibilidad en criterio. A fin de cuentas, en el plano individual ni el olvido ni el recuerdo son objeto de decisión: hay imágenes resistentes que permanecen, cual heridas abiertas, en el corazón de nuestra actualidad; otras, en cambio, nos devuelven, cuando menos lo esperamos, al sepia melancólico de nuestra memoria juvenil. No es eso lo más importante ahora. Si identificáramos el territorio de la subjetividad con los confines del individuo estaríamos renunciando a la última esperanza de salvación.

Benjamin, ángel tutelar él mismo de buena parte de la sensibilidad histórica actual, ya nos sugirió la figura en la que representarnos. La historia sigue siendo el lugar desde el que pensar porque todo está ahí. Y no ya sólo porque en ella se encuentra todo lo construido, sino por algo mucho más importante: porque es el único ámbito donde localizar ese orden secreto que nos constituye. Volverle la espalda equivale, por ello mismo, a renunciar a toda expectativa de sentido, a asumir el presente como una fatalidad, como un destino.

Nuestra costumbre —cuando no nuestra querencia— por las figuras simétricas puede jugarlos en ocasiones como ésta malas pasadas. No siempre a un pensamiento se le opone otro de signo contrario, como no siempre a una determinada promesa se le enfrenta un futuro imaginario opuesto. Quienes están por la clausura de lo real, quienes teorizan el agotamiento de lo posible, no tienen ya más doctrina que la del no pensamiento. El supremo argumento de la derrota de cualquier alternativa histórica a lo que ahora hay les permite recuperar el discurso de la obsolescencia de todo discurso, tan característico, desde hace décadas, de las actitudes conservadoras. Repiten así, por enésima vez, el intento de liquidar el espacio de lo político, de convertirlo todo en mera administración de recursos. Su lenguaje ha terminado por convertirse en familiar: hay que hablar de mercancías en vez de hacerlo de derechos, de deudas en vez de responsabilidades, de contribuyentes en vez de ciudadanos... Nada les resulta más incómodo, ciertamente, que unos hombres que se afirman en su condición de sujetos, que reivindican su voluntad de intervenir en el seno de lo existente desde una identidad reflexiva explícitamente asumida.

Si descargamos el término de sus connotaciones coyunturales, a dicha intervención podríamos llamarle acción política: participación en ese ámbito común, abierto y público, de la *polis*. Único lugar, por cierto, en el que se puede dar lo que en otros momentos se llamó un sujeto colectivo. Pero debiera quedar claro que la acción política que hoy necesitamos habrá de aunar la fidelidad a la propia tradición con la imprescindible imaginación para encarar los retos nuevos. Que nadie se llame a engaño: ni la memoria está hecha para convertirnos en estatuas de sal, ni la voluntad de intervenir en lo real nos condena a pasar por carros y carretas. Las cautelas, en todo caso, no deberían oscurecer la propuesta final de este papel. Si en algún lugar hay que poner el acento es sobre la necesidad de recuperar la idea de futuro o, si se prefiere enunciar de otro modo, sobre la urgencia de combatir esa ferocidad del presente, tan característica de nuestros días. Estar a favor de lo posible —que es como apostar porque la historia siga, porque la partida no se dé aún por concluida— ha terminado por convertirse en una cuestión de supervivencia.

JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Como preámbulo es útil una breve reflexión sobre un hecho relacionado con el mismo título. Se advierte en el mundo filosófico reciente la tendencia a una parcelación en ámbitos múltiples, designados mediante un genitivo objetivo: «filosofía *del* lenguaje», «filosofía *de* la ciencia», «filosofía *del* hombre», etc. Tal tendencia puede ser sintomática de algo que bien podría expresarse así: los cultivadores de la filosofía han hecho autocrítica y reconsideran su función. No es el único indicio de una sensación de incomodidad social, en un mundo en que son las ciencias las que cuentan con un prestigio más indiscutido. (Antaño, incluso no se marcaba distinción entre ciencia y filosofía; sí, en cambio, desde Kant y, sobre todo, desde la segunda mitad del siglo XIX.)

La utilización del genitivo objetivo (con las preposiciones: *de*, *of...*; o el correspondiente artificio alemán de la composición: *Religionsphilosophie*, etc.) implica una sectorialización, que tiene, sin duda, que ver con el amplio y complejo desarrollo de las ciencias. Han sido los científicos quienes más han sentido la necesidad de acotar ámbitos precisos de competencia, adecuados a métodos exigentes y diferenciados. Urgidos de este modo por la presencia social de las múltiples ciencias, los filósofos han sentido a su vez la necesidad de definir ámbitos y métodos diferenciados para su trabajo. Ello no supone necesariamente que renuncien a la ancestral voluntad de unidad y autonomía; pues la misma posibilidad de las filosofías sectoriales reclama en buena lógica la legitimidad de un ámbito previo como el que Aristóteles llamó «filosofía primera». Pero los filósofos de hoy, más modestos y realistas, cultivan con preferencia

campos que fueron «filosofía segunda»; ahora con nuevas características.

Me parece que cabe dividir las hoy proliferantes «filosofías sectoriales» (filosofías de) en dos bloques. De un lado caerían algunas que son abiertamente metateoría referida a *las ciencias* en general o a una determinada ciencia («filosofía de la física, de la biología...»); por otro, otras que se anuncian como reflexión sobre un sector *de la realidad*: «de la naturaleza, del hombre»; y en este último capítulo («del hombre») entrarían filosofía del arte, filosofía del lenguaje, filosofía de la historia... Mirando desde este ángulo, es ahí donde hay que situar, al menos de entrada, a la «filosofía de la religión».

Me parece, por otra parte, que puede la filosofía de la religión reclamar una posición de cierto privilegio dentro de las filosofías sectoriales; algo que quizá se refleja ya en el hecho mismo de haber sido una de las primeras denominaciones del tipo, vigente ya desde finales del siglo XVIII. La razón está en la vinculación entre la finalidad y función antropológica de filosofía y religión, tal como puede ser documentada en la historia de las culturas occidentales. Dedicaré a tal vinculación un primer punto de mis reflexiones, antes de pasar en los siguientes a presentar lo que hoy se considera «filosofía de la religión».

1. Religión y filosofía en la historia occidental

Caben diversas versiones de la mencionada vinculación; y puede ser útil partir de la que expresó Auguste Comte en su conocida «ley de los tres estadios»: la humanidad, en su evolución cultural, ha pasado del estadio religioso (mítico) al filosófico (metafísico) y de éste al científico («positivo»). Esta sucesión está vista desde un mayor aprecio del saber científico (menos ambicioso, pero al fin operativo) y deja entender que cada estadio elimina en principio a los anteriores. Esto último es patentemente cuestionable, por cuanto no aparece realizado ni en vías de realización. Pero la visión comtiana tiene la innegable ventaja de relacionar no sólo religión y filosofía sino filosofía y ciencias. Y expresa un hecho indudable, que es

la sucesión cronológica de la aparición. No es difícil reconvertir el modelo y entenderlo referido a la progresiva aparición de funciones antropológicas. Lo que se pide es, entonces, precisar el significado de éstas.

Esbozaré, pues, ante todo, una descripción elemental de la función de la «religión». El punto de partida más razonable es el histórico, buscando lo común bajo sus múltiples manifestaciones. No es fácil, pero tampoco es imposible. A la recopilación de datos observables del pasado y del presente debe seguir un intento de interpretación comprensiva, así como la apelación a ciertas categorías básicas de las actuales ciencias humanas (psicología, sociología). He aquí una posible formulación sintética:

La religión se sitúa en la esfera humana de lo que hoy nos gusta denominar «sentido de la vida» (algo que entendemos bien, aunque no es fácil de describir; pues quizá es ya, mirando a la inversa, secularización de una palabra clave del léxico religioso, «salvación»). Ésta tiene que ver con la realización plena de nuestras aspiraciones; y supone que la realidad no queda agotada por lo empírico que somos y en lo que estamos, sino que tiene una dimensión «de profundidad». Los estudiosos actuales del hecho religioso prefieren para esta dimensión el término «sagrado», buscando algo universalmente válido, toda vez que hay religiones que no cuentan con «Dios». Como instancias concretas del «sentido de la vida» cabe reconocer la legitimación de las instituciones sociales, la fundamentación del orden ético y una suficiente conciencia de que el Universo «está bien» a pesar del mal que en él encontramos. Debe aún añadirse que el medio expresivo propio del ámbito de lo sagrado y del sentido es «simbólico» (son típicos los ritos y los mitos).

Se trata, dicho de otra manera, de una *sabiduría* (teórico-práctica) que ayuda a llevar el peso del existir. Es bueno darle este nombre, porque prepara la conexión con esa profesada «búsqueda de sabiduría» que es, según su misma etimología, la «filo-sofía». En las culturas arcaicas, hay que añadir, no hay gran diferenciación entre el *saber* de esa *sabiduría religiosa* y los saberes concretos relativos al quehacer humano en el mundo. La progresiva complejificación social va acrecentando la diferencia: «lo sagrado» se va paulatina-

mente separando de «lo profano»; se desarrollan también específicas instituciones religiosas.

Sólo al final del proceso aparecerán las *ciencias* (más y más fraccionadas y más rigurosas en sus exigencias metódicas); en su posición intermedia, la *filosofía* prolonga de algún modo lo sapiencial-religioso, a la vez que anticipa lo científico. Si un término la caracteriza, es «razón». Pues mientras el medio expresivo de la sabiduría religiosa es (según dije) el símbolo, la filosofía intenta otro más riguroso (conceptual y argumentativo). Ahora bien, la misma necesidad de rigor conducirá finalmente a usos racionales más manejables y contrastables, cuales son los de las ciencias. La filosofía tendrá entonces su crisis.

La evocación de este proceso ayuda mucho a percibir la peculiar relación de la filosofía con la religión. Puede decirse que es «su heredera». Un papel que ha realizado en sus momentos más creativos (en Grecia, en la modernidad occidental) reemplazando a la religión en sus funciones —algo así es, a este respecto, lo que llamamos «secularización»—; en otros momentos, en el seno de las grandes tradiciones religiosas culturalmente dominantes (judaísmo, cristianismo, islam), ha sido llamada a prestar su ayuda para la elaboración de un pensamiento propio de la religión (la «teología», de la que la filosofía habría de ser «doncella»).

Es, pues, una relación ambivalente. Evoquemos su punto neurálgico: las filosofías han tendido a conceptualizar a «Dios» (que era como el polo último del ámbito religioso de «lo sagrado»). Han teorizado sobre «Dios», entendiéndolo como *lo Absoluto* (el «Ser Necesario, Infinito, Único»), y han argumentado en su favor. Esta ayuda ha dado a los monoteísmos una fuerza especial, dotándolos de una vertiente «racional» menos presente en otras religiones; o bien, presente de otros modos. Al final, no obstante, ha conducido a crisis: no pocos creyentes han rechazado al «Dios de los filósofos» en nombre del «auténtico Dios»; y, por el otro lado, análisis más críticos de una filosofía ya alertada por el crecimiento de los conocimientos científicos han problematizado la noción de «Absoluto» y, sobre todo, sus presuntos argumentos.

2. El surgir de la filosofía de la religión

Así es como se ha llegado —en la Europa del siglo XVIII— al nacimiento de la filosofía de la religión. Una filosofía sectorial en la forma. Pero no una cualquiera, ya que surge de la misma situación de «heredera de la religión» que tiene en su historia la filosofía y conserva, por tanto, una peculiar cercanía a la filosofía primera. (No hay que olvidar que, para el mismo Aristóteles, que fraguó la denominación, la filosofía primera era «teología».)

Precipitó este cambio el desarrollo —ya en un clima moderno— de la llamada «teología natural», una disciplina de «metafísica especial» centrada en el tema «Dios» (tema que los escolásticos medievales abordaban simplemente en la metafísica). Hecho objeto de una disciplina filosófica resultaba más claramente problemático, al no ser objeto de experiencia como el mundo y sus componentes. No fue difícil ver que si una disciplina había de abordar tal tema, no sería una «teología (natural)», sino más bien una «filosofía de la religión».

Coincidieron también relevantemente otros factores culturales típicos de la modernidad europea. Las guerras de religión habían evidenciado los males de las concepciones religiosas estrechamente dogmatistas, haciendo añorar una «religión natural» universal, no ligada a sistematizaciones concretas. Los descubrimientos geográficos habían también ensanchado ya el mundo conocido y mostrado la realidad de otras formas concretas de religión. En un orden diverso, los avances de las ciencias positivas ponían en cuestión toda filosofía propiamente metafísica: la *Crítica de la razón pura*, de Kant (1781), hacía obligado al replanteamiento.

El acta de nacimiento de la filosofía de la religión ha quedado firmada por tres filósofos, que, por cierto, le han conferido tres orientaciones muy diversas. Todavía sin el nombre, la certificación cronológicamente más antigua es la dada con la aparición (1779, póstuma) de los *Dialogues concerning Natural Religion*, de David Hume. La elegante ambigüedad del estilo (diálogo) no oculta la opción escéptica del pensador escocés. No encuentra fecundo el camino más metafísico de argumentación en pro de Dios empleado por las gran-

des filosofías racionalistas del siglo XVII. Si un argumento puede dar plausibilidad a la fe monoteísta es el más empírico que parte del orden del mundo; pero se trata sólo de un débil argumento de analogía y que tiene que arrostrar, en el terreno menos propicio, el tremendo contraargumento que supone la existencia del desorden.

El acta definitiva de nacimiento será la firmada 40 años después, en el último decenio de su vida (1821-1831), por el alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel, quizá el mayor metafísico de todos los tiempos. Es muy sintomático que sean las *Lecciones sobre filosofía de la religión* su último gran esfuerzo: siempre le preocupó la religión (y mantuvo que, en el proceso histórico de las religiones, es el cristianismo el estadio final, «la religión consumada»). En realidad, como él mismo reconoció, la filosofía de la religión no hace sino expresar, en relación con la historia humana concreta, la esencia misma del sistema filosófico. En el estilo hegeliano aparece al máximo que la filosofía de la religión no es sectorial sino en la forma, coincidiendo en el fondo con la filosofía primera. La filosofía se declara sin ambages heredera de la religión; un honor para ésta que, naturalmente, tiene un precio: ha de «superar» sus expresiones más propiamente religiosas en favor de los conceptos filosóficos. Es sabido con cuánto énfasis proclamaría el danés S. Kierkegaard su negativa a pagar tal precio.

Y entre 1779 y 1821, señala aún 1793 otra fecha natalicia para la filosofía de la religión. Tampoco esta vez llevaba aún el nombre, pero sí uno muy cercano. «Doctrina filosófica de la religión» llamó Immanuel Kant a la de su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*. También con un estilo peculiar, el más complejo de los tres. Kant incorporaba el impacto de Hume (por quien dijo haber sido «despertado del sueño dogmático»); pero trataba de superarlo. Hegel, por su parte, pondría empeño en marcar distancias con Kant (cifrándolas certeramente en la revalorización del «argumento ontológico», que había focalizado la crítica kantiana a la teología natural). La actitud kantiana respecto a la religión no es escéptica como la de Hume. Es, como en Hegel, de heredero; pero heredero más respetuoso con la figura histórica de la religión, que no intenta su trasfiguración filosófica. Por eso precisamente —tras mantener

un «teísmo moral», es decir, una versión mejor de los intentos de conceptualización y prueba de Dios, en «fe racional»—filosofa sobre la religión *dentro de los límites de la razón*, sin negar legitimidad a la religión histórica más allá de esos límites. Como filósofo, profesa mantenerse en un «círculo interior», inscrito en el más amplio de las religiones históricas (a las que sólo impone el *no excluir* nada del «interior», de la «religión de la razón»).

No es, en modo alguno, anecdótica esta historia del nacimiento triple de la filosofía de la religión. Se trataba de tres enfoques posibles. O bien se mira lo religioso como un hecho entre los hechos, filosofando sobre él con los mismos criterios que se emplean ante cualquier otro, o bien se reconoce la matricialidad de lo religioso en la cultura y, en especial, respecto a la filosofía; en cuyo caso, cabe aún: o bien concebir la filosofía como su versión madura, llamada a suplirlo, o bien mantener la diferencia de funciones, buscando armonizarlas críticamente.¹ La muy rica producción posterior —que ha adquirido, incluso, ritmo creciente en el último tercio de nuestro siglo—, aun divergente en muchos otros puntos de enfoque y supuestos, sigue mostrando la huella de la triple posibilidad que evidenció en su primer nacimiento.²

1. Ya en 1967 acertó James Collins, en su libro *The Emergence of Philosophy of Religion* (Yale University Press), a destacar la relevancia de la triple autoría (Hume, Kant, Hegel) de la naciente filosofía de la religión.

Es sugestiva la fiel correspondencia del triple estilo con la tipificación ternaria de las «cosmovisiones» esbozada por W. Dilthey (ver, por ejemplo, su *Teoría de las concepciones del mundo*, publicada póstuma en 1911, trad. Revista de Occidente, Madrid, 1974). Hume es claro representante del tipo «naturalista»: epistemología empirista, ontología materialista, ética hedonista. Kant, del «idealista de la libertad»: prevalencia de lo ético, epistemología y ontología con relieve de la subjetividad. Hegel, del «idealista objetivo»: buscador del sistema y la armonía de contrarios, epistemología y ontología simplemente «racionales», ética de coherencia con lo real.

2. Para una idea de conjunto de lo que ha sido hasta ahora la disciplina, nada mejor que el libro colectivo, editado por Manuel Fraijó, *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994. Útil también la serie con subtítulo *Materiales para una filosofía de la religión* (eds. J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones), Anthropos, Barcelona, 1992 ss., de la que hasta ahora han aparecido tres volúmenes.

Para apreciar el auge reciente del interés por estos estudios en nuestro país, valga remitir al documentado estudio de Gabriel Amengual: «25 anys de filosofia de la religió. ¿Un nou ressorgir?», en *Comunicació* (Mallorca), 83 (1995), 15-36.

3. Situación actual y tareas pendientes

Tal vez lo más característico del trabajo que se realiza en este ámbito en los últimos decenios viene dado por la búsqueda de un más correcto tratamiento de los temas, en perspectiva interdisciplinar. Ante todo, ¿cómo hablar de religión sin atender a la *historia de las religiones*? Ni a Hume ni a Kant ni, sobre todo, a Hegel se les pasó por alto esa obligada atención. Pero es incomparablemente más que lo que ellos pudieron saber lo que, sobre la realidad histórica del hecho religioso, podemos saber hoy, tras un siglo largo de serias investigaciones monográficas. Esto hace incluso que muchos juzguen hoy con dureza lo escrito por los filósofos sobre lo religioso y lleguen a mirar con recelo la «intromisión» filosófica. Esta última actitud es ya injusta; pero es innegable que a quien hoy quiera filosofar sobre religión hay que exigirle ante todo un buen conocimiento de su historia.

También, como es obvio, se le pedirá tener en cuenta el trabajo científico que se viene haciendo sobre lo religioso desde los métodos propios de las ciencias humanas: etnología, sociología, psicología. En realidad, son los mismos cultivadores de estas disciplinas los primeros que, sin el nombre, hacen filosofía en no pocos momentos de su esfuerzo, puesto que se elevan a consideraciones teóricas de gran envergadura para encuadrar el trabajo más empírico. (Las ciencias humanas, incluso si se proponen como modelo ideal las ciencias naturales, deben siempre apelar a hipótesis más generales y alejadas de la contrastación.)

Como complemento necesario de la historiografía, y para corregir el defecto en que incurrieron historiadores apresurados de finales del siglo XIX y comienzos del XX, se ha desarrollado ampliamente en los dos últimos tercios de nuestro siglo una tendencia que se ha autodenominado «fenomenología de la religión» y ha apelado a la necesidad del máximo de «comprensión» de los fenómenos religiosos, evitando «explicaciones reduccionistas». Aun con dificultades a la hora de definir su estatuto epistemológico, la tendencia se ha acreditado por sus innegables resultados. Con la fenomenología, pues, más todavía que con las ya mencionadas ciencias humanas, ha de

contar hoy la filosofía de la religión. Ello hace que, para muchos de los que la intentan, un buen programa arranque de la fenomenología (a través de la cual incorpora la aportación historiográfica), para prolongarse en un tipo de reflexión a la que cuadra bien el título de «hermenéutica».

Pero habrá que subrayar que no habrá auténtica filosofía si no se va más allá del esfuerzo de descripción comprensiva (y estructuración) del fenómeno religioso, que define a la «fenomenología de la religión». Como tampoco si, con las ciencias humanas de lo religioso, el análisis queda en las funciones que lo religioso juega en la vida humana. La ambición que dio origen a la filosofía no queda satisfecha si no formula esas cuestiones radicales que clásicamente ha expresado como cuestiones sobre la «esencia» y «verdad» de las cosas. El científico enuncia: los humanos necesitan «sentido de la vida» y lo buscan en los símbolos religiosos. El fenomenólogo ensaya el comprender los logros de «sentido» de cada religión y de la religión como tal. El filósofo no podrá inhibirse de buscar (tanto si lo encuentra como si no) *qué es eso del «sentido»* que el hombre religioso busca, y *qué plausibilidad racional* tiene su presunto encuentro por parte del hombre religioso.

Naturalmente, el filósofo hablará hoy de todo eso con lenguaje muy modesto. Y se preocupará muy primariamente de analizar y autocriticar los supuestos desde los que habla (que fácilmente lo distancian de otros). Quizá acabo de mencionar con estas últimas sugerencias una de las tareas más importantes que tiene aún pendientes la filosofía de la religión. Falta no pocas veces esa autorreflexión, en éste como en otros ámbitos filosóficos. Con lo que el diálogo mutuo se hace difícil y se genera animadversión en los lectores, con desprestigio de la filosofía. Llamemos, si se quiere, *metodológica* a esta tarea.

Añado sólo una mención de otras tareas que entiendo están planteadas. Hay una *epistemológica*: urge delimitar (sin cicatería pero sin excesiva laxitud) los fueros del peculiar lenguaje «simbólico» religioso y su contraposición con el conceptual; ello significa relacionar el «mundo» de las representaciones religiosas con el de las científicas, algo que hoy necesitan también los creyentes. Afín a ésa es otra

tarea quizá denominable *psicológica*: la delimitación de la «experiencia religiosa» en su peculiaridad (incluida la mística) y en su relación con otras afines, como la ética y la estética. No podrá olvidarse otra tarea, quizá más cercana a la *metafísica*: la indagación de la coherencia de cada determinada visión religiosa del mundo. Urge también como tarea *una filosofía de la historia de las religiones*; la coyuntura actual de la humanidad hace muy relevante una justa apreciación de lo común y lo diferencial en las diversas tradiciones religiosas. De ahí brotarían criterios que podrían orientar el diálogo interreligioso.

Pero, en vez de proseguir, con afán de exhaustividad que sería ingenuo, esta enumeración de tareas que dan actualidad a la filosofía de la religión, veo importante ponderar, para terminar, la relevancia práctica de la últimamente mencionada. En el mundo actual —para sorpresa de quien tomara en sentido muy riguroso la ley de Comte— vivimos, más bien, un «retorno de lo religioso». Y son patentes sus grandes ambigüedades y el peligroso potencial de intolerancia y violencia que acumula. Pienso que, entre los esfuerzos humanos que más pueden contribuir a superar justa y equilibradamente tal peligro está la filosofía de la religión. Y que esto es lo que la hace más digna de atención.

RAFAEL ARGULLOL

UN BALANCE DE LA MODERNIDAD ESTÉTICA*

En un ensayo publicado en 1981, titulado *Modernidad contra postmodernidad*, Jürgen Habermas escribía:

El espíritu y la disciplina de la modernidad estética asumió claros contornos en la obra de Baudelaire. Luego la modernidad se desplegó en varios movimientos de vanguardias y finalmente alcanzó su apogeo en el Café Voltaire de los dadaístas y en el surrealismo. La modernidad estética se caracteriza por actitudes que encuentran un centro común en una conciencia cambiada del tiempo. La conciencia del tiempo se expresa mediante metáforas de la vanguardia, la cual se considera como invasora de un territorio desconocido, exponiéndose a los peligros de encuentros súbitos y desconcertantes, y conquistando un futuro todavía no ocupado. La vanguardia debe encontrar una dirección en un paisaje por el que nadie parece haberse aventurado todavía. Pero estos tanteos hacia adelante, esta anticipación de un futuro no definido y el culto de lo nuevo significan de hecho la exaltación del presente.

Baudelaire es, en efecto, un privilegiado «receptor» poético y crítico de las tendencias que se vienen incubando en la cultura europea desde la Ilustración y el Romanticismo y que anuncian la eclosión artística de las vanguardias. La paulatina asunción de la autonomía del ámbito artístico y del subjetivismo estético, así como aquel «exceso de conciencia» en el arte ya prefigurado en la *ironía* román-

* Este texto se publicó anteriormente en Manuel Cruz y Gianni Vattimo, eds., *Pensar en el siglo*, Madrid, Taurus, 1999. Reproducido con permiso de Grupo Santillana de Ediciones, S.A. (N. del e.)

tica —y, correlativamente, en la hegeliana «muerte del arte»— enmarcan el desarrollo cultural del escenario al que Baudelaire, más rotundamente que otros, llamará *modernidad*. Si a ello añadimos, como consecuencia, el reforzamiento del individualismo artístico y la agudización de la fractura de aquel ideal ético-estético-político presente en el clasicismo, podrá comprenderse cómo, junto a la destrucción del espacio artístico tradicional, la *modernidad* interioriza una dinámica antagónica en la que el arte, a menudo, establece una relación de contrarios con la «realidad», mostrando, en sus formas más radicales, la naturaleza irreconciliable de los mundos estético y social. Los efectos de esta dinámica guían el transcurso del arte moderno en diversas orientaciones que, sin embargo, tienen en común un movimiento espiritual «negativo» que acostumbra a entrañar, simultánea aunque menos explícitamente, otro movimiento «positivo» (regenerador, revolucionario), sintetizándose, con frecuencia, ambos movimientos, en proyectos con apariencia apocalíptica-utópica: el arte como «agresor» de la realidad (expresionismo, dadaísmo y la mayoría de los vanguardismos); el arte «refugiado» en su propia autonomía (los esteticismos y, en otro sentido, el abstraccionismo); el arte en un permanente autocuestionamiento lingüístico (experimentalismo); el arte «obsesionado» en su propia autoconciencia (poéticas del silencio)... Hasta llegar la vanguardia, en sus expresiones más terminales, a plantear la «autodestrucción del arte» como único camino de reinserción en la evolución del «conjunto de la vida», como puede deducirse, entre otras muchas, de afirmaciones como las de Picabia, «el arte es un agujero en la nada», o Duchamp, «el arte ha sido pensado hasta el fin y se disuelve en la nada».

En Baudelaire, aquella «conciencia cambiada del tiempo» que Habermas, con acierto, describe como médula de la modernidad, adquiere un protagonismo especial que, si todavía no es tan determinante como en las «estéticas fugaces» que articularán las vanguardias, domina ya centralmente su visión de la experiencia poética y su configuración del artista moderno. Por la época en que Baudelaire formula su definición de la *modernidad* comienza, en la cultura occidental, la proliferación de los «ismos», corrientes artísticas contra-

puestas entre sí, y muchas veces efímeras, que irán multiplicándose hasta convertirse, ya en nuestro siglo, en un verdadero aluvión.

En el terreno de la conciencia estética, las transformaciones acaecidas en el mundo moderno conducen a una sucesión de «estéticas fugaces». La variabilidad de los gustos, vinculada a la continua transición de modas provocada por el dinamismo de la burguesía industrial y a la democratización de la cultura, es correlativa a la rápida enunciación de nuevos estilos. No es posible hablar ya de grandes formaciones estético-culturales (habiendo sido, quizá, el Romanticismo la última de ellas), sino de movimientos cuya influencia, a veces notable, es coyuntural. La época moderna no posee una unitaria conciencia estética, sino una multiplicidad de conciencias estéticas fragmentarias. Esto explica la mutabilidad del arte moderno y, también, el permanente sentimiento de crisis en el que se ha desarrollado.

Una de las características de la teoría estética de la época de las vanguardias es que, en buena medida, es elaborada, al filo de las realizaciones artísticas, por los propios artífices de éstas. Piénsese, a este respecto, en la sucesión de cartas y manifiestos que, a menudo con un alcance que traspasa el ámbito del arte, se suceden desde finales del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial. Con frecuencia, lo más vivo de la reflexión estética se halla estrechamente vinculado con la práctica, hasta el punto de que, forzando la comparación, la primera mitad de nuestro siglo tiende a fomentar la figura del teórico-artista con ciertas semejanzas a lo ocurrido en el *Quattrocento* renacentista, si bien, como es lógico, desde una perspectiva muy distinta. Esto ocurre en las distintas actividades artísticas: en la literatura y en la pintura, como es bien conocido, pero también en la música, como demuestra, entre otros, la obra de Schönberg. Aunque quizá el caso más ejemplar sea el de la arquitectura, en la que el movimiento moderno ha basado su propia sustancia en el nexo entre teoría y práctica y, en otro plano, entre lo artístico y lo extraartístico. Los nombres de Loos, Le Corbusier y, en general, el grupo asociado a la Bauhaus son suficientemente explicativos de esa tendencia a la autorreflexión desde la práctica que se convierte en un carácter definidor del clima vanguardista.

También desde el paisaje de la vanguardia, aunque con la pretensión explícita de adentrarse en el entero desarrollo de la *modernidad*, surge una obra, la de Walter Benjamin, en la que la reflexión estética ocupa una función determinante. Para Benjamin las vanguardias artísticas significan una cristalización última de la dinámica de antagonismo que cruza la cultura moderna, hasta el extremo de que en ellas se manifiesta abiertamente aquel talante utópico-apocalíptico latente desde el Romanticismo y puesto de relieve por Nietzsche. En las vanguardias convergen violentamente las corrientes desencadenadas por la *modernidad* estética: «agresión» y «negación» del arte ante la realidad, «autocuestionamiento» del arte, ambición «utópica» de reconstruir el mundo en términos de unidad.

Para Benjamin el arte posee una consustancial fuerza simuladora. Representa como reconciliado lo irreconciliable, invirtiendo, por así decirlo, el caos, mostrándolo como *cosmos*, mediante un «encantamiento» que actúa en el plano de la apariencia y en el que la «belleza» parece expresarse como armonía y unidad. Frente a ello, la modernidad estética, que sigue expresándose en cuanto «arte» —es decir, en cuanto simulación—, se desarrolla en la progresiva autoconciencia de su función simuladora, negándose a dar por reconciliado lo que permanece escindido. De ahí se deduce su última e insuperable contradicción: por un lado sigue creando una ilusión de orden, ocultando el caos del mundo a través de la magia del simulacro; por otro lado, no obstante, quiere negar esa misma magia, asumiendo los presupuestos para destruir su propia ficción.

En esta dirección podría observarse la correspondencia entre lo moderno y el papel de la alegoría analizado por Benjamin en el *Trauerspiel* de acuerdo con lo que escribe en el ensayo *El origen del drama barroco alemán*, publicado en 1928. La alegoría tendría como efecto fundamental el «hacer estallar» el orden simbólico a través del que el mundo de la realidad está jerárquicamente organizado y unificado. Mediante lo alegórico el mundo se desprende de su pretensión de unidad y, mostrándose en su fragmentación, queda representado en la multitud de sus impulsos contrapuestos. La alegoría es aquella ficción que pone en juego los mecanismos que destruyen esa misma ficción. En esta línea cabría ver la interpretación benjami-

niana de Baudelaire, al que sitúa en el primer frente de la modernidad por cuanto su poesía, volcada al escenario urbano-moderno, renuncia al orden simbólico tradicional, para expresar las tendencias centrífugas de la existencia. La vanguardia sería la coronación de la dinámica de la *modernidad* entrevista ya, con notable lucidez, por Baudelaire. Por eso resulta coherente que en las vanguardias el arte, al poner en marcha los instrumentos aniquiladores de su existencia —su ficción de cosmos en la apariencia—, llegue a cuestionar su propia plausibilidad. Sin embargo, en esta labor de autodestrucción también observa Benjamin un elemento liberador que fluye del acto mismo de desenmascaramiento y que, de alguna manera, se aproxima al poder del *instante* de éste, aunque más místicamente, en Benjamin el *instante* que escapa al discurrir del orden histórico-simbólico implica una trascendencia, una «detención mesiánica del acaecer» y, tal vez, una posibilidad de salvación frente al curso implacable de la historia.

Enraizada también en el terreno de las vanguardias, y quizá más drásticamente que en el caso de Benjamin, la obra de Theodor W. Adorno sitúa la relación «negativa» entre arte y realidad en un espacio radical. Si Benjamin remarca el destino autodestructivo-liberador del arte moderno, Adorno deduce de la negatividad de éste su carácter emancipador frente a la sociedad del capitalismo avanzado. Para Adorno, la «verdad del arte», que se expresa a través de la forma —como ha comprendido la vanguardia— y no de los contenidos, muestra el «trabajo de descomposición de lo negativo», reflejando así al mundo pero también a su resquebrajamiento. En Adorno es el propio mundo el que aparece enmascarado bajo la apariencia de orden construida por la lógica social, especialmente en una civilización dominada por la tecnología y la «razón instrumental»; siendo, simétricamente, el arte el que emprende, como último refugio de lo humano, la vía negativa del desenmascaramiento.

Esta concepción llega a su enunciación más extrema en la *Teoría estética*, publicada póstumamente en 1970. En este texto Adorno conduce la «negatividad» del arte a su tramo final, por cuanto el arte ya no sólo no es mimesis, en ninguna de sus gradaciones, sino que es, precisamente, lo que la realidad no es. El arte es la representa-

ción de lo no-real o, únicamente, es representación de lo real en cuanto que éste puede ser antagónico con lo que es. En una época, como la moderna, en que la organización del mundo articulada por la técnica ha derivado en una forma casi inexplicable de totalitarismo, la tarea del arte es expresar esa casi imposibilidad de expresión. Y lo casi inexpresable se muestra, para Adorno, en lo que trasciende a la realidad, constitución de una no-realidad que, mediante la negación, prohíbe la complicidad con lo real. De ahí que Adorno pueda ver en la vanguardia, y particularmente en aquellas manifestaciones que rozan la «poética del silencio» —Samuel Beckett, por ejemplo—, una última instancia de lo verdadero (que habita en la no-realidad) frente al carácter opresivo y totalitario de lo «verdadero» que ofrece la realidad.

También el «carácter de verdad» del arte y el dominio de la técnica en el mundo moderno están presentes en las reflexiones estéticas de Heidegger, tan alejado, por lo demás, de las posiciones de Adorno y más bien indiferente, si no directamente reacio, a la aventura de las vanguardias. Pero, precisamente, quizá este último factor contribuye a entender la repercusión del pensamiento estético de Heidegger en el escenario de la «crisis» —o «superación»— de la *modernidad*. Si Adorno aparece últimamente vinculado a la trayectoria histórica de la *modernidad* artística y a su expresión, quizá terminal, en la vanguardia, Heidegger, al incurrir en una indagación esencialista sobre el arte, parece, o puede ser visto, al margen de aquella trayectoria, en un difuso paisaje de confluencia entre lo pre-moderno y lo —denominado— posmoderno.

A partir de *El origen de la obra de arte*, de 1935, Heidegger se pregunta acerca de la esencia del arte, y más estrictamente de la poesía (*Dichtung*), en relación a la posibilidad del lenguaje de nombrar el ser y expresar su verdad. Para Heidegger, el lenguaje, además de medio de comunicación, es fuerza nombradora: nombrando el ente, hace que éste se encarne en la palabra y, sustrayéndose al caos, se incorpore en una estructura de significados. La poesía es, en cierto modo, esa fuerza nombradora del lenguaje que funda y abre la posibilidad de la comunicación, al tiempo que la somete al riesgo de enmudecer manteniéndola en la frontera de lo «indecible».

Heidegger piensa que en una época como la moderna, en que la «superación de la metafísica» ha dado paso al «dominio planetario de la técnica», la poesía significa la potencialidad de observar el ente desde un ángulo distinto a aquel que lo identifica con su mera instrumentalidad, como hace la razón tecnológica. La poesía, en el planteamiento heideggeriano, mantiene el ente en lo «abierto», es decir, en el espacio donde la verdad, historizándose en la obra, lo expone a lo inusual y sorprendente, custodiándolo en su vinculación con el ser. Desde este punto de vista, el arte, pero sobre todo la poesía, que es su esencia, es «lucha por la verdad» del ser. La poesía presupone la «instauración de la historia» en cuanto que es origen y fuerza fundadora, no sólo en un sentido temporalmente determinado, sino en cada momento histórico. Heidegger, al entender que la esencia del arte debe comprenderse en términos de verdad («el ponerse en operación la verdad del ente»), y no de belleza ni de sensibilidad, invita, a su modo, a una superación de la estética en el ámbito en que ésta se ha desarrollado desde la Ilustración.

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA

LA METAFÍSICA, CRISIS Y RECONSTRUCCIONES

1. La irrupción de la fenomenología y el punto de partida de la metafísica en el siglo XX

Ya es una atmósfera muy lejana para nosotros, pero sin aquella inicial reducción de la metafísica a teoría de la experiencia científica, en la que se educó la intelectualidad europea del último tercio del siglo XIX, apenas se comprendería el significado de la tremenda reacción de la fenomenología, emprendida por Husserl. La nueva divisa, «¡a las cosas mismas!», apenas podía disimular aquello por lo que se quería luchar: superar la mediación técnica de la ciencia, alcanzar la costa de la realidad global en la que el ser humano vive y muere. Ya estaba bien de aquella estrechez del alma en la que un neokantismo mal entendido sepultaba a los espíritus, mostrando por doquier sólo al sujeto, y al sujeto estudiado a ser posible científicamente, psicológicamente.

Husserl, por mucho que su programa final no fuese radicalmente claro, enseñó a mirar y —lo que es más importante— a ver a toda una generación de filósofos. Su primer empeño, una descripción ideal de los plurales fenómenos del mundo en torno, tal y como aparecían a la conciencia sumamente sensible del filósofo —sin excluir, naturalmente, los fundamentos de las ciencias—, fue seguido con entusiasmo y se conectó fácilmente con algunos antecedentes del siglo anterior, mucho más pendiente de las variaciones de la existencia individual. La conciencia moral, los sentimientos más decisivos del hombre como la pasión y la duda, la angustia o el miedo, los ele-

mentos universales de la vida consciente como el espacio y el tiempo, las formas básicas de la científicidad, como la aritmética y la geometría, pero también las formas básicas de la vida social, como el amor, el odio, la fraternidad, o las formas elementales de la vida religiosa, como la transcendencia o la simpatía, la mística o la expresión estética: todo se convirtió en tema de minucioso análisis descriptivo. La fase de Tübingen de la fenomenología mostraba de repente la apertura de un mundo apasionadamente plural, de irresistible riqueza.

Pronto el fundador de la escuela se dio cuenta de que por aquel camino no se llegaba al sistema. Y así, desde la fenomenología descriptiva, impuso un salto —que no siempre fue bien seguido ni entendido— a la fenomenología transcendental. Ahora se debían estudiar sistemáticamente los actos que desde el sujeto constituyen el sentido. Todavía se trataba de describir, pero ya no las cosas, los contenidos ideales, sino la vida de esa subjetividad transcendental, los actos constitutivos de sentido, las formas de la intencionalidad del sujeto transcendental a través de las cuales se desvelaba el mundo. Por mucho que el momento final de la intencionalidad fuese la plenitud dada en la intuición, la presencia luminosa de una existencia fenoménica, a ella se llegaba por una compleja trama de actos intencionales, de juicios y prejuicios, de operaciones subjetivas que también tenían su esencialidad. La plenitud de la presencia de las cosas, en su intuición, era el resultado del esforzado trabajo de la subjetividad. Finalmente, el neokantismo quedaba restablecido, sólo que en un nuevo aliento que bebía de las fuentes mismas del análisis kantiano. La obediencia al gesto moderno de Descartes quedaba así rehabilitada.

2. La revolución de «Ser y tiempo»

Heidegger pasa por ser un discípulo de Husserl. Si no pesara sobre nosotros esta opinión tradicional, y si no conociéramos su relación personal, si tuviéramos que enfrentarnos a este juicio desde un análisis directo de sus obras, sin datos previos, aquella afirmación



no nos parecería posible. Más bien me atrevo a decir que los parámetros profundos de sus filosofías son hostiles y contrarios. Husserl asume siempre una metafísica platónica de la presencia y una aspiración al conocimiento de lo arquetípico, de lo que cumple todas las condiciones del sentido. Heidegger, por el contrario, parte de una metafísica que con cautelas llamaría cristiana, pero que es realmente moderna, cuyo último referente es Duns Scoto, una metafísica que potencia la posibilidad como dimensión ontológica última. Por mucho que Heidegger quiera rehabilitar el universo griego primitivo, este postulado de la posibilidad ontológica es radicalmente ajeno a dicho mundo, que se atiene a lo que es de forma rotunda y que sólo entiende la posibilidad como resultado de la metamorfosis concreta de lo existente. Esta diferencia inicial, entonces, teje una compleja trama de diferencias entre Heidegger y Husserl, que no ha cesado de crecer conforme miramos las cosas desde la perspectiva de los años.

Husserl finalmente cree que los actos del sujeto aspiran a esa plenitud de la experiencia del sentido que consiste en la captación intuitiva de un contenido ideal. Su análisis de la subjetividad nos propone una moderna anámnesis platónica para llegar a la plenitud intuitiva de contenidos esenciales. Pero en todo caso dicha plenitud se da al final por sí misma. El ser para Husserl siempre es un sentido pleno captado en la intuición. Heidegger ya piensa de otra manera: el ser es posibilidad. Por tanto, siempre excede a cualquier sentido actual y a cualquier ente presente. Es más: el ser reclama mostrar posibilidades inéditas, sentidos hasta ahora no intuidos ni fijados, presencias hasta ahora ocultas, revelaciones hasta ahora por revelar. A este excedente entre el ser y sus manifestaciones presentes —entes, sentidos— Heidegger le llama diferencia ontológica. Como tal, esta categoría, explícita o implícitamente, traspasa su pensamiento desde el principio al final.

Lo más peculiar de esa síntesis magistral, genial, que es *Ser y tiempo*, consiste en que el sujeto humano, que recibe la curiosa denominación de *Dasein* [literalmente, *el existir*], está caracterizado por determinadas dimensiones transcendentales, ahora llamadas existenciales, desde las que intervenir en el desvelamiento del sen-

tido, desde las que generar nuevas formas de verdad inéditas hasta ahora. Así, la filosofía trascendental —de corte kantiano— se ponía al servicio de una metafísica de la posibilidad. El existir del hombre consistía en transitar de forma permanente desde el excedente de ser al sentido. Esta creatividad reveladora del hombre, que trae del olvido sentidos hundidos en el fondo del ser, que produce verdad —retirada del velo que hasta ahora ocultaba una manifestación— se le llama existencia auténtica, y frente a ella se alza la existencia inauténtica, la propia del hombre masa de la sociedad actual, dominada por la cháchara, el lenguaje sin sustancia, sin creatividad, sin inspiración, basado en clichés muertos y transmitidos como mercancías cosificadas. El gesto de Heidegger recoge entonces la productividad de sentido inédito que era la meta final del romanticismo.

De esta forma, *Ser y tiempo* vinculaba cinco aspectos centrales: primero, capturaba la metafísica moderna de la posibilidad infinita —tan cercana a Spinoza— pero en su tensión con la finitud de la existencia humana; segundo, integraba una filosofía trascendental acerca de las condiciones de posibilidad del sentido, que mejoraba con mucho la reseca escritura husserliana; tercero, vinculaba esta filosofía trascendental con las exigencias que Kierkegaard había depositado en la noción de existencia individual; cuarto, conectaba estas exigencias a la propuesta, fundamentalmente estética, de construir un lenguaje plenamente creativo, en la línea de Stefan George, que a su vez imitaba el gesto de Hölderlin; quinto, ofrecía esta existencia inédita y auténtica como un antídoto a la forma de vida de la sociedad de masas de las metrópolis modernas, tal y como la había descrito la sociología alemana, desde Georg Simmel y Max Weber.

Pero con ello no se acababa la compleja síntesis de esta obra genial. Pues de hecho, la veta más determinante y profunda concernía a la premisa de todo el planteamiento. En efecto, se trataba de que, para Heidegger, el ser que excedía a todo sentido, y a todo ente, era historicidad. La historicidad, de hecho, no es sino esta síntesis de posibilidad infinita y finitud que entrega a la ontología de Heidegger su rasgo más profundo. La posibilidad infinita del ser no es accesible de forma absoluta, en acto, como tendía a pensar la *ratio*

moderna desde Bruno. Sólo se accede a ella desde la finitud de una tradición concreta, del destino histórico de un pueblo. Sin duda, *Ser y tiempo* también está dominado por un nacionalismo cultural que conecta con las tesis más reaccionarias de la prioridad de la comunidad histórica sobre el individuo, tal y como se podía recoger en la inicial obra de Tönnies *Comunidad y sociedad*, también una crítica de la modernidad desde el nacionalismo cultural alemán. Así que el ser, en resumidas cuentas, era accesible a través del pasado histórico de un pueblo, un pasado que todavía albergaba posibilidades inéditas de futuro, y que esperaba al hombre de existencia auténtica para remodelarlas, actualizarlas, revitalizarlas.

3. Abandono: el segundo Heidegger

Naturalmente, por este camino no se podía llegar muy lejos. Tampoco se podía llegar a sitio bueno alguno. Cuando Heidegger inició su reflexión sobre la tragedia alemana —en honor a la verdad, la reflexión de Heidegger fue muy temprana, aunque desprovista de toda dimensión moral— descubrió que su gesto había estado dominado por una imitación insufrible de Nietzsche. La existencia auténtica, con sus altísimas exigencias normativas, tenía mucho de superhombre. La renovación de potencialidades olvidadas del ser histórico de un pueblo en el fondo era otra forma de asumir la voluntad de poder. En realidad, traer las potencias inéditas a la realidad sólo tenía sentido para una voluntad de potencia inflexible. Tras su reflexión, Heidegger entendió que este hombre hiperactivo era un elemento del que convenía desprenderse. Pues finalmente ese hombre no aspiraba a otra cosa que a la autoafirmación, a colocarse en el centro del ser, a imponerle su voluntad y su valor.

Lo que cambia entre el primer y el último Heidegger no es, por tanto, la comprensión del ser, ni el interés por lo que todavía no se nos ha mostrado como criterio de existencia auténtica, ni esa dialéctica de olvido y memoria, ese entregarse al ente que olvida al ser, y ese recuerdo del ser que niega al ente, que tanto juego ha dado a su comprensión de la escritura filosófica como exorcismo, como ritual

casi mágico e impenetrable, reiterativo e hipnótico. Tampoco ha cambiado su nacionalismo cultural, en el sentido de que su última filosofía viene dominada igualmente por un sentido de la tierra, de los dioses del lugar, del cielo que se divisa desde la reunión de ciertos hombres unidos por el mismo diálogo. Ese arcaísmo agrario que resulta evidente en *Ser y tiempo* con la categoría de la *cura*, también se encuentra por doquier en el último Heidegger, que parece curarse de la existencia histórico-heroica, que un día le sedujo, con la humilde existencia del campesino alemán (no menos auténtica, desde luego).

No. Lo que realmente ha cambiado en Heidegger es el papel del *Dasein* en toda esta historia. En este sentido, los textos fundamentales de esta última filosofía son la ya inicial *Carta sobre el humanismo*, por una parte, y *Gelassenheit*, por otra. El hombre, como existir, ya no tenía como meta intervenir provocadoramente en la emergencia de nuevas verdades, nuevos sentidos, nuevas potencialidades del ser. No era el sujeto hiperactivo, moderno, dotado de una voluntad radical, dirigido por los valores subjetivos, el que intentaba imponerse al ser, de forma arbitraria y violenta, mediante estrategias de dominación técnica. En el fondo, por debajo de la crítica a Nietzsche, Heidegger se dirigía contra la filosofía de los valores, contra Weber y Rickert, dominantes en la filosofía alemana de su época, ellos también los primeros en anunciar la tragedia nazi, esta vez sí, proféticamente. El tránsito desde el ser excedentario de sentido al nuevo sentido no era activado ya por el hombre, sino por el propio ser: ésa era la diferencia.

Ahora, al existir del hombre le tocaba humildemente, y sobre todo, reunir lo que el ser permanentemente dispersaba, manifestaba u ocultaba, revelaba o escondía. Su potencia, el *lógos*, era mera recolección, también una espléndida metáfora procedente del mundo agrario. Nada del trabajo, del duro trabajo, que a fin de cuentas era el signo de Caín. El *lógos* era recolector, pastor, reunía lo disperso, pero no se centraba en lo ya reunido, sino en la oveja descarriada que todavía estaba por encontrar, perdida entre los espinos del ser. El hombre traía a presencia unitaria los destellos y las generaciones del ser tanto como las oscuridades y desolaciones, pero era la suya

una conciencia muy especial, en la medida en que jamás perdía de vista que lo revelado no era todo lo posible, que siempre se debía permanecer atento a la revelación de lo todavía oculto. Pues el ser gustaba de ocultarse.

Sin duda, las formas de comprender el ser dependían ahora, todavía más, de visiones cristianas y paganas muy antiguas, pero que se habían mantenido a través de la modernidad y que pueden registrarse en los más oscuros escritores y místicos de la tradición alemana. El ser era visto y entendido como una subjetividad que jugaba con el hombre, que mantenía el juego del mundo construido sobre retiradas y ocultaciones, presencias y ausencias, iluminaciones y oscuridades. El Dios que juega con los hilos del hombre de Lutero; el *Deus absconditus* del gnosticismo; el Dios que pasa de largo y el Dios que se retira del mundo, aburrido, congelado por el frío mortal que recorre la Tierra, como se cuenta en ciertas versiones del Talmud: todos estos elementos aparecen en la obra del último Heidegger muy dosificados, muy discretos. Pero finalmente le conceden su estructura más seductora.

Así que en el último Heidegger el ser, y no el hombre, es activo. La virtud que el hombre debe asumir como propia es la espera. Para eso debe desnudarse de todo lo que proceda de la voluntad de poder, de la autoafirmación, de los valores subjetivamente forjados, violentamente impuestos. No se trata de una actitud de serenidad, como erróneamente se ha traducido *Gelassenheit* en nuestro idioma. Pues serenidad es una virtud personal o hábito que denota fortaleza de ánimo, sobriedad de decisión, austeridad de esperanza, magnanimidad en la seguridad en sí mismo y en los amigos. Serenidad es una forma de ser sujeto, profundamente autoafirmadora, en un mundo que se ha convertido en un azar peligroso y sin referentes fijos. Promover esta virtud no entra en los planes de este pequeño ensayo de Heidegger. Se trata más bien del abandono, de dejarse llevar y caer, de dejar de hacer el esfuerzo hercúleo que se requiere para ser sujeto (Odo Marquard diría: dejar de hacer el inmenso esfuerzo que se necesita para seguir siendo tonto). La muy española palabra «dejadez» sería una buena traducción. Hay aquí un gesto molinista, quietista, de Heidegger, si no fuera porque la quietud también reclama

ascesis, parálisis, fijación del alma, actividad de desprendimiento en suma. Heidegger no nos alienta siquiera a estas secretas actividades de los místicos: su dejadez y su abandono son sobre todo una relación con las cosas. Se trata de dejarnos para que ellas sean. En el fondo, Heidegger exige bien kantianamente que rompamos la relación técnica con ellas, que eliminemos el interés y el valor. El romanticismo, ya previsto por Schiller a partir de la comprensión de la belleza como la libertad del fenómeno sensible, seguía operando entre bambalinas. El nacionalismo cultural, por su parte, seguía vigente desde el momento en que se reconocía que no en cualquier sitio el hombre puede dejarse y abandonarse. El lugar del abandono es también la tierra natal. Finalmente, Heidegger citaba al viejo Johann Peter Hebel: «Somos plantas —nos guste o no admitirlo— que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto». Así que finalmente, el abandono, la dejadez, no la conquistaba el hombre: era un don de la tierra natal. Era la señal por la que la tierra natal se hacía presente. Así, Heidegger rendía un último homenaje a un sentimiento, muy latino, muy propio de los campesinos del Lacio, que el poeta clásico supo reconocer de forma magistral: «Nescio qua natale dulcedine solum cunostos ducit».

4. La urbanización del territorio Heidegger: la reconstrucción de la metafísica desde la hermenéutica en H. G. Gadamer

Muchas veces las filiaciones de maestro-discípulo son meros expedientes notariales para heredar los prestigios y las influencias sociales, los lugares simbólicos que en nuestra sociedad todavía puedan jugar los filósofos. En cierto modo, Gadamer es un símbolo de la filosofía europea, de lo que el autor, que ya se aproxima al centenario, es muy consciente. Tan viejo como el siglo, en él se acumulan, de una manera milagrosamente serena, todas las experiencias trágicas de Europa.

El fondo de la filosofía de Gadamer no es explícitamente diferente del de Heidegger, pero aquí, en estos territorios sutiles, los

matices son el todo. El enunciado más básico de la filosofía de Gadamer procede en línea directa de Humboldt y dice que el ser es el lenguaje. Naturalmente esto no quiere decir que toda la realidad sea meramente lenguaje, pero quiere decir que nada es para nosotros si no viene entregado en las alas del lenguaje. El lenguaje es el ser porque en su energía se expresan todas las cosas. Gadamer aquí es, antes que hegeliano, herderiano. En cierto modo, la energía última de la realidad, que multiplica sus actuaciones por doquier, es afín a la energía del *lógos*, tan flexible y tan creativa que puede expresar todo lo real.

Por eso el ser del lenguaje, como aceptaba Heidegger, resulta excedentario respecto de todos los actos lingüísticos significativos. Su posibilidad de inducir a nuevos actos expresivos es infinita. Ahora bien, Gadamer jamás se ha planteado las cosas con el patetismo de Heidegger. Nunca ha considerado al hombre situado fuera del ser, caído, arrojado a la existencia, enfrentado a la dura tarea de revelar sus posibilidades inéditas. El hombre está siempre ya en el lenguaje, tiene ya una comprensión del ser, y lo quiera o no continuamente lo recrea. Cierto, según sea su comprensión, así será su capacidad de renovar el sentido y la comprensión. El llamado círculo hermenéutico dice que el hombre jamás se sitúa fuera de ese diálogo que la energía del lenguaje mantiene en él. No hay afuera de la comprensión para el hombre.

Todo se hace más sutil entonces: ni el hombre es enteramente activo, ni pasivo; ni meramente creador, ni receptor; ni se autoafirma ni se abandona. *In medias res* permanentemente, el hombre está esencial e incuestionablemente en un diálogo, forma parte del mismo, vive en él. Por eso existe entre luces y sombras: comprende, pero no del todo; conoce pero no del todo; responde, pero no del todo. Tiene que saber lo que dice, pero lo que dice finalmente excede lo que cree que dice; tiene que escucharse a sí, pero tiene que escuchar al otro. Es él, pero, en el fondo, sólo porque antes ha interiorizado la voz de los otros. Pone en circulación un sentido, pero el interlocutor le hace ver que no lo domina, que tiene espacios oscuros, que tiene que comenzar de nuevo su comprensión y, por tanto, la comprensión de sí mismo.

La forma por la que el ser permanentemente se renueva es la interpretación continua de lo ya dicho. En la interpretación se concretan todas las formas en las que Heidegger había pensado su filosofía. Pero Gadamer se apresura a separarse de lo demasiado visible en Heidegger. Su actitud es más hegelianamente conciliatoria, como ya queda dicho. Así, el nacionalismo cultural de Heidegger es sutilmente superado con la apelación a la tradición que tiene dimensiones europeas. En el fondo, nos orientamos en el diálogo que somos mediante la identificación de las preguntas que se nos transmiten. De entre los infinitos actos de habla que nos llegan en multitud de ecos, sólo nos orientamos por el prestigio de la autoridad de la tradición. En los textos de esta tradición hallamos los interrogantes a los que se nos anima a responder.

Gadamer insiste en que esa respuesta a los textos autorizados, casi sagrados, de la tradición filosófica occidental no es una mera curiosidad, una actividad erudita. Es la actividad que nos hace hombres, la actividad que nos permite tomar posesión de nuestro ser lingüístico y de nuestro ser histórico a la vez, puesto que el hombre no tiene ser natural. Por lo tanto, la hermenéutica, como esfuerzo de entrar en diálogo con los textos clásicos, no sólo es la única posibilidad de entrar en diálogo en el presente con otros hombres, sino la única posibilidad de acceder a la humanidad genuina.

Ahora bien, nada obliga a Gadamer a poner límites a la dimensión de su hermenéutica. La única condición para ejercerla es que lo otro que nos interpela sea, por eso mismo, lenguaje. La hermenéutica, como dinámica de reconocimiento y de diálogo, tiene aspiraciones universales. En el fondo, todo lo que se dice posteriormente sobre multiculturalismo, sobre mestizaje de culturas, sobre los derechos y los deberes de la alteridad, aunque no esté en la letra de la propuesta de Gadamer, se puede fácilmente derivar de sus posiciones. Un concepto central de su filosofía, lo que él llama fusión de horizontes, permite no sólo el choque creativo de las dimensiones temporales, pasado y presente, de autor clásico y lector actual; o el cruce de categorías sistemáticas diferentes. También permite el choque productivo de lenguajes y culturas diferentes, fusiones de horizontes espaciales y mitológicos, como empiezan a darse en nuestras

metrópolis y en las más recientes formas de la literatura. En este sentido, la reconstrucción de la metafísica clásica del ser como metafísica del lenguaje, que ha impulsado Gadamer, está todavía cargada de futuro. Su síntesis con la obra de autores como Paul Ricoeur y como Hans Blumenberg, que reciben estímulos de Freud —decisivos para entender el problema del mito y de la narración— y de Husserl —para cruzarlos con la idea de *ratio* y sus límites— permite avistar resultados fascinantes. Esta síntesis podría ofrecer unas bases filosóficas para repensar los fenómenos del presente atendidos por la opción muticulturalista de Charles Taylor, por ejemplo.

5. Metafísica del discurso: ¿reconstrucción o disolución?

En cierto modo, la recalada de las reconstrucciones de la metafísica en el problema del lenguaje es un fenómeno muy complejo que se venía anunciando desde muy diversos campos. Pero quizá sólo el abordaje de Gadamer permite una aproximación metafísica, no sólo porque conserva y recrea el lenguaje de la tradición, sino porque incorpora supuestos metafísicos propios. Los demás esquemas de aproximación al lenguaje, en la medida en que privilegian la actitud de atenerse al uso, acaban configurando sobre todo críticas a la metafísica, disolución de sus premisas, desconstrucción de sus presupuestos.

No sólo se trata de la vieja tesis del neopositivismo, según la cual la metafísica no era sino el resultado de enredos con el lenguaje común. No sólo se trata de la propuesta, propia del método wittgensteiniano, de resolver estos enredos con más lenguaje común, y no con un metalenguaje metafísico, que más bien garantizaría el enredo infinito. La propuesta positiva de esta orientación wittgensteiniana se basaría en asumir los supuestos antropológicos, sociológicos y biológicos que garantizan el hecho de la comunicación. La reconstrucción de la racionalidad humana, desde aquí, pasaría por las disciplinas sociales que muestran las raíces de los consensos, de las reglas y de los comportamientos comunes humanos. Como se ve, la metafísica en este terreno sería sustituida, a lo sumo, por una teoría

de la acción social, en la que vendrían a coincidir la fenomenología, la filosofía del lenguaje, la antropología o la historia. La obra de A. Schütz, de P. Winch, de Th. Luckmann, etc., tendría una divisa neotranscendental: la construcción social de la realidad, divisa que, por cierto, podría recoger también los aportes del más genuino pragmatismo, a través de R. Rorty. Bien mirado, no es una oferta descabellada, ni mucho menos.

Pero aparte de esta aproximación desde el lenguaje como uso social, surge, sobre todo en Francia, otra forma de crítica y de disolución de la metafísica que procede de lo que podríamos llamar la teoría del discurso. Las bases de esta corriente, curiosamente, proceden de los hegelianos franceses de los primeros años treinta, organizados alrededor de ese curioso talento que fue Alexander Kójève, y que prendió en G. Bataille, en M. Blanchot, y luego en M. Foucault, para venir a aliarse con la crítica a la fenomenología que, desde postulados finalmente heideggerianos, realizaba un brillantísimo escritor, Jacques Derrida.

Todo este movimiento se basa en la categoría central de discurso, diseñada hegelianamente contra Hegel, con la voluntad de respetar verdaderamente desde dentro la vida del espíritu, con su fluir ingente e indomable. Se ve fácilmente que esta voluntad encontró en la metafísica de la posibilidad de Heidegger un aliado oportuno. Sólo el fluir continuo del discurso asegura en lo posible su oportunidad de emerger. Alientos convergentes con esta visión de las cosas procedían también de la lectura de Freud propuesta por un talento especulativo de primer orden, Jacques Lacan, quien pasó a considerar lo reprimido no como origen de la enfermedad, sino como fuente de posibilidades inéditas de disfrute del ser humano.

Esta síntesis, que como he dicho opera desde la categoría de discurso, llega a su cenit autoconsciente cuando Foucault la expone en su lección inaugural en el Collège de France, momento en que el joven movimiento alcanza el reconocimiento institucional. Naturalmente, la lección está dedicada a Jean Hypolitte, un beatífico hegeliano, traductor de la *Fenomenología del espíritu*.

De hecho, la intervención de Foucault es la expresión más precisa de esa crítica a la construcción de la metafísica clásica y, justo

por eso, transparenta al máximo los propios supuestos metafísicos de los que depende. Foucault muestra con claridad la profunda verdad del movimiento francés. La categoría más relevante procede de Heidegger y es la que identifica el discurso con un acontecimiento. En tanto tal, el discurso tiene una verdad interna en la expresión que produce. Esta verdad —he aquí un elemento freudiano— tiene que ver con el deseo humano: lo relaja, lo reduce, lo realiza o lo expresa, lo descubre o lo libera. En cuanto trascendental que posibilita la manifestación del deseo, el poder —elemento nietzscheano— se ejerce en el discurso. Sin embargo, el mantenimiento del discurso como acontecimiento reclama la renovación continua del mismo, su estricta dependencia del orden personal o individual de deseos que tiene como supuesto. Surge así la idea de un flujo continuo de enunciados, flujo en el que no existe principio ni fin, en el que todos ya estamos introducidos y en el que, dejando en libertad nuestro deseo, intervenimos aceptando el azar de la continuación. El discurso, como flujo de emisiones, de enunciados, de expresiones, es un río flotante y dichoso en el que el individuo navega, consciente de su transitoriedad, aceptando el destino de la desaparición.

Ésta es la estructura ontológica del discurso como acontecimiento, una categoría que procede de Heidegger, pero que aquí ha perdido todo regusto sublime, toda referencia al destino y a la teología. Desde esta perspectiva, ningún discurso acabaría institucionalizado. Al contrario: proliferaría tanto como los individuos, se haría tan plural como las circunstancias, naufragaría en un caos de contingencias, en perpetuo desplazamiento y carente de toda disciplina. Cualquier discurso podría ser contestado de cualquier manera. El anarquismo —entendido como aceptación del caos— es la implicación política de esta ontología del discurso, y ése sería el verdadero fruto de la libertad del hombre. De esta forma, Foucault daría forma a los ideales emancipadores de la crítica radical que había tenido su reflejo en el mayo juvenil y anarquizante del 68.

Justo porque el discurso se inclinaba *per se* a la más absoluta entropía, a la más plural creatividad, de la que realmente dependía su verdad, el poder institucional sería la realidad ontológica que se

opone a esta dispersión y a ese flujo. De hecho, el poder es más una obstinada aspiración a la fijación, a la igualdad consigo mismo, a la repetición. Su máscara fundamental es la voluntad de verdad. Esta voluntad aspira sobre todo a coaccionar la dispersión que continuamente amenaza al discurso y al deseo humano. Su reflejo más preciso es la institucionalización del discurso, por medio de la cual alguien detrae poder de los individuos para acumularlo sobre la propia institución.

De entre estas instituciones coactivas del discurso, Foucault menciona, naturalmente, las que obedecen a las políticas prohibitivas que excluyen la plena libertad de emisión de discursos: organización en sabores y disciplinas, ordenación en instituciones, ritualización de las intervenciones, impulsión de políticas de mérito, exclusión de discursos que no respeten el tabú del objeto especializado, invención del comentario del texto original, con sus exigencias de fidelidad y, finalmente, la invención del autor, con sus exigencias de coherencia interna. Como se ve, todas estas formas de poder implican coacción para la emisión de discursos, con la consiguiente represión de las formas del deseo.

En este sentido, la metafísica del discurso apuesta justamente por la disolución de las bases de la hermenéutica. Todo lo que había propuesto Gadamer, destinado a configurar una tradición y una cultura común, se destruye ante la única y verdadera actividad: la que tiene su base en la organización de las pulsiones de los individuos. La contrapartida positiva ofrece una metafísica que tiene su origen en el gesto radical del romanticismo alemán de principios del siglo XIX: creatividad, infinito, caos, dinamismo, genialidad individual, flujo permanente. Ésa es la comprensión de la realidad que de hecho esconde la apuesta por el discurso. De esta manera, la metafísica se convierte en un destino. Lo que realmente se está produciendo aquí es la última edición de una vieja polémica: la existente entre el espíritu y la letra que el primer idealismo alemán subrayó con fuerza.

Expresado en estos términos, la obra de Derrida supone ciertamente la conciencia de que toda la voluntad de verdad de la filosofía sería inviable si no hubiese existido la primacía de la palabra escrita, la letra verdadera. Es la escritura la que detiene los actos del

pensar, la que fija las acciones del filósofo como si fueran realmente una forma de operar propia de una mente constante en el tiempo, la que parece entregar objetividades y esencias duraderas. Todo esto es pura apariencia. Lo único permanente es el efecto, la letra escrita. Pero el acto de pensar que se escribió no se distingue en nada de los actos de pensar que se despreciaron y que no se escribieron. La escritura privilegia arbitrariamente un acto frente a otros, estrictamente de igual dignidad que el primero. Los pensamientos no se registraron porque su perfección interna así lo reclamase, porque así lo exigiera la normatividad interna de una verdad suprema. Se registraron porque se asumió la escritura como forma de comunicación. Eso es lo que dio a la metafísica occidental la apariencia de tener un objeto ideal. Si se hubiese mantenido sobre la base de emisiones discursivas azarosas, contingentes, en flujo continuo, el pensamiento no hubiera generado sistemas, ni categorías, ni esencias metafísicas.

Por tanto, y éste es el gesto más rotundo de Derrida, frente a esta construcción metafísica basada en la escritura, urge una escritura destinada a la desconstrucción desde dentro, una escritura disolvente, que muestre a las claras el juego del escribir en su contingencia, en su infundada aspiración de rigor y de acto definitivo. Con ello, la relación de la tradición con un nuevo texto filosófico es la misma que la relación de la tradición literaria con un nuevo texto de la literatura: no hay paso normativo entre uno y otro. El arte de la hermenéutica desaparece. El único límite es lo permitido por la retórica interna de la escritura que se atiene a la nueva voluntad de no presentar resultados reproducibles. Esa escritura que se siembra a sí misma de elementos irrepetibles es una escritura que acontece sin construir, que se niega a cumplir su función metafísica y que sólo puede ser leída si ya en el acto mismo de leer se es libre, dado que no hay nada que obedecer, ni preguntas ni respuestas. Derrida así es la verdadera consecuencia de la ontología del discurso. Su forma de denunciar la disciplina del texto carece de esa rigidez escolástica de Foucault, que todavía procede de la retórica de la demostración. Tras Derrida no hay restos de los que desprenderse. Su lectura nos deja a solas con nuestro pensamiento. Inimitable, ninguno de sus discípulos ha podido darse cuenta de la inutilidad del gesto de seguirlo.

6. Emmanuel Lévinas. Más allá de la metafísica: la ética

En un breve escrito que lleva por título «¿Es fundamental la ontología?» publicado en 1951, en una revista francesa, Emmanuel Lévinas dejaba caer una afirmación que me parece especialmente significativa, toda vez que sigue perdida entre su obra, sin inspirar exégesis alguna. Allí reconoce la estructura más básica de oposiciones que registra su pensamiento, a saber, la que existe entre la significación de aquello que se da en un horizonte de sentido, y que se capta mediante una discursividad inteligible —todo lo que tiene que ver con el conocimiento—, por una parte, y la significación que se da en el rostro de otro, como encuentro con una existencia única, irrepetible, elegida, que no necesita un horizonte de sentido que la acoja, sino que por su propia profundidad ya significa. Lévinas llama a este encuentro con el rostro del otro la conciencia moral. Y para que no deje lugar a dudas, dice: «Lo que en éstas [indicaciones] entrevemos nos parece, no obstante, sugerido por la filosofía práctica de Kant, a la que nos sentimos particularmente cercanos».

En las lecciones de 1975-1976, Lévinas volvía a la carga, ahora ya mostrando claramente su ruptura con los planteamientos de Heidegger: «Kant demuestra así la existencia, en el pensamiento, de significados que poseen su propio sentido sin reducirse a la epopeya del ser». Esta afirmación se abre en un texto que lleva por título: «La cuestión radical: Kant contra Heidegger». Para completar la referencia, el propio Lévinas invoca en nota su obra central *Autrement qu'être*, donde ya reconoció al sistema kantiano como el único que halla un sentido para lo humano sin medirlo a través de la ontología.

De esta forma, conviene no engañarse, Lévinas ha resituado al ser humano en el centro de la reflexión metafísica, tras el intento de entregar el protagonismo al ser, que caracterizó la propuesta de Heidegger. Toda la relación que en el seno de la filosofía de Kant se da entre la filosofía teórica y la filosofía práctica, entre la ontología y la libertad moral, toda la vieja tensión que apareció en la antinomia de la razón, se despliega así en esta filosofía fascinante, plagada de invocaciones metafóricas que sugieren tensión, tránsito, sobrepasamiento, y que ha sabido encontrar la fuente de su persuasión no sólo

en la reflexión filosófica, sino en la más sutil interpretación de la propia tradición del Talmud.

Para entender a Lévinas y su idea de superación de la ontología, debemos captar ante todo el sentido activo del verbo «ser». Se trata, desde luego, de su traducción a existir. Como proceso activo, el ser es un acontecimiento, y en tanto tal posee una aventura. La clave de este acontecimiento, sin embargo, no está descrita en términos de Heidegger. Las premisas de esta diferencia son muy profundas y nos llevarían, de hecho, a descubrir la profunda dependencia de Lévinas respecto de las categorías del mundo hebreo. Podemos decir que para Lévinas, siguiendo toda la tradición moderna, ser es autoafirmación, instinto de conservación. No posee por tanto esa voluntad de retirarse, de ocultarse, de olvidarse en el ente, de reservarse en lo todavía no existente, que era lo más propio de la compleja vida interior del ser de Heidegger. Para Lévinas hay un secreto de brutalidad, una violencia sin consideraciones bajo toda manifestación de existencia. El universo del ser de Lévinas es más bien el de Schopenhauer: una lucha cósmica. Por eso la salvación no puede venir del ser, como en Heidegger, sino de algo que lo trascienda. El legado hebreo que vive en Lévinas, y que sabe demasiado de la violencia del mundo, no puede aceptar que la salvación proceda del ser. Demasiado tiempo víctima de esa violencia, Lévinas no puede hacer la vista gorda, en una confianza apenas sin tematizar, y entregarse a lo que el ser nos regala, como diría Heidegger.

Así que más allá del ser, en la transcendencia del ser, más allá del campo de la ontología, pero milagrosamente abierto *en* la herida del existir, como un momento de excepción para la validez de sus categorías teóricas, debe hacerse visible algo que es y no es: es, pero no es autoafirmación, ni violencia, ni interés desnudo por seguir en el ser. Eso que Kant llamó libertad, dignidad, conciencia moral, llega ahora, con Lévinas, a la conciencia de su más milagrosa improbabilidad: el rostro humano.

Milagrosa es esta emergencia de lo humano porque la ontología no solamente nos permite *conocer* que el existir es autoafirmación, exclusivo cuidado de sí propio de todo ente. Lo que verdaderamente permite la ontología es comprendernos como existentes, indi-

carnos que participamos de esa misma condición, por la que configuramos la totalidad del comportamiento humano. En un momento dado Lévinas llega a decir que el hombre entero es ontología. Kant mismo dijo que el hombre es todo entero fenómeno, causalidad, necesidad. Y sin embargo...

Por férrea que sea esta comprensión de sí como existente, no sabemos por qué, cuando ante nosotros se alza la figura del rostro del otro, la autoafirmación propia de la ontología se rompe. Las formas del conocer y del interpretar cambian. Cuando nos enfrentamos a un existente, recogemos el encuentro y lo interpretamos unilateralmente, en relación con nosotros, con nuestro cálculo, con nuestra aspiración a seguir existiendo. Cuando nos enfrentamos a otro, lo llamamos, lo invocamos, le damos a entender lo que entendemos. Lo comprendemos y expresamos lo que comprendemos. De esta forma, el lenguaje se convierte en el símbolo más preciso de la libertad. En la sutil materia del lenguaje la ontología queda superada. La ética es verdaderamente comunicación. Lévinas así llega donde Habermas, también otro desarrollo de Kant.

Lo que caracteriza a Lévinas, de una forma tal que lo hace plenamente identificable en el panorama de la filosofía actual, pero también coherente, es su voluntad de llamar a las cosas por su nombre. Esta comprensión de la comunicación como territorio donde se hace valer la excepción de la violencia del existir, donde rige de forma radical la prohibición de matar, no se sustenta en los grados del desarrollo de la personalidad moderna de un Piaget, ni en la evolución de la madurez del individuo (de Habermas, sino que es pura y simplemente parte de lo que llamamos religión. En esta relación con el otro, dice Lévinas, se da la plegaria. Mediante la invocación y el hablar, lo que realmente hacemos es dejar al otro en libertad. De esta manera Lévinas entrega las bases de posibilidad de los planteamientos de Habermas.

Sorprendería, en este sentido, revisar los desarrollos fichteanos de la idea de intersubjetividad, y comprobar su paralelismo con Lévinas. Donde uno habla de invocación, el otro habla de exhortación. Donde uno habla de religión, el otro habla de comunidad. Donde uno habla de rostro, el otro habla de cuerpo humano entero.

Con no menor compromiso, en todo caso, Lévinas se ha entregado a una fundamentación ética de los derechos humanos, de la paz y de la justicia, en toda su dimensión, que todavía esperan una apropiada recepción, de la que previsiblemente saldrá un tanto disminuida su esperanza, afincada en una fe religiosa silenciosa y elegante. Pero su gesto, superar el ser como la única fuente de sentido, reivindicar la centralidad metafísica de la ética, cierra definitivamente el callejón sin salida de Heidegger.

- AA.VV. *Aproximación de Leo Vagser. El positivismo y el estado de la filosofía contemporánea*. Cuadernos GELI. Barcelona, 1989.
- AA.VV. *Compte rendu de René Auzan*. Madrid, 1989.
- Adorno, Theodor W. *Kritik der Vernunft. Einleitung in ein Kanon der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1962 (1981). Hay trad. esp.: *Kritik der Vernunft*. Montevideo: Editorial Trilce, 1986.
- , *Aesthetische Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt, 1990. 10ª ed. Hay trad. esp.: *Teoría estética*. Trilce, Madrid, 1980.
- , *Negative Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt, 1979. 6ª ed. Hay trad. esp.: *Dialéctica negativa*. Trilce, Madrid, 1973.
- Ahnert, Edward. *El momento de investigación teológica: ciencia y tecnología en México*. M. J. Sarraceni, 1, eds. 1989, pp. 116-193.
- Albert, Hans. *Das war aber irgendwie Vernunft*. Mohr (Deutscher) Verlag, Tübingen, 1968. 1969, 2ª 1975, 3ª actualización 1981. Hay trad. esp.: *La filosofía. Tratado sobre la ciencia y el ser*. Ed. Siglo Veintiuno de España, 1973.
- , y Adorno, Theodor W. *País, Pops, Pops, Habermas. Der Postpositivismus in der deutschen Soziologie*. Verlag Luchterhand, Neuwied-Berlin, 1969 (hay trad. esp.: *La disputa de positivismos en la sociología alemana*. Gedalga, Guadalajara-México, 1973).
- y Ingmar, E. *Das Wort, Wortverständnis, Wege zur Wirklichkeit*. Band GLN.2V, Darmstadt, WBG, 1971 (hay trad. esp.: *El lenguaje y la realidad. Lenguaje y metafísica*. Cuadernos Trilce, Valencia, 1978).
- , *Der Ethik der Theologie*. 1962. *Beziehungen der Theologie zur Ethik*. Carl V. Hoffmann, ed. *Beziehungen der Theologie*. 1979. Hay trad. esp.: *La teología de la ética*. Ed. Trilce, Frankfurt, 1982.
- «La crisis y la recuperación de la teología en la actualidad» (6. *Aufbau*), eds. *Problemas y perspectivas de la teología*. Atlanta, México, 1982.
- «Die theologische Krise der Gegenwart» (10. *Beziehungen der Theologie*), ed. W. Käsemann, ed. *Beziehungen der Theologie*. Frankfurt, 1979.
- , *Die geschichtliche Hermeneutik*. Mohr, Tübingen, 1980.
- Schubert, Ernst. *Lehrbuch der Theologie*. Francke, München, 1989. 1. Aufl. 1989. 2. Aufl. 1990. 3. Aufl. 1991. 4. Aufl. 1992. 5. Aufl. 1993. 6. Aufl. 1994. 7. Aufl. 1995. 8. Aufl. 1996. 9. Aufl. 1997. 10. Aufl. 1998. 11. Aufl. 1999. 12. Aufl. 2000. 13. Aufl. 2001. 14. Aufl. 2002. 15. Aufl. 2003. 16. Aufl. 2004. 17. Aufl. 2005. 18. Aufl. 2006. 19. Aufl. 2007. 20. Aufl. 2008. 21. Aufl. 2009. 22. Aufl. 2010.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Aprendiendo de Las Vegas. El simbolismo olvidado de la forma arquitectónica*, Gustavo Gili, Barcelona, 1978.
- AA.VV., *Cien años después de Marx*, Akal, Madrid, 1985.
- Adorno, Theodor W., *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, Gesamelte Schriften 2*, Suhrkamp, Frankfurt, 1962/1990 (hay trad. cast.: *Kierkegaard*, Monteávila Editores, Caracas, 1966).
- , *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, 10.ª ed. (hay trad. cast.: *Teoría estética*, Taurus, Madrid, 1980).
- , *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, 6.ª ed. (hay trad. cast.: *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975).
- Aibar, Eduard, «El instituto de investigaciones sobre ciencia y tecnología», en Medina, M. y Sanmartín, J., eds., 1990, pp. 186-195.
- Albert, Hans, *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr (Siebeck) Verlag, Tübinga, 1968, 1969, 2.ª, 1975, 3.ª aumentada (hay trad. cast. de la 1.ª ed. alemana: *Tratado sobre la razón crítica*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1973).
- , y Adorno, Dahrendorff, Pilot, Popper, Habermas, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Verlag Luchterhand, Neuwied-Berlín, 1969 (hay trad. cast.: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona-México, 1973).
- , y Topitsch, Ernest, *Werturteilstreit, Wege der Forschung*, Band CLXXV, Darmstadt, WBG, 1971 (hay trad. cast. de su aportación: *Ética y metaética*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1978).
- , *Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*, V. Hoffmann und Campe, Hamburgo, 1979 (hay trad. cast.: *La miseria de la teología*, Ed. Alfa, Barcelona, 1982).
- , «La ciencia y la búsqueda de la verdad», en G. Radnitzky y G. Anderson, eds., *Progreso y racionalidad en la ciencia*, Alianza, Madrid, 1982.
- , «Los problemas de la teoría de la ciencia en la investigación social», en R. König, ed., *Tratado de sociología empírica*, Tecnos, Madrid, 1973.
- , *Kritischer Rationalismus*, Mohr, Tübinga, 2000.
- Althusser, Louis, *Lire le capital*, François Maspero, París, 1965 (hay trad. cast.: *Para leer el capital*, Siglo XXI, México D. F., 1969).

- Amengual, Gabriel, «25 anys de filosofia de la religió. Un nou ressorgir?», en *Comunicació*, Mallorca, 83, 1995, pp. 15-36.
- Anthropos*, sobre «Karl-Otto Apel. Una ètica del discursu o dialògica», 183, 1999.
- Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976 (hay trad. cast.: *La transformació de la filosofia*, vols. I-II, Taurus, Madrid, 1985).
- , *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986.
- , *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.
- , Cortina, A., Michelini, D., De Zan, J., *Ètica comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.
- Aranguren, José Luis, *Ètica*, Revista de Occidente, Madrid, 1958 (*Obra completa*, 6 vols., Trotta, Madrid, 1994-1997).
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958 (hay trad. cast.: *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona, 1974).
- Aston, T.H. y Philpin, C.H.E., *The Brenner Debate*, Cambridge University Press, Londres-Nueva York, 1985 (hay trad. cast.: *El debate Brenner*, Crítica, Barcelona, 1998).
- Atienza, Manuel, *Introducción al Derecho*, Barcanova, Barcelona, 1985.
- , *Contribución a una teoría de la legislación*, Civitas, Madrid, 1997.
- , y Ruiz Manero, J., *Las piezas del Derecho. Teoría de los enunciados jurídicos*, Ariel, Barcelona, 1996.
- Austin, John L., *How to do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1962 (hay trad. cast.: *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, 1962).
- Baudrillard, Jean, *Illusion, désillusion esthétiques*, Sens & Tonka, París, 1997.
- , *Le complot de l'art*, Sens & Tonka, París, 1997.
- Benjamin, Walter, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (hay trad. cast.: *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990).
- Berger, John, *About looking*, Pantheon Books, Nueva York, 1980, o *Toward reality; essays in seeing*, Knopf, Nueva York, 1962 (hay trad. cast.: *El sentido de la vista*, Alianza, Madrid, 1990).
- , *Páginas de la herida*, Visor, Madrid, 1996.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas, *The social construction of reality*, Penguin, Londres, 1971 (hay trad. cast.: *La construcción social de la realidad*, Amortorru, Buenos Aires, 1983; hay trad. cat.: *La construcció social de la realitat*, Herder, Barcelona, 1988).
- Blanco, D., Pérez Tapias, J. A., y Sáez, L., eds., *Discurso y realidad*, Trotta, Madrid, 1994.

- Bobbio, Norberto, *L'età dei diritti*, Einaudi, Turín, 1990 (hay trad. cast.: *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991).
- Bourget, P., *Essais de psychologie expérimentelle*, París, 1881-1885.
- Bravo, A., «Innovaciones teóricas en la economía del cambio tecnológico», en Broncano, ed., 1995, pp. 217-235.
- Broncano, Fernando, ed., *Nuevas meditaciones sobre la técnica*, Trotta, Madrid, 1995.
- , *Mundos artificiales*, Paidós, México, 2000.
- Buber, Martin, *Ich und Du* (hay trad. cast.: *Yo y tú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969).
- Bunge, Mario, *Treatise on Basic Philosophy*, Reidel, Dordrecht, 1977.
- Camps, Victoria, ed., *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 1999 (nueva edición revisada).
- Capella, Juan Ramón, *Materiales para la crítica de la filosofía del Estado*, Fontanella, Barcelona, 1976.
- Carnap, Rudolf, *Logische Syntax der Sprache*, Springer, Viena-Nueva York, 1968 (1934).
- , «Testability and Meaning», en *Philosophy of Science*, 3, 1936, pp. 419-441.
- , «Überwindung der Metaphysik durch logischer Analyse der Sprache», en *Erkenntnis*, 2, 1931, pp. 219-241.
- , *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, Chicago, 1947.
- , «Empiricism, Semantics and Ontology», en *Revue Internationale de Philosophie*, 11, 1950, pp. 20-40.
- Caruso, Paolo, *Conversazioni con Lévi-Strauss, M. Foucault, J. Lacan*, 1969 (hay trad. cast.: *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Anagrama, Barcelona, 1969).
- Cartwright, Nancy, *How the Laws of Physics Lie*, Clarendon Press, Oxford, 1983.
- Casanovas, Pompeu, y Moreso, José Juan, eds., *El ámbito de lo jurídico. Lecturas de pensamiento jurídico contemporáneo*, Crítica, Barcelona, 2000.
- Cavell, Stanley, *A Pitch of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1994.
- Cohen, Gerald Allan, *Karl Marx's Theory of History*, Clarendon Press, Oxford, 1978 (hay trad. cast.: *La teoría de la historia de Karl Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1986).
- , «Back to Socialist Basics», en *New Left Review*, 207, sep./oct., 1994.
- Collins, James, *The Emergence of Philosophy of Religion*, Yale University Press, Princeton, 1967.
- Conill, J., *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- , *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

- Cortina, Adela, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.
- , *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.
- , *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
- , *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997.
- Damasio, A., *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 1996.
- Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984 (hay trad. cast.: *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona, 1990).
- De Ste. Croix, G. E. M., *The Class struggle in the Ancient Greek world*, Gerald Duckworth, Londres, 1981 (hay trad. cast.: *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona, 1988).
- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Seuil, París, 1967 (hay trad. cast.: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989).
- , *La voix et le phénomène*, PUF, París, 1972 (hay trad. cast.: *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1995).
- , «La pharmacie de Platon», en *La Dissémination*, Seuil, París, 1972 (hay trad. cast.: *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975).
- , *Marges de la philosophie*, Editions de Minuit, París, 1972 (hay trad. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989).
- , *Memoires for Paul de Man*, Columbia University Press, Nueva York, 1986; ed. revisada 1989 (hay trad. cast.: *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, Barcelona, 1989; 2.ª ed. 1998).
- , *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, París, 1967 (hay trad. cast.: *De la gramatología*, Siglo XXI, México D. F., 1971).
- , *Limited Inc.*, Northwestern University Press, Evanston, 1988.
- , *De l'esprit: Heidegger et la question*, Galilée, París, 1987 (hay trad. cast.: *Del espíritu: Heidegger y la pregunta*, Pre-Textos, Valencia, 1989).
- , y Bennington, Geoffrey, *Circonfession*, Seuil, París, 1991.
- , *Politiques de l'amitié*, Galilée, París, 1994 (hay trad. cast.: *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998).
- , *Force de loi: le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, París, 1994 (hay trad. cast.: *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 1997).
- Díaz, Elías, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Taurus, Madrid, 1998 (1966).
- , *Curso de Filosofía del Derecho*, Marcial Pons, ed., Barcelona, 1998.
- Dilthey, Wilhelm, *Weltanschauungslehre*, Gesammelte Schriften, 7, Teubner, Stuttgart, 5.ª ed., 1977 (hay trad. cast.: *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid, 1974).
- Dummett, Michael, *Origins of Analytical Philosophy*, Duckworth, Londres, 1993.

- Duque, Félix, «Que no es verdad que diez años no son nada ni es febril (sino textil) la mirada: Hermenéutica en la España de hoy», en *Er. Revista de filosofía*, 20, 1996, pp. 11-40.
- , *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999.
- Durbin, Paul T., «Pragmatismo y tecnología», en *Isegoría*, 12, 1995, pp. 80-91.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights seriously*, Duckworth, Londres, 1978 (hay trad. cast.: *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984).
- , «Liberal Community», en *California Law Review*, vol. 77, n.º 3, 1989, pp. 479-509 (hay trad. cast.: *La comunidad liberal*, Universidad de los Andes, Santa Fé de Bogotá, 1996).
- Echeverría, Javier, *Telépolis*, Destino, Barcelona, 1994.
- , *Filosofía de la Ciencia*, Akal, Madrid, 1995.
- , «Teletecnologías, espacios de interacción y valores», en *Teorema*, XVII, 1998, pp. 11-26.
- Elster, Jon, *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York-París, 1985.
- , ed., *Alternatives to Capitalism*, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge-Nueva York-París, 1989 (hay trad. cast.: *Alternativas al capitalismo*, Ministerio de Trabajo, Madrid, 1992).
- , *Local Justice*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York-París, 1992 (hay trad. cast.: *Justicia local*, Gedisa, Barcelona, 1994).
- Ezquerro, Jesús, «Acciones, planes y tecnología», en Broncano, ed., 1995, pp. 139-168.
- Fernández, Eusebio, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Debate, Madrid, 1984.
- Ferrajoli, Luigi, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Roma, 1989 (hay trad. cast.: *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Trotta, Madrid, 1995).
- Fontana, Josep, *La historia después del fin de la historia*, Crítica, Barcelona, 1982.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, París, 1966 (hay trad. cast.: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México D. F., 1968).
- , *L'ordre du discours* (hay trad. cast.: *El orden del discurso*, 3.ª ed., Tusquets, Barcelona, 1987).
- Fraijó, Manuel, *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994.
- Frege, Gottlob, *Die Grundlagen der Arithmetik*, 1934 (hay trad. cast.: *Los fundamentos de la aritmética*, Laia, Barcelona, 1972).

- , *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Vandenhoeck, Göttingen, 1962.
- , *Logische Untersuchungen*, Vandenhoeck, Göttingen, 1966 (hay trad. cast.: *Investigaciones lógicas*, Tecnos, Madrid, 1984).
- Freud, Sigmund, *Abriss der Psychoanalyse: Das Unbehagen in der Kultur*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt, 1972 (hay trad. cast.: *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1995).
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Hamish Hamilton, Londres, 1992 (hay trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992).
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Mohr (Siebeck), Tübinga, 1960 y 1990 (hay trad. cast.: *Verdad y método*, I y II, Sígueme, Salamanca, 1977 y 1992).
- , *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981.
- , *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 1991.
- García Marzá, D., *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992.
- García San Miguel, Luis, *Notas para una crítica de la razón jurídica*, 1969, 2.ª ed. corregida, Universidad Complutense, Madrid, 1975.
- Garzón Valdés, Ernesto, *Derecho, Ética y Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.
- Giddens, Anthony, *Modernity and self-identity*, Polity Press, Cambridge, 1987 (hay trad. cast.: *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona, 1995).
- Gómez Caffarena, José y Mardones, José María, *Materiales para una filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona, 1992.
- González García, Marta I. et al., *Ciencia, Tecnología y Sociedad*, Tecnos, Madrid, 1996.
- Gorz, André, *Le socialisme difficile*, Seuil, París, 1967.
- Gramsci, Antonio, *Quaderni del Carcere*, Einaudi, Turín, 1975 (hay trad. cast.: *Cuadernos de la cárcel*, vols. 1-4, Era, México D. F., 1985-1986, reimpresión).
- Grice, H. P., *Studies in the Ways of Words*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1989.
- Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis*, Luchterland, Berlín, 1963 (hay trad. cast.: *Teoría y práctica*, Sur, Buenos Aires, 1966).
- , *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986 (hay trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989).
- , *Die moderne: ein unvollendetes projekt: philosophisch-politische aufsätze 1997-1990*, Reclam, Leipzig, 1990 (hay trad. cast.: «La modernidad un proyecto incompleto», en Foster, Hal, ed., *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1986 [1985], pp. 19-36).

- , *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981 (hay trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1988).
- , *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.
- , «Entgegnung», en Honnet, A., y McCarthy, T., eds., *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989.
- , *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992 (hay trad. cast.: *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998).
- , *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996 (hay trad. cast.: *La inclusión del otro*, Trotta, Madrid, 1999).
- Hacking, Ian, *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- Hart, Herbert, L. A., *The Concept of Law*, Clarendon Press, Oxford, 1961 (hay trad. cast.: *El concepto de Derecho*, Abeledo Perrot, 1963).
- Hassan, Ihab, *The Postmodern Turn*, Methuen, Ithaca (N. Y.), 1987.
- Hayek, Friedrich von, *Legislation and Liberty*, University of Chicago Press, Chicago, 1973 y 1979 (hay trad. cast.: *Derecho, legislación y libertad*, Unión Editorial, 1978 y 1982).
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (hay trad. cast.: *Ser y tiempo*, FCE, México D. F., 1944).
- , *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen, 1954 (hay trad. cast.: *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires, 1958).
- , *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959 (hay trad. cast.: *De camino al habla*, Serval, Barcelona, 1987).
- , *Conferencias y artículos*, Serval, Barcelona, 1994.
- , *Gelassenheit* (hay trad. cast.: *Serenidad*, Serval, Barcelona, 1994).
- , «Die Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1977 (hay trad. cast.: «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995).
- , *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999.
- Hierro, José, «Adecuación y significado», en *Significado y verdad*, Alianza, Madrid, 1990.
- Hobsbawm, Eric J., *Echoes of the Marseillaise. Two Centuries look Back on the French Revolution*, Verso, Londres-Nueva York, 1990 (hay trad. cast.: *Los ecos de la Marsellesa*, Crítica, Barcelona, 1992).
- , *Nations and Nationalism since 1970*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 1991 (hay trad. cast.: *Naciones y nacionalismo*, Crítica, Barcelona, 1992.)
- , *The invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 1992.

- , *Politics for a rational left: political writing 1977-1988*, Verso, Londres-Nueva York, 1989 (hay trad. cast.: *Política para una izquierda racional*, Crítica, Barcelona, 1993).
- , *Age of extremes: the short twentieth century, 1914-1991*, Michael Joseph, Londres, 1994 (hay trad. cast.: *Historia del siglo xx: 1914-1991*, Crítica, Barcelona, 1995).
- Horkheimer, Max, *Materialismus und Metaphysik. Materialismus und Moral*, 1933 (hay trad. cast.: *Materialismo, metafísica y moral*, Tecnos, Madrid, 1998).
- , «Zum Problem der Wahrheit», en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3, 1935.
- , *Traditionelle und kritische Theorie*, 1937 (hay trad. cast.: *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2000).
- , *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Athenäum/Fischer, Frankfurt, 1974 (1944) (hay trad. cast.: *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1969).
- Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt, 1969 (hay trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994).
- Hottois, Gilbert, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Ed. De l'Université de Bruxelles, Bruselas, 1979.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Husserliana, 18-19, Martinus Nijhoff, La Haya, 1975-1984 (hay trad. cast.: *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1929).
- , *Ideen zur eier reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana, 3, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976 (1912-1929) (hay trad. cast.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México D. F., 1949).
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, 6, 2.^a ed., Martinus Nijhoff, La Haya, 1976 (hay trad. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991).
- Ihde, Don, *Technics and Praxis: A Philosophy of Technology*, Reidel, Boston, 1979.
- Jameson, Fredric, *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso/Duke Univ. Press, Londres-Nueva York, 1991 (hay trad. cast.: incompleta en Paidós, Barcelona, 1991).
- Jencks, Charles, *What is Post-Modernism?* Academy Editions, Londres, 1986.
- Kapstein, Ethan B., «Trabajadores y la economía mundial», en *Política Exterior*, 52, X-Julio/Agosto, 1996, p. 20-21.

- Kelsen, Hans, *Allgemeine Staatslehre*, Max Gehlen, Berlín, 1966 (hay trad. cast.: *Teoría general del Derecho y del Estado*, UNAM, México, 1979).
- Kierkegaard, Søren, *Migajas filosóficas*, Trotta, Madrid, 1997.
- , *De los papeles de alguien que todavía vive y Sobre el concepto de ironía. Escritos de Søren Kierkegaard*, 1, Trotta, Madrid, 2000.
- Kitcher, Ph., *The Advancement of Science*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- Kripke, Saul, «Naming and Necessity», en Davidson, Donald y Harman, Gilbert, eds., *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, 1972, pp. 253-355 (hay trad. cast.: *El nombrar y la necesidad*, UNAM, México D. F., 1995).
- Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship*, Oxford, 1995 (hay trad. cat.: *Ciudadanía multicultural*, Proa, Barcelona, 1999).
- Laín-Entralgo, Pedro, «Respuesta a la técnica», en *Arbor*, n.º 460, 1985, pp. 13-44.
- , *Ciencia, técnica y medicina*, Alianza, Madrid, 1986.
- Landgrebe, Ludwig, *El camino de la fenomenología*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- Laporta, Francisco, *Entre el Derecho y la moral*, Fontamara, México, 1993.
- Laudan, Larry, *Science and Values*, University of California Press, Berkeley, 1984.
- Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, París, 1958 (hay trad. cast.: *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1995).
- , *Éloge de l'Anthropologie*, Plon, París, 1960 (hay trad. cast.: *Elogio de la antropología*, Calden, Buenos Aires, 1976).
- , *La pensée sauvage*, Plon, París, 1969 (hay trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1964 (hay trad. cat.: *El pensament salvatge*, Edicions 62, Barcelona, 1971).
- Lévinas, Emmanuel, *Quatre lectures talmudiques*, Éditions de Minuit, París, 1968 (hay trad. cast.: *Cuatro lecturas talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona, 1997).
- , *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1961 (hay trad. cast.: *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977).
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974 (hay trad. cast.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987).
- , *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Bernard Grasset, París, 1991 (hay trad. cast.: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993).
- , *Dieu, la mort et le temps*, Bernard Grasset, París, 1993 (hay trad. cast.: *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994).

- Liz, M., «Conocer y actuar a través de la tecnología», en Broncano, ed., 1995, pp. 23-52.
- Lledó, Emilio, *La memoria del logos*, Taurus, Madrid, 1984.
- Liotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Éditions de Minuit, París, 1979 (hay trad. cast.: *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984).
- , *Le postmoderne expliqué aux enfants: correspondance 1982-1985*, Gallilée, París, 1986 (hay trad. cast.: *La posmodernidad explicada a los niños*, 2.ª ed., Gedisa, Barcelona, 1992).
- , *L'inhumain. Causeries sur le Temps*, Galilée, París, 1988.
- Maltrás, Bruno, *Los indicadores bibliométricos en el estudio de la ciencia. Fundamentos conceptuales y aplicaciones en política científica*. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1996.
- MacCormick, Neil, *Legal Right and Social Democracy*, Clarendon Press, Oxford, 1982 (hay trad. cast.: *Derecho legal y socialdemocracia. Ensayos sobre filosofía jurídica y política*, Tecnos, Madrid, 1990).
- McIntyre, Alasdair C., *After Virtue*, Gerald Duckworth, 1981 (hay trad. cast.: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987).
- Medina, Manuel, *De la Techne a la Tecnología*, Tirant lo Blanc, Valencia, 1985.
- , «Tecnología y filosofía: más allá de los prejuicios epistemológicos y humanistas», en *Isegoría*, 12, 1995, pp. 180-196.
- , y Sanmarín, José, eds., *Ciencia, tecnología y sociedad. Estudios interdisciplinarios en la universidad, en la educación y en la gestión pública*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- Megill, Allan, «What Does the Term "Postmodern" Mean?», en *Annals of Scholarship. Studies of the Humanities and Social Sciences*, 6, 1989, 2/3, pp. 129-151.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, 2.ª ed., Gallimard, París, 1945 (hay trad. cast.: *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975 / Altaya, Barcelona, 1999).
- , *Le visible et l'invisible*, Gallimard, París, 1964 (hay trad. cast.: *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970).
- Mitcham, Carl, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- , *Thinking through Technology. The path between Engineering and Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 1994.
- Moulines, Ulises, *Exploraciones metacientíficas*, Alianza, Madrid, 1982.
- Muguerza, Javier, *Desde la perplejidad: ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, FCE, México D. F.-Madrid, 1990.
- Müller, Heiner, *Germania. Tod in Berlin*, Rotbuch, Berlín, 1977 (hay trad. cast.: *Alemania. Muerte en Berlín y otros textos*, Jorge Reichmann, ed., Hiru, Hondarribia, 1996).

- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Consideraciones Intempestivas*, II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- , *Escritos sobre retórica*, Trotta, Madrid, 2000.
- Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974 (hay trad. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1988).
- Offe, Claus, *Contradictions of the Welfare State*, ed. de John Keane, Hutchinson, Londres, 1984 (hay trad. cast.: *Contradicciones en el estado del bienestar*, Alianza, Madrid, 1990).
- Olivecrona, Carl, *Law as Fact*, Stevens and Sons, Londres, 1971 (hay trad. cast.: *El Derecho como hecho*, Labor, Barcelona, 1980).
- Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, Obras Completas, vol. I, Revista de Occidente, Madrid, 1946, pp. 304-400.
- , «Meditación de la técnica», en *Ensimismamiento y alteración*, Obras Completas, vol. V, Revista de Occidente, Madrid, 1946, pp. 313-374.
- París, Carlos, *Mundo técnico y existencia auténtica*, Revista de Occidente, Madrid, 1973.
- Parijs, Philippe Van, *Qu'est-ce qu'une société juste?* Seuil, París, 1991 (hay trad. cast.: *¿Qué es una sociedad justa?*, Ariel, Barcelona, 1993).
- , *Marxism Recycled*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 1993.
- , *Real freedom for all*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Peces-Barba, Gregorio, *Los valores superiores*, Tecnos, Madrid, 1984.
- , *Derecho y derechos fundamentales*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.
- , *et al.*, *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*, Universidad Carlos III y BOE, Madrid, 1995.
- Peñalver, M., *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1978.
- , «Gadamer-Derrida: de la recolección a la diseminación de la verdad», en *Revista de filosofía*, 3, 1985, pp. 7-20.
- Pérez Luño, Antonio E., *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1984.
- Popper, Karl R., *Logik der Forschung*, Julius Springer, Viena, 1934 (con pie de imprenta «1935»). Versión inglesa *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson and Co., 1959 (hay trad. cast.: *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1962; hay trad. cat.: *La lògica de la investigació científica*, Laia, Barcelona, 1985).
- , *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., G. Routledge and Sons, Londres, 1945; 4.ª ed. revisada y ampliada, 1962. Versión alemana, *Der Zau-*

- ber Platons. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, vol. I, Francke Verlag, Berna, 1957, y vol. II: *Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, id., 1958 (hay trad. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1957 (versión desautorizada por el autor por carecer de notas); nueva edición con notas, Paidós, Barcelona, 1981).
- , *The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1957; 2.ª ed. corregida, 1961; previamente en *Económica*, 42, 43 y 46, 1944-1945. Versión alemana, *Das Elend des Historizismus*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1965 (hay trad. cast.: *La miseria del historicismo*, Taurus, Madrid, 1961).
- , *Conjectures and Refutations; The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963 (hay trad. cast.: *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Buenos Aires, 1967).
- , *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford, 1972. Versión alemana, *Objektive Erkenntnis*, Hoffmann und Campe Verlag, Hamburgo, 1973 (hay trad. cast.: *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1974; hay trad. cat.: *Coneixement objectiu*, Edicions 62, Barcelona, 1985).
- , «Autobiography», en *The Philosophy of Karl Popper*, 2 vols., Paul Arthur Schilpp, ed., La Salle, Open Court, Illinois, 1974, vol. I, pp. 3-184. Publicado después como libro independiente, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, Fontana/Collins, Londres, 1976 (hay trad. cast.: *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, Tecnos, Madrid, 1977).
- , *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, J. C. B. Mohr Verlag, Tubinga, 1979, 1994, 2.ª ed. mejorada.
- , & Eccles, *The Self and Its Brain*, Springer V., Berlín, 1977 (hay trad. cast.: *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980).
- , *The Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, vol. I: *Realism and the Aim of Science*, vol. II: *The Open Universe*, vol. III: *Quantum Theory and the Schism in Physics*, Totowa, Rowman and Littlefiels, N.J., 1982 (hay trad. cast.: *El universo abierto*, Tecnos, Madrid, 1984; *Teoría cuántica y el cisma en física*, Tecnos, Madrid, 1985; *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1985).
- , *A World of Propensities*, Thoemmes, Bristol, 1990 (hay trad. cast.: *Un mundo de propensiones*, Tecnos, Madrid, 1992; hay trad. cat.: *Un món de propensions*, Edicions 62, Barcelona, 1993).
- , *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*, Paidós, Barcelona, 1995.

- Przeworski, Adam, *Democracy and the market*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Putnam, Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- , *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1990.
- Queraltó, Ramón, *Mundo, tecnología y razón en el fin de la modernidad*, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1993.
- Quine, Willard van Orman, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1953 (hay trad. cast.: *Desde un punto de vista lógico*, Ariel, Barcelona, 1962).
- , *Word and Object*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1960 (hay trad. cast.: *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona, 1968).
- Quintanilla, Miguel Ángel (comp.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- , «El problema de la racionalidad tecnológica», en *Estudios Filosóficos*, 29/8, 1980, pp. 106-131.
- , *A favor de la razón. Ensayos de filosofía moral*, Taurus, Madrid, 1981.
- , «Bases para la filosofía de la técnica (La estructura de los sistemas técnicos)», en *Arbor*, 501-502, 1998, pp. 11-28.
- , *Tecnología: Un enfoque filosófico*, FUNDESCO, Madrid, 1989.
- , «Técnica y cultura», en *Teorema*, XVII/3, 1998, pp. 49-70.
- Rapp, R., ed., *Contributions to a Philosophy of Technology*, Reidel, Boston, 1974.
- Rastier, François, *Sens et textualité*, Hachette, París, 1989.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1973 (hay trad. cast.: *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979).
- , *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993 (hay trad. cast.: *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996).
- Raz, Joseph, *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1979 (hay trad. cast.: *La autoridad del Derecho: Ensayos sobre derecho y moral*, UNAM, México, 1982).
- Reichenbach, *Experience and Prediction*, The University of Chicago Press, Chicago, 1938.
- Renaut, Alain, *L'Ère de l'individu*, Gallimard, París, 1989 (hay trad. cast.: *La era del individuo*, Destino, Barcelona, 1993).
- Rescher, N., *A System of Pragmatic Idealism*, vol. II, *The Validity of Values*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- , *Razón y valores en la era científico-tecnológica*, Universidad de La Coruña, La Coruña, 1997.

- Resnik, D. B., «Do Scientific Aims justify Methodological Rules?», en *Erkenntnis*, 38, 1993, pp. 223-232.
- Richta, Radovan, ed., *La civilización en la encrucijada*, Ayuso, Madrid, 1971.
- Ricoeur, Paul, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier-Montaigne, París, 1950.
- , *Finitude et culpabilité*, Montaigne, París, 1960 (hay trad. cast.: *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969).
- , *De l'interprétation: essai sur Freud*, Seuil, París (hay trad. cast.: *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1965).
- , *Le conflit des interprétations*, Seuil, París, 1969.
- , *La métaphore vive* (hay trad. cast.: *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid, 1975).
- , *Le discours de l'action*, CNRS, París, 1977 (hay trad. cast.: *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1981).
- , *Temps et récit*, 3 vols., Seuil, París, 1983, 1985 (hay trad. cast.: *Tiempo y narración*, I y II, Cristiandad, Madrid, 1987).
- , *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Seuil, París, 1986.
- , *Soi-même comme un autre*, Seuil, París, 1990 (hay trad. cast.: *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996).
- , «Signe et sens», en *Encyclopedia Universalis*, vols. 20, París, 1995.
- , *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, París, 1995.
- Roemer, John E., ed., *Analytical Marxism*. Cambridge University Press / Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge-Nueva York-París, 1986.
- , *Free to lose: an introduction to Marxist economic philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1988.
- , *Analytical foundations of Marxian economic theory*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 1988 (1981).
- , *A General Theory of Exploitation and Class* (hay trad. cast.: *Teoría general de la explotación y de las clases*, Siglo XXI, Madrid, 1989).
- , *A Future for Socialism*, Verso, Londres, 1994 (hay trad. cast.: *Un futuro para el socialismo*, Crítica, Barcelona, 1995.)
- , *Egalitarian Perspectives: essays in philosophical economics*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 1994.
- , *Theories of Distributive Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1996.
- Rorty, Richard (hay trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983).
- , *Contingency, Irony, and Solidarity* (hay trad. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991).

- , *Achieving our Country*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1998 (hay trad. cast.: *Forjar nuestro país*, Paidós, Barcelona, 1999).
- Ross, Alf, *On Law and Justice*, Stevens & Sons, Londres, 1958 (hay trad. cast.: *Sobre el derecho y la justicia*, Eudeba, Buenos Aires, 1970).
- Russell, Bertrand, *Logic and Knowledge*, Allen & Unwin, Londres, 1956 (hay trad. cast.: *Lógica y conocimiento*, Taurus, Madrid, 1981; hay trad. cat.: *Lògica i coneixement*, Ed. Laia, Barcelona, 1985).
- Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londres, 1949 (hay trad. cast.: *El concepto de lo mental*, Paidós, Barcelona, 1967).
- Sacristán, Manuel, *Sobre Marx y marxismo*, Icaria, Barcelona, 1985.
- Said, Edward, *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, 1979 (hay trad. cast.: *Orientalismo*, Libertarias, Madrid, 1989).
- , *Representations of the intellectual*, Vintage, Londres, 1994 (hay trad. cast.: *Representaciones del intelectual*, Paidós, Barcelona, 1996).
- , *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, Londres, 1993 (hay trad. cast.: *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1997).
- Sandel, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982 (hay trad. cast.: *Liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000).
- Sanmartín, José, *Los nuevos redentores. Reflexiones sobre la ingeniería genética, la sociobiología y el mundo feliz que nos prometen*, Anthropos, Barcelona, 1971.
- Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Gallimard, París, 1943 (hay trad. cast.: *El ser y la nada*, Aguilar, Madrid, 1982).
- , *Critique de la raison dialectique* (hay trad. cast.: *Crítica de la razón dialéctica*, Aguilar, Madrid, 1982).
- , «Lo universal singular», en *Situations*, IX, Losada, Buenos Aires, 1973.
- , *La nausée*, Gallimard, París, 1938 (hay trad. cast.: *La náusea*, Losada, Buenos Aires, 12.ª ed., 1979).
- Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Payot, París, 1972 (hay trad. cast.: *Curso de lingüística general*, Alianza, Madrid, 1987).
- Schlick, Moritz, «Meaning and Verification», en *The Philosophical Review*, 1936.
- Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen, Texte von 1932*, Duncker & Humboldt, Berlín, 1979 (1963) (hay trad. cast.: *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991).
- Schumpeter, Joseph Alois, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3.ª ed., Harper & Brothers, Nueva York, 1959 (hay trad. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Folio, Barcelona, 1984).
- Schütz, Alfred, *Der Sinhafte Aufbau der sozialen Welt*, J. Springer, Viena, 1932 (hay trad. cast.: *La construcción significativa del mundo social*, Paidós, México, 1993).

- Searle, John R., *Speech Acts: an Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969 (hay trad. cast.: *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid, 1980).
- Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1989 (hay trad. cast.: *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996).
- , *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1991 (hay trad. cast.: *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994).
- Thompson, Edward P., *The Poverty of Theory*, Merlin Press, Londres, 1979 (hay trad. cast.: *Miseria de la teoría*, Crítica, Barcelona, 1981).
- , *Customs in common*, NY Press, 1991 (hay trad. cast.: *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 1995).
- , *Critical Debates*, H. J. Maye y K. McClelland, eds., Polity Press, Londres, 1991.
- , *Witness against the beast: William Blake and the moral law*, NY Press, 1993.
- Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, París, 1968 (hay trad. cast.: *La democracia en América*, Alianza, Madrid, 1980).
- Truett, Walter, *Reality Isn't What It Used To Be: Theatrical Politics, Ready-to-Wear Religion, Global Myths, Primitive Chic and Other Wonders of the Postmodern World*, Harper & Row, San Francisco, 1990.
- Truyol y Serra, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, 2 vols., Revista de Occidente, Madrid, 1954 y 1975, Alianza Editorial, Madrid, 1982 y 1988.
- Tönnies, Ferdinand Julius, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, WBG, Darmstadt, 1988 (hay trad. cast.: *Comunidad y sociedad*, Losada, Buenos Aires, 1947).
- Vallespín Oña, Fernando, ed., *Historia de la teoría política*, 6 vol., Alianza Editorial, Madrid, 1990 y 1995.
- Vattimo, Gianni, *La fine della modernità: nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milán, 1985 (hay trad. cast.: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1986).
- , *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1989 (hay trad. cast.: *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991).
- , *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 1995 (hay trad. cast.: *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995).
- Vázquez, M., «En torno a los conceptos de modelo, sistema y simulación», en Broncano, ed., 1995, pp. 81-100.
- Vega, J., *Epistemología de las técnicas: El problema del saber práctico y el conocimiento técnico*. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1996.

- Walzer, Michael, *Spheres of Justice*, Blackwell, Oxford, 1983 (hay trad. cast.: *Las esferas de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1993).
- Wang, Hao, *Beyond Analytic Philosophy*, Mit Press, Cambridge, Mass., 1986.
- Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr (Siebeck), Tubinga, 1920-1921 (hay trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1969).
- Wellmer, Albrecht, *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986 (hay trad. cast.: *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Anthropos/UNAM, Barcelona-México D. F., 1994).
- , *Die unversöhnliche Moderne*, 1993 (hay trad. cast.: *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Cátedra/Universitat de València, Madrid-Valencia, 1996).
- Wetz, Franz Joseph, *Hans Blumenberg zur Einführung* (hay trad. cast.: *Hans Blumenberg: la modernidad y sus metáforas*. Eds. Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis d'Investigació, Generalitat Valenciana, Diputació Provincial de València, Valencia, 1996).
- Winch, Peter, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1958 (hay trad. cast.: *La idea de una ciencia social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1965).
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1963 (hay trad. cast.: *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1973).
- , *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1967 (hay trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Crítica/UNAM, Barcelona, 1988).
- Wright, Erik Olin, *Reflections on socialism, capitalism and marxism* (hay trad. cast., Publicaciones de CCOO, Palma de Mallorca, 1997).

- Wright, R. (1979). *The Structure of Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Yule, G. (1977). *The Study of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zucchi, R. (1977). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1978). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1979). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1980). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1981). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1982). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1983). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1984). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1985). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1986). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1987). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1988). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1989). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1990). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1991). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1992). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1993). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1994). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1995). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1996). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1997). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1998). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (1999). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2000). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2001). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2002). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2003). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2004). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2005). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2006). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2007). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2008). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2009). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2010). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2011). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2012). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2013). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2014). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2015). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2016). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2017). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2018). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2019). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.
- Zucchi, R. (2020). *La Gramática del Español*. Madrid: Alianza.

LOS AUTORES

ACERO FERNÁNDEZ, JUAN JOSÉ (Madrid, 1948), es licenciado y doctor por la Universidad de Barcelona y catedrático de Lógica de la Universidad de Granada. Autor de libros como *Filosofía y análisis del lenguaje* (1985) y *Lenguaje y filosofía* (1993), y de numerosos artículos y colaboraciones en publicaciones de la especialidad.

AMORÓS, CELIA, es catedrática de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus publicaciones se encuentran: *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (3.ª ed., 1995), *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero* (Barcelona, Anthropos, 1987) y *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad* (Cátedra, 1997); además de numerosos artículos sobre Jean-Paul Sartre y otros temas filosóficos y de teoría y crítica feministas.

ARGULLOL, RAFAEL (Barcelona, 1949), es escritor y catedrático de Humanidades en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Doctor en Filosofía (1979), es licenciado en Filología Hispánica (1972), Ciencias Económicas (1974) y Ciencias de la Información (1978). Su novela *La razón del mal* obtuvo el Premio Nadal 1993. Sus últimos libros de ensayo han sido *El cazador de instantes* (1996) y *Aventura. Una filosofía nómada* (2000).

BLANCO FERNÁNDEZ, DOMINGO, es catedrático de instituto y profesor titular de Ética en la Universidad de Granada. Autor de *Principios de filosofía política* (Madrid, 2000) y de diversos artículos de filosofía moral y política.

BOLADERAS, MARGARITA, es catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Barcelona, directora del posgrado «Bioética y calidad de vida» de dicha universidad y miembro de la Comisión Asesora de Bioética del Departamento de Sanidad de la Generalidad de Cataluña. Autora de *Popper (1902-1994)* (1997), *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos* (1996), *Libertad y tolerancia. Éticas para sociedades abiertas* (1993) y *Bioética* (1998), entre otros títulos.

CAMPS, VICTORIA, es catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad Autónoma de Barcelona. Fue senadora independiente por el Partido Socialista entre 1993 y 1996. Sus publicaciones incluyen: *La imaginación ética* (1983), *Virtudes públicas* (1990), *Paradojas del individualismo* (1993) y *El malestar de la vida pública* (1996).

CORTINA, ADELA, es catedrática de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia. Becaria de la Humboldt-Stiftung y directora de la Fundación ETNOR (Ética de los Negocios y las Organizaciones), es autora de numerosos artículos y de libros como *Ética mínima*, *Ética sin moral*, *Ética aplicada y democracia radical*, *Ética de la empresa*, *Ciudadanos del mundo* y *Hasta un pueblo de demonios*.

CRUZ, MANUEL (1951), es catedrático de Filosofía en la Universidad de Barcelona. Entre sus publicaciones figuran *Narratividad: la nueva síntesis*, *Filosofía de la Historia* y *¿A quién pertenece lo ocurrido?*, así como la compilación *Tiempo de subjetividad*.

DÍAZ, ELÍAS (1934), es catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid. Doctor por la de Bolonia (Italia), perteneció al equipo fundador en 1963 de *Cuadernos para el Diálogo*. Desde 1973 dirige la revista *Sistema*. Ha sido director del Centro de Estudios Constitucionales. Autor de *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón* (1994), *Estado de Derecho y sociedad democrática* (1966, 9.^a ed., 1998) y *Curso de Filosofía del Derecho* (1998), entre otros trabajos.

DUQUE, FÉLIX (Madrid, 1943), es catedrático de Filosofía (Historia de la Filosofía Moderna) en la Universidad Autónoma de Madrid. Estudia los fenómenos de la posmodernidad en arte, política y religión sobre la base de la filosofía clásica alemana. Autor, entre otros títulos, de la *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica* (1998), con su «continuación» en: *La Restauración. La Escuela hegeliana y sus adversarios* (1999), y —específicamente referidos al tema— *El mundo por dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana* (1995), *Posmodernidad y Apocalipsis. Entre la promiscuidad y la transgresión* (1999) y *Filosofía para el fin de los tiempos* (2000).

EACHEVERRÍA EZPONDA, JAVIER (Pamplona, 1948), es profesor de investigación en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid (Instituto de Filosofía). Preside la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España. Entre otros, ha publicado los libros *Filosofía de la Ciencia* (Akal, Madrid, 1995) e *Introducción a la Metodología de la Ciencia* (Cátedra, Madrid, 1999).

FERNÁNDEZ BUEY, FRANCISCO, es catedrático de Filosofía Política en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Entre sus publicaciones más recientes figuran *La barbarie: de ellos y de los nuestros* (1995), *La gran perturbación* (1995) y *Ética y filosofía política. Asuntos públicos controvertidos* (2000).

GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ (Madrid, 1925), es jesuita, licenciado en Teología y doctor en Filosofía. Es profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Comillas (Madrid), colaborador del Instituto Fe y Secularidad (del que fue director entre 1972 y 1986 y actualmente presidente del Consejo) y del Instituto de Filosofía del CSIC. Autor de una docena de libros del ámbito de la filosofía de la religión.

HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, JOSÉ (Granada, 1938), es catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad Autónoma

de Madrid. Amplió estudios en la Universidad de Oxford como becario de la Fundación Juan March. Además de diversos artículos en revistas especializadas, ha publicado varios libros, siendo los últimos: *Principios de filosofía del lenguaje y Significado y verdad*.

MATE, REYES, es profesor de investigación y director del Instituto de Filosofía del CSIC. Autor de una quincena de libros, entre ellos *La razón de los vencidos* (1991), *Memoria de Occidente* (1997) y *Heidegger y el judaísmo* (1998), y responsable principal de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* y del programa de investigación «El Judaísmo, tradición oculta de Occidente».

MOREY, MIGUEL (Barcelona, 1950), es catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Sus últimas publicaciones son *Camino de Santiago* (1986), *El orden de los acontecimientos* (1987) y *Deseo de ser piel roja* (1994, XXII Premio Anagrama de Ensayo).

MOSTERÍN, JESÚS, es profesor de investigación del Instituto de Filosofía del CSIC; catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Barcelona; miembro titular del Institut International de Philosophie, de la Academia Europea, de la International Academy of Philosophy of Science, *fellow* del Center for Philosophy of Science de Pittsburg, etc. Autor de 24 libros, tales como *¡Vivan los animales!* (1998), *Los lógicos* (2000) y *Conceptos y teorías en la ciencia* (2000).

MOYA, CARLOS J. (Alcoy, 1952), es profesor titular de Filosofía en el Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia. Entre sus publicaciones se cuenta *The Philosophy of Action* (Polity Press, Cambridge, 1990), así como numerosos artículos, en revistas especializadas nacionales e internacionales, sobre filosofía de la mente, filosofía de la acción, teoría del conocimiento y metafísica. En la actualidad es presidente de la Sociedad Española de Filosofía Analítica.

MUÑOZ, JACOBO, es filósofo y traductor. Entre sus publicaciones destacan los libros *Lecturas de filosofía contemporánea e Inventario provisional. Materiales para una ontología del presente*. Actualmente dirige una edición española completa de los escritos de Friedrich Nietzsche, en curso de publicación.

NAVARRO CORDÓN, JUAN MANUEL (Hinojosa del Duque, Córdoba, 1942), es catedrático de Metafísica y Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Preside actualmente la Sociedad Española de Filosofía. Ha publicado trabajos especialmente sobre filosofía moderna y contemporánea (Descartes, Kant, Schiller, Hegel, Heidegger, Ricoeur, entre otros).

PEÑALVER GÓMEZ, PATRICIO (Sevilla, 1951), es catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia y director de Programa en el Collège International de Philosophie (París). Entre sus libros figuran *Márgenes de Platón* (1986), *Del espíritu al tiempo* (1989), *Desconstrucción, escritura y filosofía* (1990) y *La mística española* (1997).

PEÑALVER SIMÓ, MARIANO (Sevilla, 1930), es catedrático de Filosofía en la Universidad de Cádiz y ex rector de la misma. Comenzó sus estudios de Filosofía y Letras en Sevilla y los terminó en la Sorbona. Es autor, entre otros, del libro *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur* y de numerosos artículos sobre filosofía francesa contemporánea aparecidos en revistas especializadas.

QUESADA CASTRO, FERNANDO, es catedrático de Filosofía Política en la UNED y director de la *Revista Internacional de Filosofía Política*. Entre sus publicaciones más recientes figuran: *Ética y utopía: para una crítica de la teología política*, *Sobre la naturaleza de la Filosofía Política* y *Reconstrucción de la democracia*.

QUINTANILLA, MIGUEL A. (Segovia, 1945), es catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Salamanca. Entre sus

obras destacan *A favor de la razón: Ensayos de filosofía moral* (1981), *La utopía racional* (1989, en colaboración), *Tecnología: un enfoque filosófico* (1989) y *Breve Diccionario filosófico* (1991).

RODRÍGUEZ, RAMÓN, es catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense. Autor de *Heidegger y la crisis de la época moderna* (1987), *Hermenéutica y subjetividad* (1993) y *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (1997), así como de numerosos artículos en revistas especializadas y publicaciones colectivas.

SAN MARTÍN, JAVIER (Pamplona, 1946), es catedrático de Filosofía en la UNED, donde enseña antropología filosófica. Realizó estudios en las Universidades de Lovaina y Friburgo. Especialista en fenomenología y en la filosofía de Ortega y Gasset, es fundador y presidente de la Sociedad Española de Fenomenología. Entre sus publicaciones destacan *La fenomenología como utopía de la razón*, *Ensayos sobre Ortega*, *La fenomenología de Husserl como teoría de una racionalidad fuerte* y *Antropología y filosofía*.

THIEBAUT, CARLOS, es catedrático de la Universidad Carlos III de Madrid y miembro del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Es autor de diversos artículos y libros de filosofía moral y política, entre otros *Cabe Aristóteles*, *Los límites de la comunidad* y *De la tolerancia*.

VILLACAÑAS BERLANGA, JOSÉ LUIS (Úbeda, Jaén, 1955), es catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Murcia, y actualmente disfruta de una comisión de servicio en el Instituto de Filosofía del CSIC. Entre sus libros más recientes se encuentran *Los caminos de la reflexión I*, *Tragedia y Teodicea de la historia* e *Historia de la Filosofía Contemporánea*.

ÍNDICE

Prólogo 7

I. ANÁLISIS FILOSÓFICO

La evolución de la filosofía analítica

CARLOS J. MOYA 11

El análisis filosófico después de la filosofía analítica

JOSÉ HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR 27

II. EL PENSAMIENTO CRÍTICO

Las Escuelas de Frankfurt o «Un mensaje en una botella»

REYES MATE 41

La «Dialéctica de la Ilustración», medio siglo después

JACOBO MUÑOZ 51

III. FENOMENOLOGÍA

El movimiento fenomenológico

DOMINGO BLANCO FERNÁNDEZ 65

La fenomenología como estilo de pensamiento

JAVIER SAN MARTÍN 75

IV. MÁS ALLÁ DE LA FENOMENOLOGÍA

<i>Más allá de la fenomenología. La obra de Heidegger</i> RAMÓN RODRÍGUEZ	85
<i>El existencialismo</i> CELIA AMORÓS	99

V. HERMENÉUTICA

<i>Hermenéutica filosófica contemporánea</i> JUAN MANUEL NAVARRO CORDÓN	119
<i>La hermenéutica contemporánea, entre la comprensión y el consentimiento</i> MARIANO PEÑALVER SIMÓ	137

VI. OTRAS CORRIENTES

<i>Marxismos y neomarxismos en el final del siglo XX</i> FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY	155
<i>El racionalismo crítico (K. Popper, H. Albert)</i> MARGARITA BOLADERAS	167
<i>Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio</i> ADELA CORTINA	179

VII. FILOSOFÍA Y POSMODERNIDAD

<i>La Ilustración parisina: del estructuralismo a las ontologías del presente</i> MIGUEL MOREY	191
<i>Movimientos de desconstrucción, pensamientos de la diferencia</i> PATRICIO PEÑALVER GÓMEZ	201
<i>Oscura la historia y clara la pena: informe sobre la posmodernidad</i> FÉLIX DUQUE	213

VIII. LOS ÁMBITOS FILOSÓFICOS

<i>La filosofía del lenguaje al final del siglo XX</i> JUAN JOSÉ ACERO FERNÁNDEZ	231
<i>La filosofía de la ciencia a finales del siglo XX</i> JAVIER ECHEVERRÍA EZPONDA	243
<i>Un programa de filosofía de la tecnología (Veinte años después)</i> MIGUEL A. QUINTANILLA	251
<i>Límites del conocimiento y de la acción</i> JESÚS MOSTERÍN	267
<i>La ética continental</i> CARLOS THIEBAUT	279
<i>La ética anglosajona</i> VICTORIA CAMPS	287
<i>Actualidad de la filosofía política (Pensar la política hoy)</i> FERNANDO QUESADA CASTRO	297
<i>Filosofía del Derecho: legalidad-legitimidad</i> ELÍAS DÍAZ	311
<i>Imposible futuro (Un ejercicio de la filosofía de la historia)</i> MANUEL CRUZ	327
<i>Filosofía de la religión</i> JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA	337
<i>Un balance de la modernidad estética</i> RAFAEL ARGULLOL	347
<i>La metafísica, crisis y reconstrucciones</i> JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA	355
<i>Bibliografía</i>	375
<i>Los autores</i>	393

VII. LOS AMBITOS FILOLÓGICOS Y LINGÜÍSTICOS

121	Un programa de lingüística de la tecnología Vicente Amor (Sevilla) ALIET JENEMARIE V
125	Miguel A. Oyarzábal Estudios del conocimiento y de la adquisición (Lenguaje y Lenguaje Infantil)
126	La frase nominal Gloria Tiberius
127	La frase nominal Victoria Camarero
128	ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS IV Actualidad de la lingüística general (España y América hispana) Florencia Quirós Castro
129	Fonética del Dialecto Castellano Eduardo Díaz
130	Imposible futuro (El español de la frontera de la frontera) Miguel Cruz
131	Fonética de la rhotaca José Gómez Calvo
132	El balance de la fonología Rafael Ángel
133	Los morfemas de la morfología José Luis Villarreal Rodríguez
134	Bibliografía
135	Los autores

Esta obra,
publicada por CRÍTICA,
se terminó de imprimir en los talleres
de A&M Gràfic
el día 26 de septiembre de 2000

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

Department of Philosophy
Chicago, Illinois

(Date)

Reference is made to the correspondence between us
dated

and

and in view of the fact that

it is agreed

ARTICLE I

That the undersigned

do hereby agree

to the following terms

of the contract

between us

dated

and

VII. FILOSOFÍA Y POSMODERNIDAD

La Ilustración parisina: del estructuralismo a las ontologías del presente

(Miguel Morey)

Movimientos de desconstrucción, pensamientos de la diferencia

(Patricio Peñalver Gómez)

Oscura la historia y clara la pena: informe sobre la posmodernidad

(Félix Duque)

VIII. LOS ÁMBITOS FILOSÓFICOS

La filosofía del lenguaje al final del siglo XX

(Juan José Acero Fernández)

La filosofía de la ciencia a finales del siglo XX

(Javier Echeverría Ezponda)

Un programa de filosofía de la tecnología (Veinte años después)

(Miguel A. Quintanilla)

Límites del conocimiento y de la acción

(Jesús Mosterín)

La ética continental

(Carlos Thiebaut)

La ética anglosajona

(Victoria Camps)

Actualidad de la filosofía política (Pensar la política hoy)

(Fernando Quesada Castro)

Filosofía del derecho: legalidad-legitimidad

(Elías Díaz)

Imposible futuro (Un ejercicio de la filosofía de la historia)

(Manuel Cruz)

Filosofía de la religión

(José Gómez Caffarena)

Un balance de la modernidad estética

(Rafael Argullol)

La metafísica, crisis y reconstrucciones

(José Luis Villacañas Berlanga)