

FILOSOFIA Y PENSAMIENTO ACTUAL

UNED-SENIOR

Prof. Diego Sánchez Meca

Departamento de Filosofía-UNED

1.- Introducción general a la asignatura

1.1 .- La problemática del pensamiento actual

Al igual que el arte o la sociedad, también la filosofía atraviesa tiempos de crisis. A distintos niveles se encuentra ya bastante generalizada, y hasta asumida, la conciencia de una profunda alteración en los fundamentos vitales-espirituales sobre los que, hasta hace poco, descansaba el conjunto de nuestra cultura occidental. Filosóficamente, esta alteración ha sido comprendida como caída de la vigencia histórica de estructuras y formas de pensamiento metafísico, sin que el vacío así creado haya podido ser cubierto ya por otras estructuras de forma positiva. El cumplimiento del fin de la metafísica tradicional genera una necesidad de superación que determina, entre los filósofos de nuestro siglo, casi como distintivo específico, una generalizada actividad de crítica, hasta el punto de que solo ha parecido posible una filosofía actual si se filosofaba contra la tradición, Aquella figura del filósofo que trabaja en la realización de un sistema completo de pensamiento, de una concepción general de la realidad de validez universal, ya no es de actualidad.

Actividad de crítica, pues, a pesar de las discrepancias, pero, antes que nada, como autocrítica, cuestionamiento reflexivo o análisis diseccionador del concepto que de sí misma, de sus motivaciones y de su propio quehacer tiene la filosofía. En resumen, si algo resulta capaz de caracterizar, a primera vista, de manera generalizada, al pensamiento filosófico de nuestro tiempo, ello es su propia crisis de identidad. ¿Cuál es hoy la razón de unidad distintiva del discurso filosófico, en cuanto tal, frente a otros discursos? Más aún, desde la perspectiva de una postmetafísica, ¿tiene sentido alguno interrogarse acerca de una unidad conceptual que, a modo de subsuelo fundamental, constituyese lo común y genérico de una multitud de producciones diferentes que, sin embargo, todavía seguimos englobando bajo el nombre genérico de filosofía? Y sin una razón de unidad, ¿cómo evitar la disolución del discurso filosófico en el espacio indeterminado de la producción intelectual y la consiguiente anulación de su eficacia crítica?

Con Hegel concluye el ciclo de la metafísica clásica. El propósito de extender la reflexión hasta alcanzar una verdad absoluta y proporcionar un marco de referencia universal que sirviera de contexto ideológico último a las diversas actividades, teóricas y prácticas, de la vida, parece que no puede ser ya la

motivación de un filósofo contemporáneo. La filosofía de épocas pasadas podía ser contemplada como una empresa, o como un taller, en donde se realizaban diversas tareas, cada una de las cuales mostraba su parentesco con el conjunto. Un mismo discurso filosófico constituía la trama de una serie de producciones múltiples.

El pensamiento filosófico actual se caracteriza, en cambio, por la plurivalencia de su quehacer, sin que aparezca esa dimensión de unidad necesaria para delimitar su singular perspectiva y su posición específica. ¿Qué tienen realmente en común toda esa variedad de producciones, corrientes, movimientos y escuelas que todavía continuamos llamando filosofía? La dificultad que entraña responder a este interrogante no es análoga a la que actualmente encuentran también los científicos que cultivan una determinada disciplina. El nivel de acuerdo previo entre éstos respecto a qué se quiere investigar —aunque luego haya distintas formas de concebir el modo, el método de estudio o la interpretación de eso que se pretende conocer—, no se da actualmente entre los filósofos. Cualquier filósofo o escuela filosófica no sólo difiere hoy de otra en cuanto al método de investigación o respecto a la interpretación a dar a algunos principios básicos, sino que también difiere en lo referente al tema y objeto mismo a investigar.

De ahí que, frente a la variedad de corrientes y producciones actuales, más que ante diversas interpretaciones de la filosofía, podamos tener la impresión de encontrarnos ante cosas completamente diferentes. Prácticamente, en general, la filosofía se ha venido constituyendo desde la renuncia inicial a una relimitación de su objeto de estudio semejante a la que efectúan las llamadas ciencias positivas o experimentales. El objeto de la filosofía nunca ha sido nada positivo, dado que pudiera ser comparado con los objetos de investigación de las ciencias. Ese sentido de totalidad perseguido desde siempre, de un modo u otro, por la filosofía, no puede ser entendido ya como saber de la suma total de un conjunto infinito de partes, sino más bien como la meta ideal que rebasa las posibilidades finitas de nuestro conocimiento. Esa indeterminación específica del objeto de la filosofía, que le impide equipararse a otras formas productivas, teóricas o prácticas, que el hombre es capaz de realizar, se traduce, pues, en perspectiva desde la que abordar las cosas y los acontecimientos, las situaciones y los comportamientos, en busca de una dimensión de unidad. Se trataría entonces, más que nada, de una actitud que, en cuanto tal, no tiene por qué ser opuesta o incompatible con la perspectiva de la ciencia o la de cualquier otra actividad o modo de consideración que cualquier hombre pudiera realizar, sino que podría perfectamente estar implicada en ellas. Sería incluso deseable que así fuera. Sin embargo, la filosofía, en cuanto tal, no puede confundirse con ningún otro modo de consideración que el hombre efectúa. Ella tiene que desarrollar un discurso propio, tiene algo específico que decir que no puede ser dicho sino

desde el punto de vista estrictamente filosófico, aunque tomando en consideración lo que desde otros puntos de vista se dice o pudiera decirse.

Para las más representativas producciones de nuestra filosofía contemporánea, eso que la filosofía tiene que decir ya no es entendido como doctrina, sino que se incluye en una determinada práctica concreta — el texto, el diálogo, la producción, el lenguaje, el deseo, y la crítica radical de un tradicionalmente pretendido ámbito de generalidad desde el que se autoengendraría la especificidad regional de un logos único y metafísico. Por eso, estrictamente hablando, a pesar de que el apelativo filosofía continua siendo sinónimo de pensamiento, estas producciones no constituyen una filosofía, la filosofía, tal como se ha venido entendiendo esta palabra desde los griegos hasta Hegel. Sin embargo, tampoco podría decirse que el empleo de este vocablo para designar algo como la filosofía contemporánea, se esté haciendo por descuido o falta de rigor en la denominación. Tal empleo refleja la necesidad de un concepto que, sin erigirse en género que contuviera y unificara en sí, como si fuesen sus especies, una diversidad de intenciones y productos, fuese capaz, no obstante, de expresar una efectiva relación entre la generalidad de un mismo quehacer propio y la particularidad diferenciada de una serie de procesos mutuamente irreductibles. Solo así cabría, por una parte, dar razón del discurso filosófico en cuanto tal, de su irreductibilidad consustancial a procedimientos positivos y de su resistencia a disolverse en lo indeterminado, y, por otra, reforzar su eficacia crítica al delimitar la positiva especificidad de su singular punto de vista.

En cierto modo, el sentido de la pregunta kantiana acerca de si es posible una metafísica, y cómo es posible, a pesar de —o precisamente por ello— ser este nuestro tiempo el del fin de la metafísica, sigue configurando el tipo de interrogante fundamental con el que ha de enfrentarse hoy cualquier filósofo. Pues el problema radical es: ¿Cómo elaborar un concepto de unidad de lo no-indiferenciado? Siendo luego muchas sus derivaciones: ¿Cómo satisfacer la exigencia irrenunciable de una unidad de la múltiple variedad de nuestro saber? ¿Cómo comprender y expresar, a nivel singular, social o genérico, la humanidad del hombre en cuanto existencia histórica?

1.2.- Condicionamientos históricos

Ningún examen de lo que ocurre hoy en filosofía debe prescindir de situarla en su dimensión histórica. Nuestra época, en la medida en que no puede constituir obviamente para nosotros algo cerrado y acabado, no permite ningún tipo de tratamiento circunscrito a límites precisos, ninguna apreciación valorativa conclusiva, ningún balance conceptual que no sea básicamente indicativo, orientativo, provisional. Pero, en general, siempre que se hace referencia a la

filosofía de una determinada época, se debe atender a la circunstancia en que esa filosofía se desenvuelve y al proceso concreto en virtud del cual tal circunstancia se ha generado a partir de una situación anterior que, como algo real y actuante, la determina y hace posible.

Como es sabido, a nivel cultural, nuestro mundo contemporáneo es el resultado de un conjunto de transformaciones en nuestro pasado inmediato que señalan la frontera entre una época que termina y el inicio de otra nueva. Acontecimientos revolucionarios de carácter político, social, económico y tecnológico inauguran un nuevo estado de cosas a distintos niveles. A nivel filosófico, el pensamiento moderno acaba con la elaboración de un sistema en el que alcanza su plenitud y madurez la concepción general del mundo propia de la época burguesa. En Hegel consigue su perfección más alta la expresión de la concepción social, política y de la vida propia del hombre preindustrial. En esa Ontología del Estado que Hegel configura —se ha dicho—, Occidente llega, estrictamente hablando, a su madurez intelectual. Se trata de la consecuencia lógica de aquella otra afirmación heideggeriana de que con Hegel culmina la metafísica occidental. En el sistema de Hegel, en efecto, el conjunto de la filosofía se recoge en sí misma reunificándose la naturaleza, base de la metafísica griega, y el espíritu, base de la metafísica moderna, en la Idea. La antigua y originaria pretensión de la filosofía de pensar, en un solo pensamiento, el logos del ser, alcanza en Hegel su expresión máxima, actualizándose aquella intención última que animaba a la filosofía de llegar a representar el pensamiento de la totalidad de lo real como sistema racional. Así que, en esa asombrosa y genial síntesis entre naturaleza e historia, entre lo físico y lo social en el pensamiento de la razón triunfadora y de la racionalidad efectiva, no solo en el ámbito de las leyes físico-naturales, sino también en el dominio de la historia, llega realmente a su madurez la esencia del pensamiento metafísico tal como nació en Grecia. La razón no solo es ya la esencia de la naturaleza, sino que se encuentra también en la historia. La fuerza del espíritu está en el poder de sintetizar las contradicciones y resolverlas en una verdad superior. Esta fuerza no solo opera resolviendo las oposiciones del pensamiento, sino que sublima también las de la realidad. El dominio de la racionalidad se extiende, en definitiva, a todo el ámbito de lo real.

La convicción vital, prerracional, que, a modo de subsuelo, sustenta el pensamiento de Hegel, podría ser caracterizada mediante el concepto de religiosidad intramundana. En general, el pensamiento del idealismo Alemán está convencido de que es ahora, y no en una existencia ultraterrena, cuando ha de revelarse que la totalidad de lo que es está determinada y conformada por la razón divina. Esta convicción se ha diluido después, y resulta, para nosotros, en cierto modo extraña. En la filosofía posthegeliana surgen ideas que expresan esta conciencia de extrañeza respecto a la victoria universal del Espíritu, y

desarrollos argumentativos que intentan fundamentar tales ideas mediante una crítica a Hegel. Kierkegaard, por ejemplo, observará, contra Hegel, que una comprensión absoluta de la totalidad del universo solo Dios puede tenerla. El hombre es constitutivamente un ser en situación que solo dispone de perspectivas parciales, de puntos de vista limitados.

En realidad, al constituir el pensamiento de Hegel una concepción tan acabada y perfecta, también contiene los gérmenes de los que nace la crítica y, con ella, el desarrollo de nuevas concepciones de la filosofía. Es en este contexto donde se revela el alcance de lo que Zubiri piensa cuando afirma que <<toda Filosofía contemporánea ha de empezar siendo una conversación con Hegel y un intento de superarlo>>. De hecho, buena parte de las corrientes y tendencias que se perfilan hoy como relevantes en el panorama de nuestro pensamiento filosófico, son prolongaciones de reacciones críticas que tuvieron lugar, a principios de siglo, contra el sistema de Hegel. El marxismo, el existencialismo o el positivismo empiezan polarizando su atención en algo de lo que parece adolecer el pensamiento de Hegel —la praxis, lo concreto, el individuo, lo dado a la observación de los sentidos, etc.» —, desarrollando la crítica junto a una búsqueda de otras alternativas. El sistema de Hegel, como síntesis madura de una determinada concepción del mundo, en la que además culmina el proceso de la metafísica desde su nacimiento en Grecia, sirve, pues, de marco de referencia y blanco directo o indirecto de las críticas en virtud de las cuales se produce el cambio y la renovación del pensamiento contemporáneo.

De modo que decir que con Hegel culmina la metafísica o llega al cumplimiento de su fin la filosofía nacida en Grecia, significa enunciar también la tarea que, como reto esencial, queda planteada para la contemporaneidad: la de superar esta metafísica. Pero superar no puede significar dejar atrás la metafísica como si se tratara de algo que, llegado a su cumplimiento final, resultase superfluo para nosotros. La metafísica clásica resolvía, a su manera, las cuestiones fundamentales que se plantean al hombre, lo proporcionaba una concepción general del mundo, un concepto unitario del saber, un marco de sentido para la acción y para la recta conducción de la vida. Lo que ha concluido con la metafísica clásica no son las necesidades de las que se derivan estas exigencias, que permanecen vivas, sino un determinado modo de resolverlas, el modo metafísico dogmático. Habría, pues, que superar, sobrepasar la metafísica, pero manteniéndola, tal como lo expresa el vocablo alemán *Aufhebung*. Lo cual valdría especialmente para Hegel, con quien habría que quedarse de una manera especial.

Es posible señalar, básicamente, dos elementos críticos que dan contenido a la discusión posthegeliana de la metafísica y que, al conseguir imponerse,

contribuyen al rápido desmoronamiento del sistema de Hegel, convirtiéndose en supuestos prácticamente generalizados de nuestro actual estilo de pensar.

El primero de ellos es el cuestionamiento de la, hasta Hegel, indiscutida primacía del espíritu como principio fundamental de todo lo existente y, correlativamente, la crítica a la concepción del hombre como ser espiritual.

Para Feuerbach, Nietzsche, Marx, Darwin y Freud (curiosamente, ninguno de ellos filósofo en el sentido tradicional), lo que define al hombre radica, no en la diferencia específica de su racionalidad, como desde antiguo se daba por sentado, no el espíritu, sino sus estratos biológico-pulsionales más profundos, sus necesidades, sus instintos, su inconsciente. La tesis feuerbachiana, contra Hegel, de que el hombre está básicamente determinado por la sensibilidad, se radicaliza hasta constituirse en auténtica rebelión contra el espíritu. Para Nietzsche, el hombre es una construcción social de fuerzas que sólo tienen en común ser voluntad de poder, la cual de ningún modo actúa de manera racional y lógica. «Razón», «naturaleza», «verdad», «yo», no son más que invenciones de esta voluntad de poder. Según Freud, la conciencia no es más que una mínima parte a modo de superestructura sectorial sobre el ello inconsciente, que es quien realmente dirige y determina al hombre de una manera no transparente. La antropología contemporánea ya no podrá elaborar un concepto clarificador del hombre sin contestar previamente esta pregunta; (¿Puede la razón ser asumida —y en qué medida— como guía de la existencia, o es el hombre un ser que, como el animal, está básicamente dominado por sus necesidades o impulsos? Mientras la metafísica clásica, para determinar la esencia del hombre, lo compara con Dios, espíritu infinito, frente a quien el hombre es espíritu finito limitado por su cuerpo», el pensamiento antropológico contemporáneo (Scheler, Plessner, Portmann, Gehlen), sitúa en el centro de su investigación la comparación entre animal y hombre. En definitiva, la reducción antropológica contemporánea del hombre a un ser indigente, a un conjunto de necesidades no fijadas a modo de capacidades a desarrollar, que se produce de forma paralela e interrelacionada con el desarrollo del tema de la demolición de la noción metafísica de sujeto, común a las más diversas corrientes filosóficas de nuestro siglo, plantea el grave problema de la pérdida de una idea de humanitas con un contenido determinado. Esta peligrosa indeterminación de lo que define al hombre en cuanto hombre, que deja vía libre a la irracionalidad, a la manipulación y a la política de la fuerza, es tal vez la cuestión que con mayor intensidad señala la crítica situación de una filosofía que no puede, en su situación actual, hacer uso ya de unos procedimientos metafísicos pertenecientes al pasado, y que, sin embargo, tiene la obligación específica de proporcionar los elementos resolutivos a tales problemas fundamentales. En este caso de la humanitas del hombre, el problema no es otro que el de elaborar, de manera no metafísica, un concepto de unidad de lo no indiferenciado.

Pero hay un segundo factor, que es el que provoca el derrumbamiento casi inmediato del sistema de Hegel, y cuya identificación aporta una luz especial sobre nuestro panorama filosófico actual. Se trata de la ruptura, consumada a fines del siglo XIX, entre filosofía y ciencia. En realidad, fue el alto nivel de influencia alcanzado por la ciencia moderna, y su prepotencia en todos los ámbitos del saber, lo que desacreditó rápidamente esa pretensión, que Hegel había sido el último en formular, de que la ciencia positiva debe ser incorporada y configurada en un sistema a priori de pensamiento.

Ha sido este tutelaje del apriorismo de la razón lo que ha provocado los ataques más decisivos y suscitado las resistencias más firmes entre los científicos experimentales, no solo contra el sistema de Hegel, sino, por extensión, contra toda filosofía sospechosa de intentar o defender algo semejante.

En realidad, estrictamente hablando, desde la irrupción de *la nuova scienza* que pone fin, de una manera progresivamente arrolladora, a la concepción clásica del saber, ya no es posible satisfacer aquella pretensión antigua de una filosofía reina de las ciencias como saber primero del fundamento de todo saber particular posible. Desde hace aproximadamente tres siglos, la filosofía está destronada, en entredicho, necesitada de una legitimación frente a las ciencias, autoelaborándose, en consecuencia, hasta Hegel, en un movimiento de autojustificación permanente frente al hecho científico, intentando reconciliar la pretensión de la metafísica con el proceder de la ciencia moderna.

El sistema de Hegel es el último esfuerzo por defender el concepto de filosofía como punto obligado de referencia, como contexto y contenido de la totalidad del conjunto del saber. Es el último intento de justificar la ciencia desde un concepto metafísico de la filosofía que sitúa, en su centro, el a priori de la subjetividad. Intento que, en el caso de Hegel, se concretó en la conexión de la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu en la unidad de una filosofía real frente al simple formalismo de la lógica. En efecto, al reflexionar Hegel sobre la idea del saber absoluto como idea de la unidad de todo saber posible, pretende volver a justificar la ciencia desde el a priori de la razón. Este modo de proceder parece hoy insostenible e inaceptable. Pero después de tantas y tan variadas críticas a este último esfuerzo sistemático, y a pesar de la resistencia de algunos científicos en reconocerlo, continúa viva la necesidad de alcanzar una dimensión de unidad - de nuestro saber por encima de la desconfianza que provoca cualquier formulación que recuerde la pretensión de llegar a algo definitivo. Hoy se hace bien patente aquella observación hecha por Husserl; «Las ciencias positivas sólo pueden dar lugar a una racionalidad relativa, unilateral, que deja presente una plena irracionalidad. Sólo ante esta comprendemos que, por medio de un mero enlace sistemático de todas las ciencias particulares, nunca podrá generarse un conocimiento universal del ser,

en sentido supremo, tal como se esforzó en lograrlo la filosofía antigua>>. El simple progreso de las ciencias en el despliegue necesario de sus supuestos metodológicos, nunca podrá satisfacer la necesidad racional de expresar la unidad en la totalidad de lo que existe. Sigue siendo, pues, la correspondencia a esta exigencia de unidad sistemática de nuestro saber tensión propia y legítima de la filosofía. De hecho, la búsqueda de esta base del saber, que en su forma moderna aparece por primera vez en Descartes, no está en nuestro siglo solo presente en la filosofía trascendental del neokantismo, en la Fenomenología, en la Ontología fundamental de Heidegger o en el Positivismo. También está, a su manera, en el Estructuralismo, en la Filosofía analítica, en el Neopositivismo del Círculo de Viena, en la Hermenéutica y en la Nueva Teoría de la ciencia.

A partir de esta tensión, los interrogantes han adoptado formulaciones y orientaciones diversas; ¿filosofía o más bien teoría de la ciencia? ¿No será en nuestra época, la época de la ciencia y la tecnología, una teoría de la ciencia el único sentido legítimo de la filosofía?; o bien, ¿Filosofía o más bien retorno al origen, pensamiento del Ser más allá del ente, vuelta más atrás del comienzo, con Platón y Aristóteles, de la metafísica y del olvido del Ser?, o ¿Filosofía o más bien crítica de las ideologías, es decir, reflexión emancipadora sobre las deformaciones que el lenguaje, que integra lo común y comunicativo, sufre por los intereses de dominio, como medio para poder llegar a la recuperación de la identidad?... Interrogantes que dan paso a la pluralidad actual del concepto y del quehacer de la filosofía.

1. 3.- Las líneas de desarrollo temático

El pensamiento filosófico contemporáneo, a pesar de la diversidad de productos en los que se expresa y actualiza, tiene algunas características comunes. Se perfila, ante todo, una generalizada crítica a la metafísica clásica, desde una cierta necesidad de superarla. Por otra parte, se advierte un esfuerzo por alcanzar una razón que, sin erigirse en superestructura ideológica de las ciencias, pudiera expresar la necesaria e inexcusable unidad de nuestro saber. Es esta doble motivación —superar la metafísica sin renunciar a una razón de unidad—, lo que obliga al discurso filosófico contemporáneo a circunscribirse a una praxis determinada. Y es también esta misma exigencia bifronte la que confiere al sistema de Hegel su papel de marco obligado de referencia y centro contextual básico, pues, con Hegel, la exigencia de una unidad sistemática de nuestro saber, que sigue constituyendo una motivación propia y legítima de la filosofía, parece agotar toda posibilidad de un cumplimiento aceptable de estilo metafísica tradicional.

La considerable dificultad de esta tarea explica en buena medida el estancamiento de nuestra filosofía contemporánea y la aparente falta de planteamientos o salidas con el vigor suficiente para erigirse en punto de partida de un nuevo itinerario auténticamente alternativo. Pues, ¿cómo podría establecerse un tipo de generalidad que de ningún modo resultara finalmente expresión de un fundamento, de un sub-iectum, de un ser, en definitiva, capaz de reencontrarse el mismo — según la famosa fórmula de la Fenomenología del Espíritu— en una multiplicidad indefinida de regiones o de cosas que, sin embargo, han de tenerse por distintas y diferentes? Pero antes de detenernos en esta especial dificultad, que resume y comprende la problemática actual del pensamiento filosófico, tal vez convenga verificar las hipótesis apuntadas mediante un análisis somero de algunas de las líneas de desarrollo más relevantes, análisis que contribuirá a iluminar y perfilar la perspectiva que intentamos expresar.

Cuando en 1927 aparece *Sein und Zeit*, de Heidegger, el movimiento fenomenológico, iniciado en 1900 con la aparición de *Logische Untersuchungen*, de Husserl, había perdido ya prácticamente su identidad. Sin embargo, el desmembramiento y disolución de la Escuela Fenomenológica, consumada ya por esta fecha, no implica un debilitamiento consecuente ni, desde luego, la desaparición del impulso que la originó, sino que su influencia perduró y se mantuvo hasta nuestros días. Este impulso se concretaba básicamente en dos propósitos. En primer lugar, se quería hacer de la filosofía una ciencia de las condiciones de posibilidad de la experiencia como fundamentación trascendental de las ciencias empíricas, con la intención expresa de devolverle la dignidad, que Aristóteles le confiriera, de ciencia propedéutica de todo saber. Pero, en segundo lugar, se pretende operar desde la convicción de que ese objetivo no puede alcanzarse mediante especulaciones y abstracciones elevadas, según el modelo hegeliano, sino por el camino de una vuelta a las cosas mismas. El clásico problema de la fundamentación del saber queda así ahora inmerso en el elemento de la crítica a la metafísica del sujeto absoluto y a la concepción de la filosofía como sistema del saber universal y absoluto. Frente a la dialéctica del espíritu, el método, para la Fenomenología, ha de basarse en el respeto a los hechos de la experiencia sin desfigurarlos ni engullirlos. Toda realidad se funda sobre sí misma. Frente al idealismo, la Fenomenología, al menos en su programa inicial, no parte del supuesto de que apariencia y realidad son cosas diferentes. La realidad es el fenómeno, la cosa tal como se muestra a la conciencia. Lo que la filosofía ha de hacer es dejar aparecer las cosas y describir su esencia dada en la intuición. Pero, como propedéutica del saber, la filosofía debe centrar su interés en la investigación de ese acto de intuición de las cosas, o mejor de su esencia, que constituye el fundamento de todo conocimiento. De ahí el empeño de la Fenomenología por el análisis de la conciencia y de su estructura intencional.

La tarea que la Fenomenología se asigna es, por lo tanto, doble. Por un lado, llevar a cabo una descripción de las cosas mismas, es decir, construir una teoría de los fenómenos que aparecen a la conciencia de un sujeto. Por otro, realizar un análisis de la conciencia o subjetividad y encontrar en ella el fundamento del conocimiento objetivo. El que la primitiva escuela fenomenológica, formada bajo la dirección de Husserl, se autodisolviera tan rápidamente, se debió precisamente a la dificultad que conlleva armonizar estos dos objetivos.

En efecto, cuando en el primer volumen de *Ideen* (1913), Husserl vira hacia posiciones idealistas y reconoce que el fundamento último de la objetividad de todo conocimiento científico no podría ser alcanzado sobre la base de las esencias dadas en la intuición —o sea, sobre la base de las cosas mismas—, sino que solo puede estar en la subjetividad trascendental constituyente, sus discípulos, sorprendidos por este viraje, se dividen, iniciándose una viva polémica entre egología o trascendentalismo, de una parte, y ontología o realismo, por otra, hasta que Heidegger ofrece una alternativa. Según esta, si bien Husserl tendría razón en cuanto a que el fundamento último del saber ha de buscarse en la subjetividad, no habría acertado, en cambio, al volver a adoptar la hipótesis de un sujeto trascendental constituyente del mundo. Para Heidegger, ese fundamento solo puede ser buscado en virtud de una profundización reflexiva en el ser del hombre concreto, es decir, a través de un análisis de la existencia, del Dasein.

En realidad, *Sein und Zeit* significa el primer ataque frontal a la hipótesis de la subjetividad trascendental, pues no solo arremete contra la tesis del sujeto, sino que destruye el sentido del ser que proporciona a esta tesis, y a las que se derivan de ella, el fundamento que las hace posibles. A esa autoapoteosis que la razón alcanza en la concepción hegeliana de la verdad, hay que contraponer la temporalidad y finitud de la existencia humana. Según Heidegger, la absolutización del pensar en Hegel, así como esa otra absolutización de la voluntad llevada a cabo por Nietzsche, no son sino las expresiones cumbre del olvido del Ser al que tiende desde sus orígenes, como en cumplimiento de un fatal destino, la esencia del saber que se sabe a sí mismo y de la voluntad que se quiere a sí misma. En tanto que el ser del ente siga erigiéndose en objeto exclusivo del preguntar filosófico, el Ser como tal no podrá ser pensado de ningún otro modo que no sea desde el ente objeto de nuestro saber. Hay, pues, que retroceder hasta antes del comienzo de la metafísica, sin que este paso atrás este ya dentro de la metafísica, y buscar los medios conceptuales que puedan dar concreción a un mundo de pensamiento no metafísico. Por otra parte, de lo que se trata es de poner de manifiesto el carácter de pragma para una praxis que el ente tiene antes de ser reducido al estatuto de cosa para la representación y en

contraposición con ella, descubriendo la oposición del Dasein, como ser—en-el-mundo, y la subjetividad trascendental como ausencia de mundo.

Se podría preguntar, sin embargo, como hace Gadamer, si en esta crítica de Heidegger se hace justicia a Hegel. Pues las ambigüedades que con tanta frecuencia encontramos en los textos de Hegel, ¿no nos previenen de pensar el concepto del todo y, por tanto, el concepto de ser en términos de total determinación? Por otra parte, en esta crítica de Heidegger a la metafísica, toma como guía, como es sabido, el aspecto antigriego de la historia devota del Cristianismo. Los fenomenólogos no pudieron ofrecer gran resistencia al empuje de esta obra de Heidegger. Incluso el mismo Husserl, aunque sin apartarse de su propia ruta, intentó, en sus últimos escritos, sobre todo en su obra *La crisis de las ciencias europeas*, salir al encuentro de sus discípulos, que ya empezaban a superarlo. En el pensamiento tardío de Heidegger, la reflexión sobre el lenguaje intenta clarificar la relación del ser con la existencia histórica concreta. El lenguaje, y en especial el lenguaje poético, abre al hombre el ámbito histórico en la medida en que el pensar expresa la palabra muda del ser. H.-G. Gadamer ha desarrollado este principio en su proyecto de una hermenéutica de la efectividad histórica. El centro de gravedad del análisis se desplaza decididamente del espacio existencia al espacio texto. Lo que se pretende no es una investigación del sentido del Ser, sino una exploración interpretativa del ser histórico, en especial tal y como se manifiesta en la tradición del lenguaje. La realidad es, para Gadamer, ese mundo histórico y lingüístico en que vive el hombre en cuanto ser que se halla en una tradición — expresada, sobre todo, lingüísticamente—, y que es capaz de apropiársela mediante un movimiento hermenéutico. El lenguaje adquiere una posición central, que no es la misma que tenía en la antigua tradición de la filosofía del lenguaje de Humboldt, ni coincide tampoco con los objetivos y pretensiones de la actual filosofía del lenguaje o de la lingüística. Su pregunta inicial es: ¿Hay siempre algo en la solidaridad que une a todos los que hablan un lenguaje, acerca de cuyo contenido y estructura puede uno preguntarse, y con respecto a lo cual ninguna ciencia logra ni siquiera plantear la cuestión? De este modo, con la lematización del lenguaje, vinculado indisolublemente con el mundo vital humano, la Hermenéutica intenta ofrecer un nuevo fundamento no metafísico a la vieja pregunta de la filosofía acerca del todo.

Por otra parte, como elaboración y fundamentación de un método de comprensión y de interpretación, la Hermenéutica se desarrolla hoy en diálogo con otras tendencias filosóficas, como la Filosofía analítica, la Nueva teoría de la ciencia, el Estructuralismo y, en especial, con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt.

La Filosofía analítica aparece a principios de siglo como reacción al movimiento idealista británico encabezado por F. H. Bradley y McTaggart. Ambos, seguidores de Hegel, estaban llevando a cabo el primer intento de superación de las tesis empiristas vigentes en Inglaterra desde el siglo XVIII. Bradley consideraba que la visión empirista de la realidad como un conjunto de hechos inconexos, no era sino la visión producida por el uso del lenguaje común en filosofía. Piensa, por esto, en la necesidad de construir un lenguaje ideal que permita descubrir, bajo la realidad aparente, el verdadero significado de la realidad como un todo, tal como Hegel había establecido. Pero sus resultados van a parecer inaceptables a los filósofos de su entorno patrio, durante tanto tiempo dominado por el empirismo. G. E. Moore, B. Russell y L. Wittgenstein, iniciadores del movimiento analítico, se preocupan también por el lenguaje. Pero, a diferencia de Bradley, no tratan de sustituir el lenguaje ordinario por uno ideal, ya que no pretenden descubrir una realidad más allá de la que ese lenguaje nos muestra.

De lo que tratan es simplemente de mostrar la realidad que nos proporciona un análisis del lenguaje común, adecuado y ajustado a determinadas reglas.

Más que de descubrir nuevas verdades, lo que les preocupa es la clarificación de lo hasta ahora dicho, atendiendo al significado de las nociones y al análisis de los enunciados y las proposiciones en que cualquier contenido filosófico o científico se expresa. Antes, pues, de plantearse cuestiones filosóficas, lo que hace falta es analizar el significado y el uso del lenguaje en que nos vamos a expresar y por el que nos vamos a tratar de entender. Hacia esta tarea analítica se parte, sin embargo, de unos supuestos preestablecidos cuya crítica posterior pondrá de manifiesto incoherencia y callejones sin salida dentro de este movimiento, haciendo patente una necesidad de superarlo.

La tesis programática básica del *Tractatus logico-philosophicus* (1921), de Wittgenstein, es que sólo los enunciados formales de la matemática y la lógica, y los enunciados de las ciencias empíricas, pueden tener pleno sentido. Todos los demás, incluidos los de la filosofía., deben ser conceptuados de antemano como absurdos y sin sentido. Y ello porque sólo los enunciados de la ciencia resultan verificables empíricamente, mientras que respecto a las afirmaciones de la filosofía no hay modo de comprobar o contrastar con la experiencia su contenido concreto. Como supuesto básico de la labor analítica se establece, pues, la capacidad de verificación empírica como único criterio de todo sentido. En rigor, Wittgenstein no niega la existencia de todo lo que no puede ser expresado con sentido matemático o científicamente; «Nosotros sentimos que incluso cuando todas las posibles preguntas científicas han sido contestadas, los problemas de nuestra vida no han sido tocados siquiera. Entonces, por supuesto, ya no quedan más preguntas; y justamente esa es la respuesta».

Lo que esta fuera de los límites del lenguaje, lo que es impensable e indecible, puede, no obstante, existir; <<Se da, en efecto, lo indecible. Esto se muestra; es lo místico>>. Estrictamente hablando, no se rechaza lo metafísico. Lo que se hace es negar la posibilidad de constatarlo relegándolo a una experiencia de tipo místico. Pero las conclusiones para la filosofía vienen a ser las mismas. La filosofía debe renunciar a constituirse como una teoría o compendio de verdades sobre la realidad, sobre el mundo y el hombre. Cualquier establecimiento de contenidos teóricos sólo corresponde a la ciencia. La filosofía solo debe quedar como una actividad de clarificación mediante una labor de análisis de la estructura lógica del lenguaje. Además, corresponde a la filosofía, entendida así como análisis formal, la tarea de autodisolver lo que tradicionalmente ha venido siendo, demostrando el sinsentido de los enunciados en que se ha estado expresando. Pocos años después de la irrupción de este movimiento analítico, el movimiento neopositivista conocido como Círculo de Viena va a radicalizar aún más esa exigencia de claridad y racionalidad, y paralelamente va a aumentar los ataques contra la tradición filosófica considerada como conjunto de elucubraciones absurdas que hay que erradicar. Se trata de difundir el análisis objetivo de la realidad con ayuda de signos y símbolos nuevos, neutrales, unívocos, sin lastres históricos, único análisis que, según Carnap, hace posible una resolución definitiva de los problemas que tanto tiempo llevan sin resolver. La filosofía se reduce a lógica y análisis del lenguaje. La metafísica está definitivamente superada. Especialmente esa metafísica del idealismo alemán, instrumento para la reacción social y política, según Carnap, y encarnación de la más rancia hostilidad hacia las modernas ciencias de la naturaleza. En *La estructura lógica del mundo* (1928), R. Carnap se propone hacer realidad la vieja pretensión racionalista de construir una matemática universal, un lenguaje simbólico general que liberara al discurso científico de la <<metafísica>> a la que inevitablemente conduce el uso del lenguaje natural. Tal pretensión se lograría, según Carnap, en base al primero, la reducción de toda realidad a lo dado en la experiencia sensible, y, segundo, la utilización única y exclusiva del lenguaje lógico-simbólico elaborado por Russell y Whitehead. Carnap, al igual que sus colegas, está impresionado por el éxito de las ciencias naturales y las matemáticas, fascinado por el ideal de una ciencia objetiva, exacta, precisa y formalizada, símbolo y realidad del triunfo de la racionalidad sobre la confusión y la incompreensión. Para que en todos los ámbitos del conocimiento, la racionalidad y su transparencia alcancen su plenitud, los neopositivistas no ven otro medio que proponer y defender que solo ha de ser tenido por verdadero y pleno de sentido lo que expresa un estado de cosas objetivo, los enunciados cuyo contenido puede ser sometido a observación y verificación directa, las teorías cuyas proposiciones están lógicamente trabadas y hagan uso de los signos puramente formales de la lógica matemática. Pero con la aparición y auge de los irracionalismos en el ámbito del pensamiento europeo, y tras la experiencia de la guerra, esta confianza neopositivista en la razón y su fe en los

maravillosos y benéficos efectos de la ciencia, sufren un duro golpe y experimentan un notable retroceso. No obstante, incluso a pesar del fracaso mismo del programa del Circulo de Viena, puesto de relieve, sobre todo, por K. Popper y sus continuadores, la actitud general del neopositivismo ha influido hasta el punto de constituir en la practica uno de los ingredientes básicos del espíritu de nuestro tiempo.

En nuestros días ya no se comparte de una forma generalizada esa idealización del procedimientos científico, ni se acepta sin mas ese supuesto dogmático que hace de la experiencia sensible el único criterio de todo sentido. A lo cual han contribuido no poco las obras de Popper y Th. Kuhn, que dan inicio a la llamada Nueva teoría de la ciencia, Uno de los argumentos básicos de Popper es que el principio de verificación no sólo elimina las afirmaciones y enunciados de la metafísica, tachándolos de absurdos, sino que aniquila igualmente los enunciados de hipótesis empíricas, invalidando todo el conocimiento científico natural. Y esto porque la mayoría de tales enunciados no resultan verificables empíricamente, por lo que deberían ser rechazados como pseudoafirmaciones. En realidad, ningún enunciado general puede verificarse mediante la observación directa de su contenido, aunque si resulta comprobable, en cambio, por falsación. Según Popper, una hipótesis a una teoría científica solo pueden considerarse bien probadas en tanto resisten a todos los intentos de falsación que se le dirijan. Lo que equivale a decir que la validez de todo enunciado científico solo es provisional, nunca definitiva, y eso es lo que permite el progreso del conocimiento científico y de la ciencia. En resumen, que el principio de verificación no puede constituirse, para Popper, en criterio de diferenciación entre frases con sentido y frases sin sentido, como defendían los neopositivistas del Circulo de Viena, sino tan solo como criterio de delimitación de frases admisibles o inadmisibles desde el punto de vista lógico-matemático y científico-experimental. Lo cual da cabida a la posibilidad de enunciados no físicos, o sea, filosóficos con sentido. Por otra parte, para Popper, la filosofía no puede quedar reducida a un mere análisis lógico o lingüístico, sino que tiene problemas que solo ella puede resolver y que resultan imposibles de tratar por los procedimientos fisicoexperimentales. Uno de esos problemas es el de la comprensión de nuestro propio saber.

Pero esa creencia, en cierto modo metafísica, en el progreso del conocimiento como una paulatina aproximación a la verdad, sostenida todavía por Popper, es puesta en tela de juicio en la obra de Th. Kuhn. Las teorías científicas no representan, de hecho —observa Kuhn—, un enriquecimiento progresivo de nuestro conocimiento del mundo. En cuyo caso, si un paradigma explicativo nuevo difiere esencialmente de ese otro paradigma al que llega a sustituir, ¿no resultan ambos completamente incomparables entre si, resultando imposible una historia de la ciencia, que es precisamente lo que Kuhn trata de hacer? ¿No

conduce la postura historicista de Kuhn, en definitiva, a un irracionalismo? La obra de Kuhn expresa, una vez más, la necesidad de una concepción de la racionalidad dentro de la que pudieran explicarse" esas nociones que el emplea de paradigma explicativo y de cambio de paradigma, incluido todo cambio radical o revolucionario.

En la década de los sesenta, la publicación de las *Investigaciones filosóficas*, de Wittgenstein, impulsa una reorientación de la reflexión filosófico-lingüística, en base a la idea de los <<juegos lingüísticos>>, que intenta corregir» la unilateral desviación de esta reflexión hacia la ciencia, tal como se había producido en el neopositivismo lógico del Circulo de Viena. Se inician así los intentos de relacionar la hermenéutica de Gadamer y el principio de Wittgenstein con los resultados críticos de los neopositivistas anglosajones.

De particular importancia han sido, en este sentido, los trabajos de Karl Otto Apel, quien, rechazando expresamente la invitación wittgensteiniana a destruir la filosofía, recoge la idea de los juegos lingüísticos y la interpreta como una forma de vida. Recurriendo entonces a la hermenéutica, la amplía hasta convertirla en la base de una comunidad de comunicación que cumple una función trascendental. Paralelamente la Escuela de Erlangen (Paul Lorenzen, Kuno Lorenz, etc.) había proyectado desarrollar una teoría del discurso científico, a partir del aspecto normativo del lenguaje, capaz de contrarrestar las deficiencias de los sistemas normativos. Aun cuando este proyecto tiene como meta los sistemas normativos, su posición resulta bien representativa de la problemática específica de la filosofía actual. Según estos teóricos, es necesario construir ortolenguajes como sistemas de diferenciación que puedan servir como lenguajes para la crítica y reorganización, tanto de los lenguajes de la comunicación ordinaria, como científica.

La producción de Marx, desde el punto de vista filosófico, se configura como respuesta directa y conscientemente crítica al sistema de Hegel. Al igual que éste, Marx también cree que la resolución de los contrarios constituye el verdadero y único tema del acontecer en el mundo y, por tanto, de la filosofía. Pero esta reconciliación, en Hegel, se efectúa de hecho solo en el pensamiento. Una mirada a la realidad muestra que no está determinada por las ideas, sino que se traduce en una alienación real. El producto adquiere vida propia e independiente. El hombre se enfrenta entonces a un mundo de objetos-mercancías en el que tiene lugar la separación de clases y la relación dueño-esclavo. El sistema de Hegel es incapaz, en definitiva, de aplicar la dialéctica a la unión de teoría y praxis. Para Marx, la verdadera filosofía no puede ser sino aquella que signifique la realización de la razón, no de manera abstracta, como ocurre con Hegel, sino en el mundo de la realidad concreta.

El materialismo dialéctico generaliza, a su manera, los resultados de las ciencias para convertirse en una <<concepción científica del mundo>>, al tiempo que pretende jugar, respecto a las ciencias, un papel regulador como metodología general. Su aplicación al estudio de la historia se enfrenta a la producción espiritual y cultural de las sociedades, lo que en términos marxistas se llama la superestructura ideológica de las instituciones políticas, religiosas y jurídicas, configurada a partir de la evolución de la vida material de esas sociedades, o sea, a partir de las relaciones económicas de producción establecidas y con las que los hombres mantienen y desarrollan su existencia. Se entiende la historia, pues, como un proceso objetivo, sometido a leyes que no dependen de una supuesta libertad del hombre individual. Es cierto que se admite que la actividad consciente del hombre puede acelerar o frenar el cumplimiento de una ley, pero en ningún momento influye decisivamente en la producción de los cambios históricos, los cuales están determinados por esa ley de la correspondencia necesaria entre las relaciones de producción y la modalidad de las fuerzas de producción. En relación a las formas de marxismo heterodoxo, cabe distinguir entre, un grupo de desarrollos que se inician dentro de lo que pudiéramos llamar una <<línea oficial>>, pero que llegan luego a posiciones mas o menos independientes de las mantenidas por la ortodoxia, siendo tachados por esta de revisionistas, y otros desarrollos que ya no representan reacciones contra formas excesivamente institucionalizadas de marxismo, sino que son mas bien el resultado de una evolución del marxismo al contacto con determinadas condiciones políticas e intelectuales. Entre los autores mas destacados del primer grupo hay que señalar a G. Lukacs y A. Gramsci, que luchan, cada uno a su modo, contra la mecanización de la dialéctica y contra la tendencia ortodoxa al abstraccionismo, intentando hacer del marxismo una filosofía de la praxis concreta y operativamente aplicable a las realidades histórico-sociales. Entre los autores del segundo grupo, Althusser lleva a cabo una lectura estructuralista de la obra de Marx, en la que advierte lagunas que podrían quedar cubiertas mediante la elaboración de una teoría de las producciones como practicas que poseen sus propias estructuras de manera autónoma, Se trata, en definitiva, de una interpretación de Marx opuesta a la interpretación humanista hecha, por ejemplo, desde el existencialismo, por I.-P. Sartre. Por su parte, la Escuela de Frankfurt —Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse, Habermas— no presenta un acuerdo completo entre sus miembros respecto a la naturaleza y significado del marxismo, pero todos parten de una distinción fundamental entre teoría tradicional y teoría crítica. La primera incluiría todo el pensamiento moderno, tanto racionalista como empirista, un pensamiento que ha tendido a, o que ha desembocado en, la abstracción, instrumento intelectual básico de la sociedad tecnificada. La teoría crítica es, por su parte, una actividad de crítica frente a la teoría tradicional frente a la sociedad a que ha dado lugar, pero que intenta adoptar una expresión constructiva indicando un nivel superior de racionalidad opuesto, tanto a la especulación, como al subjetivismo. Desde su particular

planteamiento, también E. Bloch combate la filosofía tradicional en la medida en que ésta se orienta unilateralmente hacia el pasado, hacia el fundamento, constituyéndose en la filosofía de la reminiscencia. Para Bloch, la referencia al futuro, a lo que no es todavía, se convierte en fenómeno clave, y la esperanza, en principio categorial básico.

En la idea de partir del lenguaje hacia una renovación positiva del discurso filosófico coinciden hoy, a pesar de sus discrepancias metodológicas, la Escuela de Erlangen, Apel y Habermas. Este último relaciona el planteamiento teórico con la crítica social, y advierte acerca del serio peligro de una sociedad tecnificada incapaz de respetar una conciencia de identidad. En apoyo de su visión crítica, Habermas trabaja en la elaboración de un proyecto de gramática universal al que ha dado el nombre de teoría de la competencia comunicativa.

1.4.- La tarea

Lo común a todos estos desarrollos de pensamiento no es un contenido material ni la referencia a un sujeto constituyente, sino, en todo caso, una determinada problemática en la que, desde distintos puntos de arranque, vienen a concluir, en su mayoría, estas corrientes. Tal problemática se explicita, por una parte, en la crítica a la metafísica tradicional efectuada desde la necesidad de superar sus planteamientos operativos y, por otra, en la tendencia a la inclusión del quehacer filosófico en una determinidad concreta de la praxis como medio de evitar abocar al dogmatismo teórico doctrinal en el que venían a resolverse los planteamientos de la metafísica clásica. Con la caída del idealismo hegeliano, sobreviene la conciencia de la pérdida de la posibilidad de un sistema metafísico absoluto. Éste es el gran problema que queda planteado a la filosofía de nuestro tiempo, y que no es posible escamotear: el de si es posible, y cómo, un nuevo concepto de unidad de una totalidad que consiga liberarse de las aporías que han terminado haciendo inviables las soluciones de la metafísica clásica.

La crítica a la metafísica se verifica en la filosofía actual mediante dos modalidades que podrían servir para enjuiciar la diversidad de producciones por el grado de generalidad de sus respectivos discursos. Una de ellas es la que acomete esta empresa crítica de una forma argumentativo-temática, desarrollando frentes concretos de ataque. El ejemplo más representativo lo constituye la intención de la Filosofía analítica y del Neopositivismo lógico de reducir el discurso metafísico a un sinsentido lingüístico. Pero también son significativos a este nivel los propósitos de corrientes neomarxistas que presentan la metafísica como simple producción ideológica de determinada clase social, o de autores neofreudianos o neoestructuralistas que sólo ven en ella la manifestación proyectiva de determinadas estructuras mentales o mecanismos funcionales de nuestro cerebro en niveles precisos de desarrollo

evolutivo, o, por último, les derivaciones y desarrollos realizados del tema nietzscheano de la muerte de Dios. Una segunda modalidad es la que dirige sus ataques, con cierta independencia del contenido de la temática, contra el elemento mismo que hace posible la metafísica. En su conjunto, que incluye la versión griega, medieval y moderna, la metafísica es atacada entonces desde un alto nivel de generalidad que se satisface simplemente con poner de manifiesto su esencia onto-teológica en la que el dominio de la presencia anula y oscurece la diferencia. Pues, por una parte, el pensamiento metafísico tradicional ha confundido lo originario con manifestaciones visibles, objetivas, particulares, neutralizando con ello lo originario mismo y, por tanto, la verdad. Ha confundido la relación con el ser con la relación con formas, números u objetos, estimando el conocimiento formal y objetivo como itinerario original de la verdad. Sin embargo, lo originario no se expresa en lo visible, en lo objetivo, más que si lo objetivo es reconocido como un camino sin retorno, sin meta, sin descanso hacia lo invisible. Pero, además, el pensamiento metafísico tradicional, al utilizar como medida de sentido de los fenómenos un absoluto, producto de la abstracción, en cuanto principio-fundamento con el que es preciso reencontrarse constantemente en toda realidad concreta, elimina violentamente todo carácter de singularidad, de irrepetibilidad, de otredad, de diferencia en las cosas. Estableciendo como fundamento la sustancia o el sujeto, el pensamiento metafísico esta definiendo ya a priori el ámbito de lo que deberá ser considerado después como verdad. La verdad de cualquier realidad solo será aquello de ella que se deje acometer y reducir al absoluto establecido como principio fundamento. La crítica, entonces, pretende ser un puente tendido hacia el otro margen, la condición indispensable para que se produzca la aurora de un pensar nuevo que, tras el derrumbamiento de las exigencias que se auto imponía el pensar tradicional, ya no será metafísica en el sentido clásico-moderno de la palabra, es decir, ya no alimentara la pretensión de proporcionar un saber universal, una concepción verdadera y definitiva del mundo, no comenzara queriendo conducir a ningún saber objetivo y práctico como el de las ciencias, ni otorgara tampoco inmediatamente fuerzas para la acción, pero, en palabras de Heidegger, en y por esa ausencia de toda pretensión, prometería el acceso a la tan actualmente disputada humanidad del hombre.

En último término, atacar la metafísica ha significado, en la contemporaneidad, arremeter contra el sujeto. Discutir la metafísica en su versión moderna, en esa versión que constituye nuestro pasado inmediato condicionante, equivale a cuestionar la subjetividad, esencia y elemento de esta metafísica moderna que culmina en el sistema de Hegel. La disolución del sujeto, forma moderna del predominio de la presencia, no sería un tema mas entre otros de la filosofía contemporánea, sino una especie de tarea común, precisamente índice del quehacer que obliga al discurso filosófico de nuestro tiempo a circunscribirse a un campo práxico determinado. Esta tarea de la disolución del sujeto constituye

una perspectiva privilegiada desde la que se muestran con bastante claridad, tanto las dificultades conceptuales específicas de la problemática con la que el discurso filosófico ha de enfrentarse, como las deficiencias y limitaciones inherentes a determinados planteamientos de gran influencia y actualidad. En efecto, el problema de la superación de la noción metafísica de sujeto reviste una dificultad que solo está en consonancia con la magnitud de su trascendencia. La disolución real de un subiectum como sustancia o entidad permanente e idéntica, habría de conducir, de consumarse efectivamente, a un pensar y, desde luego, a un hablar, de otra manera. El lenguaje se articula como expresión de atribuciones o predicación de cualidades o actividades en relación a un sujeto. Es en base a la noción de sujeto que distinguimos entre lo subjetivo y lo objetivo en el discurso. Es en esta misma noción en la que se basa el concepto de lo personal frente a lo social, o el sentido de «naturaleza humana», ya se entienda esta como núcleo racional o como inconsciente corporal, pero, en cualquier caso, como sede de la identidad de un individuo a través de sus cambios y modificaciones evolutivas.

Todas estas distinciones, cristalizadas en la estructura misma del lenguaje, desarrolladas como principios básicos de nuestro pensar, mantienen ese cuestionable supuesto metafísico de una unidad del yo como instancia ahistórica suprema de la personalidad, como algo estable, permanente, distinto y contrapuesto a un yo. Toda reconversión auténtica de esta noción de sujeto ha de afectar, pues, a las estructuras mismas del pensamiento y del lenguaje, o, lo que es lo mismo, a los fundamentos mismos de la comunicación y la cultura y, por tanto, a las formas de organización social y a las condiciones de vida y de relación en general. ¿En qué medida, por otra parte, ha venido a concluir, a reforzar, incluso a sancionar, esta actividad crítico-filosófica de la disolución del sujeto, con el proceso contemporáneo de anulación de la libre subjetividad mediante los procesos mediadores de nuestra sociedad tecnológica? La técnica ya no se limita al dominio y transformación de la naturaleza, sino que ha invadido también en muy alto grado el ámbito de lo social y humano. Ya no solo la opinión, el pensamiento, las decisiones del hombre pueden ser manipuladas, sino que hasta sus mismas bases biológicas son susceptibles de ser alcanzadas, según su deriva de las prácticas científicas y experimentales de la Genética, la Neurología, la Bioquímica o la Cirugía de los trasplantes. La reducción teórica del hombre, realizada por la antropología contemporánea, a un ser indeterminado, abstracto, a un no ser todavía, a un tener que ir siendo, o, mas concretamente, a un conjunto de necesidades e instintos no fijados, susceptibles de múltiples posibilidades de realización, ha dejado vía libre a cualquier manipulación y favorecido la tendencia de la tecnocracia a integrar toda subjetividad en la homogeneidad de «lo social».

Dejando a un lado las discutibles opiniones que, por simple fidelidad a la lógica de sus presupuestos dialécticos, sostienen que esta sociedad tecnificada y universal, pronto a alcanzar su perfección, representa la mejor y más completa realización del hombre, nos encontramos en una situación en la que apremia la urgencia de un esfuerzo filosófico positivo para superar la real dificultad que el grave problema del fin de la humanidad representa. Pues, por una parte, ciertamente ya no tiene sentido hoy tratar de elaborar un concepto de hombre con un contenido sustancial. La humanitas no puede constituirse en «naturaleza» o esencia unitaria y definible sin abocar a un totalitarismo dogmático. El trabajo de la crítica filosófica se ha realizado en su necesario aspecto destructivo, vaciando la idea de hombre de cualquier contenido idéntico, ahistórico. Pero la tesis dominante sólo habla del hombre como ser que, a partir de su deficiencia, se crea a sí mismo a través de la praxis histórico-social, dejándole en una indeterminación formal favorable a la manipulación integracionista.

Este tipo de discurso filosófico hubiera debido de avanzar paralelamente en la tarea de elaborar un concepto de humanidad en base a aspectos como la libertad o la capacidad del ser humano para la trascendencia, aun cuando hubiera de tratarse de un concepto unificador sin sustancia, sin poder dominador, incluso, si se quiere, hasta sin «realidad». Los intentos hechos en este sentido no han conseguido una proyección vigorosa y positiva. Antes bien, resaltan las dificultades inherentes a tal empresa. Descartada una solución por la vía científico-positiva, solo ha parecido posible una «lectura de cifras», la verificación vivencial de un diálogo como encuentro con una alteridad trascendente, la experiencia íntima del Ser como aquello que permanece esencialmente indecible, etc.

Claramente negativa, por lo demás, ha resultado en este sentido la posición de esos otros filósofos que han tratado explícitamente de neutralizar, en aras del espíritu positivista y de la eficacia funcional —a la que deben, sin embargo, sus grandes éxitos las ciencias y la técnica—, la reflexión misma sobre la humanidad, tanto en su aspecto crítico como en el constructivo. Pues la restricción intencionada de la teoría y la racionalidad al funcionamiento científico y a la organización social, el propósito de exclusivizar la reflexión a cuestiones relativas a los enunciados científicos, a la conceptualización, a la definición, a la lógica inductiva, a la probabilidad, a la verificación, etc., por comprensibles que puedan resultar las motivaciones de tal proceder, supone el abandono del hombre y de su humanidad a una determinación por medios irracionales.

Esta ausencia de una determinación aceptable de la humanitas del hombre, vigorosa y positiva, que colaborara a neutralizar su alienación por el empuje

homogeneizador de la tecnocracia, sirviéndole de apoyo a posibles actitudes e acciones, es un aspecto nada más, aunque el más representativo, de la problemática esencial que el pensamiento filosófico contemporáneo debe resolver. Hay que conseguir elementos positivos que cubran el vacío que la necesaria superación crítica de los sistemas metafísicos del pasado va dejando tras de sí. Sin ellos, nuestra situación seguirá siendo la extraña situación que ya Hegel metafóricamente expresara con el conocido símil del templo sin santuario. Su consecución sigue constituyendo un reto cuyo cumplimiento devolvería al discurso filosófico la posibilidad de autorreconocerse y autoafianzarse en su peculiaridad frente a otras predicciones, contrarrestando la amenaza de disolución en lo indeterminado al cabo de la cual perdería su eficacia crítica y la singularidad insustituible de su perspectiva.

2.- Objetivos

Los objetivos definidos de lo que se espera del alumno deben representar el marco de referencia de la programación de la asignatura, de su desarrollo didáctico y de su evaluación. En nuestro caso, los objetivos que tratamos de conseguir son:

1) Acercar progresivamente a la comprensión de la temática de la asignatura mediante la familiarización con algunos de los temas más importantes que la representan. No obstante, el alumno debería perseguir una visión sintética y unitaria del desarrollo de la reflexión en este campo, de los determinantes y condiciones que han actuado en la evolución y desarrollo de la filosofía actual y de las alternativas que ha logrado el pensamiento.

2) Perfeccionar el manejo y utilización de técnicas de lectura y de investigación apropiadas al nivel en el que el alumno se encuentre.

3) Desarrollar la actitud crítica y comprensiva ante los problemas y su contexto histórico, así como la destreza en aptitudes expresivas.

4) Ampliar el dominio del vocabulario técnico específico de la problemática estudiada.

3.- Requisitos previos

Para matricularse en esta asignatura no se exige ningún tipo de requisito previo.

4.- Programa

EL NIHILISMO

PERSPECTIVAS SOBRE LA HISTORIA ESPIRITUAL DE EUROPA

Primera Parte "NIHILISMO" ANTES DE NIETZSCHE

1.- EL NATURALISMO PAGANO DE GOETHE

- 1.1.- El rechazo de la finalidad metafísica
- 1.2.- La ficticia persistencia de los seres
- 1.3.- Ciencia e imaginación: ¿cómo comprender la movilidad de la vida?
- 1.4.- De Goethe a Nietzsche: clasicismo, romanticismo, dionisismo

2.- LA IRONÍA ROMÁNTICA

- 2.1.- La modernidad como época de la desintegración analítica
- 2.2.- La ironía como dialéctica de autocreación y autodestrucción
- 2.3.- La nueva concepción de la cultura
- 2.4.- Un atentado del arte contra sí mismo: la fealdad como recurso estético

Segunda Parte EL NIHILISMO COMO DESTINO DE EUROPA

3.- NIETZSCHE: EL DESAFÍO "SOBREHUMANO" DE CONSUMAR EL NIHILISMO

- 3.1.- Para una tipología del nihilismo
- 3.2.- La inversión de la moral en el "inmoralismo" estético
- 3.3.- El mundo como voluntad de poder
- 3.4.- La nueva concepción de la experiencia

4.- HEIDEGGER: LA IMPOSICIÓN (*GESTELL*) UNIVERSAL DE LA TÉCNICA Y LA NUEVA RELACIÓN DEL HOMBRE CON EL SER

- 4.1.- La consumación en Nietzsche de la historia de la metafísica
- 4.2.- El movimiento de la *aletheia* en la estructura de la historia
- 4.3.- La esencia nihilista de la técnica como voluntad de voluntad
- 4.6.- *Ereignis* o el presente como encrucijada

5.- DE LA NOSTALGIA DE LO AUTÉNTICO A LA TEMATIZACIÓN DEL DESFONDAMIENTO

- 5.1.- La "reacción" del humanismo existencialista
- 5.2.- Camus: del absurdo a la rebelión
- 5.3.- Kafka: la imposibilidad de decir "yo"

5.4.- Wittgenstein: los juegos de lenguaje como convencionalidad inexorable

Tercera parte
NIHILISMO Y POLÍTICA

6.- EL FIN DE LAS TELEOLOGÍAS HEGEMÓNICAS

- 5.1.- Los retos de la construcción de Europa
- 5.2.- Las teleologías hegemónicas
- 5.3.- Los buenos europeos, apátridas, hijos del porvenir
- 5.4.- Una Europa común internamente diferenciada

7.- LA DESMITIFICACIÓN DEL PODER

- 6.2.- Desacralización y legitimación del poder
- 6.1.- Foucault: la violencia del poder y su mecánica
- 6.3.- Objeto y posibilidad de la crítica
- 6.4.- Los límites de una crítica al poder

Apéndice
BUDISMO Y OCCIDENTE

4.- Bibliografía básica para la preparación del programa

SÁNCHEZ MECA, D., *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004

SÁNCHEZ MECA, D., *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alderabán, 1996

5.- Bibliografía complementaria

Algunas obras relevantes para el estudio de la situación actual de la filosofía son:

FEYERABEND, P, *Adiós a la razón*, Madrid, Tecnos, 1984;

FREUD, S., *El malestar de la cultura*, Madrid, Alianza, 1975

FROMM, E., *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 1989

HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969

HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza, 1989.

GADAMER, H.G., *Elogio de la teoría*, Barcelona, Península, 1993.

HABERMAS, J., *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1987

HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.

6.- Actividades y ejercicios de autoevaluación

Se irán proponiendo por el profesor tutor a medida que se vayan tratando cada uno de los temas.

7.- Recomendaciones al alumno en cuanto al sistema de trabajo

Aunque se indica, para la preparación del programa, una bibliografía básica compuesta por un libro de texto y un diccionario de consulta (por los que se pueden preparar cómoda y suficientemente los enunciados del programa), el alumno no tiene por qué sentirse obligado, si no quiere, a ceñirse a estas recomendaciones. Por ello se le indica también una bibliografía complementaria más amplia, de ancho espectro, en la que puede aventurarse y encontrar el enfoque que mejor cuadre a sus intereses y perspectivas intelectuales, ayudado y orientado por el profesor tutor. En cualquier caso, lo que sí es cierto es que el alumno deberá confeccionarse sus propios apuntes como síntesis y desarrollo personal de cada tema. Los problemas sobre los que gravita la propuesta de este curso son centrales en la escena filosófica contemporánea. Leyendo sobre ellos el alumno estará cumpliendo el objetivo básico de su aprendizaje filosófico, que no es otro que el de aproximarse al conocimiento de ciertas obras escritas y transmitidas como propuesta de reflexión.

Lo importante es entender lo que se lee y reflexionar sobre ello, hasta el punto de estar en condiciones de añadir un discurso propio a ese discurso que se propone, reflexión y comentario en cuanto configuración, a partir de los textos estudiados, de un texto propio. Pero no cabe, en esta tarea, ningún tipo de arbitrariedad subjetivista. Por ello, ahí van algunas recomendaciones sobre el modo de estudiar -más concretamente de leer- que el alumno debería tener presentes:

a) Se debe intentar captar lo que dice, y sólo lo que realmente dice, el texto que se estudia. No conviene complicar la comprensión (al menos en una primera aproximación) diversificando las referencias a otros textos y otros autores aunque se piense que lo que se está leyendo guarda relación con ello.

b) La comprensión debe intentar agotar la totalidad virtual de significados que encierra el texto. Esto no sólo obedece a una exigencia intrínseca a la comprensión del texto como tal, sino que la pluralidad de significados (incluso contradictorios o ambiguos) que el texto puede

contener representa el conjunto de sus posibilidades de interpretación, que pueden ser varias dando lugar a más de una lectura.

c) Conviene ser fiel al "decir" del texto. Es difícil desligar lo que un texto dice de cómo lo dice. En este sentido, fidelidad al texto será, sobre todo, fidelidad a las palabras y conceptos que el autor emplea. No se trata sólo de una fidelidad nominal (palabras idénticas pueden significar cosas distintas), sino, sobre todo, de una fidelidad al significado específico de las palabras y de los conceptos, así como al mensaje o "espíritu" global del texto. No obstante, no hay que olvidar que la comprensión y la interpretación de un texto debe ser capaz de aunar estas fidelidades con una gran dosis de intuición y creatividad.

d) Además de ser fiel al texto que se lee, la comprensión que se obtenga de él debe ser coherente, o sea, no debe adolecer de contradicciones ella misma. Puede darse el caso de que los textos que se leen (bien porque el autor no se exprese bien, o porque el traductor no haya realizado correctamente su trabajo) presenten ambigüedades, obscuridades e incluso contradicciones. Pero la lectura, en este caso, debe poner de manifiesto estos "puntos ciegos" del discurso que se trata de interpretar, explicitarlos, razonarlos y, si se tienen fuerzas para ello, proponer incluso algún tipo de explicación.

e) Es altamente recomendable introducir, en la síntesis que el estudiante haga de los temas del programa a partir de los capítulos indicados en los libros, una gran dosis de precisión y claridad, superando incluso la que de por sí ofrecen los textos que se leen. Esto significa que, si el alumno quiere aprovechar al máximo su trabajo de investigación, deberá confeccionarse unos apuntes claros, coherentes, concisos y lo más ordenados posible.

f) Por todo ello, se recomienda vivamente al alumno leer despacio y tener siempre a mano un buen *Diccionario de Filosofía*, al que pueda recurrir para clarificar sus dudas y para ir asimilando la diversidad de significados que, a lo largo de la historia, un mismo término filosófico ha podido adoptar.

8.- Datos del equipo docente

Prof. Diego Sánchez Meca
Departamento de Filosofía
Despacho 332. Edificio de Humanidades de la UNED
Calle Senda del Rey, 7
28040 Madrid

Teléfono: 913986953
mail: dsanchez@fsof.uned.es
Horario de atención: miércoles de 15 a 18h