

La filosofía hoy*

Antonio Campillo**

De entrada, habrá que precisar qué entendemos por *filosofía* y qué entendemos por *hoy* o por *actualidad*. El término *filosofía* se utiliza a menudo en un sentido extenso o mundano (llamémosle «débil») para designar simplemente la actividad reflexiva de cualquier ser humano, su modo mas o menos peculiar de pensar; así, decimos que todo ser humano, desde el más ignorante hasta el más culto, desde el más escéptico hasta el más dogmático, desde el más primitivo hasta el más civilizado, tiene su propia *visión del mundo*, su propia *filosofía de la vida*. Pero el término *filosofía* se usa también en un sentido restringido o académico (llamémosle «fuerte»), que es el que aquí, en este libro, se ha venido utilizando. A él, pues, nos atendremos. En este segundo sentido, la *filosofía* es un tipo específico de saber o de discurso que nace en la Grecia antigua, y que desde entonces ha proporcionado una profunda continuidad histórica a la llamada cultura de Occidente (un Occidente que abarca hoy, precisamente en este *hoy* en el que hablamos, a todo el planeta).

La filosofía, como tipo específico de saber o de discurso, nace con Platón. Y nace como un saber a un tiempo dialéctico, literario y pedagógico, es decir, como un saber que se demuestra, se escribe y se enseña. Pero lo más singular de la filosofía es que pretende ir «más allá» de los otros saberes, hacia un saber

* Artículo publicado en un manual para estudiantes de bachillerato: Varios Autores, *Historia de la Filosofía*, Murcia, Myrtia, 1986 (2ª edición, Murcia, Universidad de Murcia, 1987, pp. 307-324).

** Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia – <https://webs.um.es/campillo> - campillo@um.es

de orden superior, hacia el único saber propiamente dicho, hacia un saber eterno, divino, *metafísico*. El saber metafísico no se ocupa de esto o aquello, sino de todo a un tiempo. O, mejor dicho, de lo que *subyace* a esto y aquello, no en cuanto que es esto o aquello, sino en cuanto que *es*; se ocupa, en fin, del *ser*. Y es que el ser se concibe como *sustrato* o *fundamento* último de esto y aquello, puesto que hace que esto y aquello sean lo que son. De modo que la metafísica, en tanto que ciencia suprema o *ciencia del ser*, será también el sustrato o fundamento último de todas las ciencias: de la ciencia natural o física; de la ciencia moral o política; y de la ciencia racional o lógica. El filósofo se convierte así en el legislador supremo de la Razón, del Estado y de la Naturaleza. La filosofía es la que ha de legitimar todas las otras actividades sociales, es la que funda a un tiempo toda verdad, toda bondad y toda belleza, porque el ser del que ella se ocupa es pensado a un tiempo como verdadero, bueno y bello en sumo grado.

Desde Platón hasta Hegel, desde los *Diálogos* hasta la *Fenomenología del Espíritu*, desde la Academia de Atenas hasta la Universidad alemana de comienzos del siglo XIX, pasando por la escolástica medieval y el racionalismo moderno, la filosofía académica (o «fuerte») ha persistido en su empeño metafísico, ha seguido pensándose a sí misma como ciencia suprema o ciencia del ser, ha seguido concibiendo el ser como fundamento de todo ente, y ha identificado a ese ser supremo o fundamento último como Idea de las ideas (Platón), como Dios creador (Agustín de Hipona) o como Espíritu absoluto (Hegel). Por supuesto, ha habido diferencias entre los tres grandes momentos de la metafísica occidental: el momento griego, el cristiano y el moderno. Pero los tres han dado por supuesta la dualidad jerárquica entre ser y ente, eternidad y tiempo, y los tres han creído que el ser humano podía ascender de lo uno a lo otro (por la dialéctica de las ideas, o por la gracia de Dios, o por el progreso de la Historia). Los tres momentos han concebido la posibilidad de rebasar o superar la condición temporal del ser humano, su destino limitado y efímero, finito y mortal. Y esa tarea de superación o rebasamiento es la que se ha asignado a la filosofía como su más sagrada e irrenunciable tarea.

Después de Hegel, sin embargo, parece que comienzan a cambiar las cosas. Parece que la filosofía, en su sentido académico o «fuerte», en tanto que saber específico, en tanto que metafísica, comienza a ser destronada, comienza a perder su milenaria fuerza. La pirámide de los saberes, en cuya cúspide había

tratado de sustentarse soberanamente, comienza a desmenbrarse. La torre de Babel, que pretendía llegar a los cielos, estalla en mil pedazos, en mil lenguas diferentes.

Desde la revolución científica de los siglos XVI y XVII, las ciencias naturales no habían cesado de desarrollarse. En el período que va de Descartes a Kant, habían permanecido todavía bajo la tutela de la filosofía; pero ya desde fines del siglo XVIII comienzan a separarse definitivamente de ella; y coincidiendo con esta separación, comienzan a constituirse también las ciencias humanas, que oscilarán entre la apropiación del método experimental y la elaboración de sus propios métodos de conocimiento. Por otro lado, el desarrollo del capitalismo industrial y el surgimiento del movimiento obrero hacen que la filosofía moral se vea cada vez más ligada a la práctica política, es decir, que la reflexión ética no puede ser ya disociada de la crítica social y de la intervención más o menos directa en las contiendas de la historia. Por último, entre la investigación científica y la acción política, comienza a adquirir relieve el mundo de la vida cotidiana, el reducido territorio de la subjetividad, en el que se recluyen tanto la experiencia religiosa como la experiencia estética. La propia conciencia, la propia existencia, la propia vida llegan a ser objeto prioritario de reflexión. La experiencia subjetiva no sólo será concebida como irreductible a las categorías de la ciencia y a las condiciones de la historia, sino que además se pretenderá dar cuenta, a partir de ella, de tales categorías y de tales condiciones.

Ante esta división de ámbitos, la filosofía parece condenada a desaparecer. Ya no puede seguir concibiéndose a sí misma como metafísica, como ciencia suprema o ciencia del ser. Sin embargo, no renuncia a seguir gobernando el timón de los saberes, no renuncia a su vieja función legisladora. Lo que ocurre es que a partir de ahora no podrá ejercerla desde lo alto de la pirámide, sino desde alguno de estos tres ámbitos, desde alguna de estas tres orientaciones que de forma divergente se han ido desarrollando: la investigación científica, la acción política, la experiencia subjetiva. Así es como surgen tres grandes movimientos filosóficos: el positivismo, el marxismo y las diversas filosofías de la subjetividad (agrupadas generalmente bajo rótulos tan imprecisos como los de vitalismo, fenomenología y existencialismo).

Desde Comte hasta el Círculo de Viena (Schlick, Carnap, Neurath, etc.), el positivismo convierte a la filosofía en *filosofía de la ciencia*. El filósofo es ahora

un «epistemólogo». El ideal metafísico se transforma en el ideal de la «ciencia unificada». Se trata de reconstruir la pirámide sobre la sólida base de los saberes científico-técnicos. Es a través de ellos como los seres humanos podrán conocer y gobernar plenamente la Naturaleza, y no sólo la Naturaleza sino también la sociedad, haciendo que se cumpla así la idea moderna de progreso. Este es, pues, uno de los modos en que la metafísica, lejos de ser superada, ha pervivido; más aún, uno de los modos en que ha tratado de cumplirse efectivamente, más allá de las instituciones académicas.

Desde Marx hasta la Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin, etc.), el marxismo convierte a la filosofía en *filosofía de la historia*, en un saber a tiempo científico y utópico, crítico del presente y orientador del futuro. La filosofía es ahora «teoría crítica». El ideal metafísico se transforma en el ideal revolucionario de una sociedad sin clases y sin Estado. Sólo a través de la revolución social podrá cumplirse la idea moderna de progreso. Este ha sido, por tanto, otro de los modos en que la metafísica, lejos de ser superada, ha pervivido; otro de los modos en que ha tratado de cumplirse efectivamente, más allá de las instituciones académicas.

Por último, un heterogéneo conjunto de autores, a quienes se considera «padres» del vitalismo (Nietzsche, Dilthey y Bergson), la fenomenología (Husserl) y el existencialismo (Kierkegaard, Jaspers, Heidegger y Sartre), ha hecho que la filosofía se convierta en *filosofía de la propia vida, de la propia conciencia, de la propia existencia*. Una existencia que tenderá a expresarse, de modo eminente, a través del arte y la literatura. Y es que la *experiencia estética* llegará a ser considerada como el ámbito privilegiado de revelación de la verdadera subjetividad. La filosofía se convierte, pues, en «estética». Algunos filósofos de la subjetividad tienen el claro propósito de acabar definitivamente con la metafísica (como sucede con Nietzsche y Heidegger); otros, en cambio, tienen el propósito igualmente claro de rehabilitarla como «ciencia estricta» (como sucede con Husserl). Pero esta contradicción no se da sólo entre unos autores y otros, sino que se manifiesta también en cada uno de ellos, como un problema no resuelto.

En realidad, este «problema no resuelto» es una característica común a los tres grandes movimientos filosóficos del siglo XIX y comienzos del XX. Por un lado, parecen decididos a *superar* la metafísica; por otro lado, parecen destinados a *realizarla*. Por un lado, la metafísica parece realizada como ciencia, como

política y como estética; por otro lado, o precisamente por ello, la metafísica como tal, como saber supremo y unitario, parece definitivamente reemplazada por la ciencia, la política y la estética.

En la primera mitad del siglo XX, se tiene la conciencia de asistir a un auténtico cambio de época en estos tres grandes ámbitos de la experiencia humana. Las ciencias naturales experimentan un desarrollo y unos cambios inequívocamente revolucionarios, no sólo porque aparecen nuevas teorías físicas (entre ellas, la mecánica cuántica de Max Planck y la teoría de la relatividad de Albert Einstein), sino porque la orientación tecnológica de la ciencia es cada vez más clara y trae consigo consecuencias sociales cada vez mayores, que en unos pocos decenios modifican por completo las condiciones de vida del planeta. En Rusia triunfa la primera revolución socialista, y en el resto de Europa comienzan a multiplicarse los partidos y sindicatos obreros. Por último, la exploración de la subjetividad y la expresión estética de la misma llegan a su apogeo con las llamadas vanguardias artísticas y literarias. El filósofo parece que tiene que dejar paso definitivamente al científico, al político y al artista. Son éstos ahora los que mandan, los que tienen la fuerza, los que pretenden guiar a la humanidad por el camino de la verdad, la bondad y la belleza.

Pero la euforia se desvanece pronto. Triunfa el nazismo y estalla la Segunda Guerra Mundial, son arrojadas sobre Hiroshima y Nagasaki las dos primeras bombas nucleares, comienza a conocerse el verdadero rostro del «socialismo real», y se inicia la frenética carrera militar, económica y tecnológica entre el Este y el Oeste. Se ponen cada vez más de manifiesto las consecuencias negativas del desarrollo científico-técnico (tecnocracia, militarismo, desempleo, deterioro ambiental, etc.), y la propia aceleración de los descubrimientos científicos provoca una incertidumbre epistemológica que obliga a los científicos a reconocer el carácter conjetural, probabilístico y meramente operativo de sus modelos teóricos. El experimento estético de las vanguardias se mercantiliza y la posibilidad de desarrollar la propia existencia de forma libre y autónoma se ve cada vez más obstruida por el imperio de las instituciones políticas, económicas y culturales, de modo que la propia subjetividad parece disuelta, desparramada en un entramado de hilos, en una red de relaciones intersubjetivas cuyo control escapa por completo al alcance del individuo. En definitiva, se produce la crisis del positivismo, del marxismo y de las vanguardias.

Podemos reconocer ya los signos de nuestro propio presente, de nuestro más inmediato *hoy*, puesto que es el hoy de la experiencia vivida, el hoy de nuestros padres y de nosotros mismos. Esta es nuestra época, nuestra actualidad. En esta situación, en la que la ciencia, la política y la estética se han visto obligadas a realizar una profunda autocrítica, a reconocer sus propios límites, a experimentar su propia incertidumbre, se ha producido un cierto renacer de la filosofía. Como si la propia limitación de la ciencia, la política y la estética nos obligara a pensar por fuera de ellas, o mejor, en su mismo borde, entre sus mismos márgenes. La filosofía parece alimentarse de esta situación de debilidad, de impotencia, de extravío. El problema consiste ahora en saber si esta filosofía que renace es de nuevo la metafísica o es, por el contrario, una forma diferente de ejercer el pensamiento. Dicho de otro modo, si tenemos que considerarla como una filosofía «fuerte» o como una filosofía «débil». Esto es lo que habrá que aclarar en las páginas que siguen.

II

Los tres grandes filósofos que se han propuesto deliberadamente la superación de la metafísica (Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein), y que manifiestamente se han alejado de la filosofía académica, han tenido que comenzar por ensayar un nuevo lenguaje, un lenguaje que ya no construye sino que destruye (o mejor, desmonta, «desconstruye»), que ya no demuestra sino que simplemente muestra (de forma aforística y a veces enigmática, casi oracular). Pero no sólo han ensayado un nuevo lenguaje, sino que han hecho del lenguaje su principal objeto de reflexión, de análisis y de crítica. ¿Por qué? Porque la superación de la metafísica requiere poner en cuestión la supuesta transparencia del lenguaje, su supuesta capacidad para *decir* el ser. La metafísica ha creído siempre que el ser podía ser nombrado, definido, demostrado. Ha supuesto que había una relación de intimidad entre el lenguaje y el ser; que había, al menos, un cierto tipo de lenguaje, un cierto tipo de saber por medio del cual la conciencia humana podía acceder al ser o por medio del cual el ser podía acceder a la autoconciencia, a la conciencia de sí.

La fragmentación del discurso metafísico, la dispersión de los saberes a la que antes nos hemos referido, la constitución de tres ámbitos diferenciados de la experiencia humana (la ciencia, la política y la estética), ha hecho que esa

supuesta transparencia del lenguaje deje de ser verosímil. La filosofía de la ciencia nos ha acostumbrado a sospechar de los lenguajes naturales con los cuales nombramos las cosas, y nos ha familiarizado en cambio con lenguajes artificiales, formales, lógico-matemáticos, que por un lado parecen mucho más adecuados para describir, explicar y predecir los fenómenos físicos, pero que por otro lado se revelan como meros lenguajes convencionales, como meros modelos construidos por la comunidad científica y susceptibles por tanto de ser modificados. El psicoanálisis y el marxismo nos han acostumbrado también a sospechar de los lenguajes naturales con los cuales valoramos las acciones humanas y prescribimos lo que debe y no debe hacerse; nos han permitido desvelar el carácter «ideológico», artificioso, psíquica y socialmente condicionado, de todo discurso moral y político. Las vanguardias estéticas, en fin, nos han convencido de que la función del arte no es ya imitar la Naturaleza, ni moralizar las costumbres, ni siquiera expresar los sentimientos del alma humana, es decir, que el lenguaje estético no es tampoco un lenguaje natural en el que se transparenta la verdad de las cosas, o la bondad de las acciones, o la belleza de las emociones, sino que es un cierto artificio, una cierta construcción, un cierto juego.

En definitiva, nos hemos acostumbrado a pensar que la verdad, la bondad y la belleza no son atributos del ser, sino artificios construidos por el ser humano, convenciones que se establecen por medio del lenguaje. El ser no es ya lo que subyace, no es ya el fundamento último de la verdad, la bondad y la belleza, sino que éstas tienen su único ser, su único fundamento, en el lenguaje que las produce. No hay, en fin, otro ser que el lenguaje. Parafraseando a Berkeley, podríamos resumir el pensamiento de nuestra época con esta breve fórmula: *ser es ser dicho*. A ello se refiere Richard Rorty cuando habla del «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea, y a ello se refiere también Karl Otto Apel cuando habla de la «transformación de la filosofía» en el presente siglo.

Pero ¿cómo es posible una tal coincidencia? ¿No habíamos hablado de tres grandes movimientos incompatibles entre sí? ¿No habíamos subrayado la diferencia entre el positivismo, el marxismo y las filosofías de la subjetividad? Así es, pero también hemos visto cómo esas tres grandes orientaciones, que pretendían realizar el ideal metafísico a través de la ciencia, la política y la estética, han tenido que someter a crítica sus pretenciosas ambiciones, sobre

todo en este último tercio del siglo XX, en el que comienza a hablarse de sociedad post-industrial o post-moderna, y es precisamente esta autocrítica la que ha ido aproximando entre sí al positivismo lógico, al marxismo y a la fenomenología existencial.

El positivismo lógico se había propuesto establecer las condiciones de validez del discurso científico, y hacer de éste el único discurso legítimo. De modo que una vez fijados los requisitos que había de cumplir un determinado lenguaje para adquirir el rango de científico (esto es, de verdadero), estos requisitos podían servir de guía para cualquier otro lenguaje que aspirara a gozar de ese mismo rango. Estos requisitos habían de consistir, básicamente, en la coherencia lógica o sintáctica de los enunciados y en su correspondencia empírica o semántica con los hechos reales. El lenguaje es concebido, así, como una especie de cuadro capaz de reproducir fielmente la realidad. En la estructura de los enunciados científicos se reflejaría, como en un espejo, la estructura de los hechos o fenómenos descritos por esos enunciados. Así se suponía que se comportaba el lenguaje lógico-matemático de la física. Y así se suponía que debían comportarse los lenguajes de las otras ciencias, incluidas las ciencias humanas. Los otros lenguajes (morales, políticos, religiosos, estéticos, etc.) no tendrían, en cambio, validez alguna. De modo que si no es posible emplear el lenguaje de la ciencia, es mejor callar. Así fue interpretado el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein por los miembros del Círculo de Viena.

Pero Wittgenstein no aceptó esta interpretación y, además, en sus obras posteriores llevó a cabo una autocrítica de su propio pensamiento que arrastraría consigo al conjunto de la filosofía anglosajona. En sus *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein abandona la concepción del lenguaje como cuadro o espejo de lo real y presenta otra concepción completamente nueva: la validez de un discurso no está en su capacidad para reflejar fielmente lo real, sino en su capacidad para hacerse entender, para comunicar entre sí a quienes lo utilizan. El significado de una palabra no consiste exclusivamente en su referencia a hechos u objetos reales, entre otras cosas porque hay muchas palabras que no tienen referente real alguno, como las que se emplean para ordenar, preguntar, indicar, etc. El significado de una palabra es el uso que le dan, en una situación dada, unos determinados hablantes. Este uso puede ser nominativo o representativo (como en el lenguaje científico), pero puede ser

también apelativo (como en el lenguaje moral) o expresivo (como en el lenguaje estético), y todos esos usos son válidos en su propio ámbito, puesto que todos sirven para que los hablantes se comuniquen entre sí.

Hay, pues, según Wittgenstein, diversas situaciones de habla, diversos «juegos lingüísticos», y en cada juego el significado lingüístico de un discurso depende de elementos no lingüísticos, depende de los hablantes que componen ese juego, de la relación que se da entre ellos, del contexto en el que se encuentran, etc. En definitiva, los requisitos que hacen que un lenguaje sea significativo no son solo lógico-formales, no tienen que ver solo con su estructura sintáctica y con su contenido semántico, sino que tienen que ver también, y sobre todo, con su uso o función pragmática.

Los llamados problemas filosóficos, dice Wittgenstein, no son sino el resultado de interferencias entre los diversos juegos lingüísticos: se trata, pues, de simples malentendidos, y la tarea de la filosofía ha de ser la de identificarlos y deshacerlos. El filósofo no es ya un auxiliar del científico, un ayudante del que se puede prescindir una vez concluida su tarea (como se prescinde de una escalera una vez que se ha subido por ella, según decía el «primer» Wittgenstein). El filósofo es ahora una especie de guardia de tráfico, que regula la fluidez del tránsito entre los distintos juegos lingüísticos.

De este modo, el «segundo» Wittgenstein hizo posible que el positivismo lógico se desplazase hacia la llamada «filosofía del lenguaje ordinario» (J. L. Austin, P. Strawson, J. R. Searle). Y, de modo más general, consiguió que se produjera un deslizamiento de la filosofía de la ciencia a la filosofía de la comunicación (ejemplo notable de este deslizamiento se encuentra en la obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, de Richard Rorty). Esto ha permitido emparentar a Wittgenstein con el pragmatismo lingüístico norteamericano (Ch. S. Peirce y Ch. Morris), proseguido hoy por autores como W. Q. Quine y W. Sellars; pero también ha comenzado a ser emparentado con el vitalismo del filósofo Nietzsche, y esta segunda aproximación es mucho más significativa y fecunda.

Semejante cambio en la concepción de la ciencia ha obligado, además, a reescribir su historia. Si la estructura sintáctica y semántica de la ciencia no es un fiel reflejo de la estructura real, sino un juego lingüístico entre otros, es decir, un discurso que solo adquiere sentido en una determinada situación de habla, la historia de la ciencia no será ya la historia de un acercamiento

progresivo a lo real, sino la historia de las sucesivas situaciones de habla, la historia de los sucesivos «paradigmas» en los que una determinada teoría llega a ser significativa para una determinada comunidad científica. Esta revolución historiográfica se produce cuando el físico Th. S. Kuhn publica *La estructura de las revoluciones científicas* (1962). Unos filósofos de la ciencia le han acusado de ir demasiado lejos (es el caso de K. R. Popper e I. Lakatos), y otros de haberse quedado corto (es el caso de P. K. Feyerabend), pero ninguno ha podido dejar de tenerlo en cuenta, ninguno puede ya negarse a reconocer la irreductible historicidad del discurso científico.

Una transformación paralela se ha producido en otra de las grandes corrientes filosóficas de este siglo: la fenomenología. Esta corriente, nacida con E. Husserl, pretendía restaurar el primado de la filosofía frente a las ciencias experimentales, pretendía devolver a la filosofía la condición de «ciencia estricta». Una ciencia a la que había que valorar por encima de las otras ciencias precisamente por encontrarse debajo de ellas, como su base o fundamento. Un fundamento que Husserl no encuentra en la objetividad empírica sino en la subjetividad trascendental, no en los hechos concretos verificados por la ciencia sino en los «fenómenos» ideales o esencias presentes a la conciencia. La fenomenología de Husserl pretende, pues, restaurar la tradición que va de Descartes a Kant, y otorgar de nuevo a la conciencia humana un carácter fundamental.

Pretende ser una filosofía libre de supuestos (libre, pues, de todo supuesto o «prejuicio» metafísico), por lo que acude una vez más a la duda metódica, a la suspensión del juicio o «epoché» como punto de partida. Pretende atenerse a lo dado, al fenómeno, a lo que de forma intuitiva y originaria se presenta ante la conciencia. No a lo dado en el sentido empirista, no a lo percibido por la conciencia ingenua, que es una conciencia objetivista. El método fenomenológico exige llevar a cabo una «reducción» de la conciencia psicológica a la conciencia trascendental y de la objetividad empírica (supuestamente independiente de la conciencia) a la subjetividad intencional (constitutiva de toda objetividad).

La «intencionalidad» de la conciencia es la que da sentido a todo fenómeno, es la que hace que el dato empírico se convierta en un objeto o fenómeno significativo, es la que constituye la objetividad del mundo. No hay conciencia si no es conciencia de algo, si no se muestra en ella un determinado

fenómeno o contenido de conciencia. La conciencia no es una sustancia a la manera cartesiana. Es siempre conciencia intencional, conciencia de algo. Pero ese algo no se da si no es a una conciencia, no se convierte en algo objetivo sino para un sujeto; y sin ese sujeto constituyente no hay objetividad, no hay sentido alguno.

Husserl critica a la ciencia y al positivismo modernos por haber caído en un naturalismo objetivista (cuyo reverso es un psicologismo empirista), por haber olvidado el carácter constituyente de la conciencia trascendental. Y la misión histórica de la fenomenología vendría a ser la de superar ese olvido y llevar a término el movimiento profundo de toda la filosofía moderna, cuyo «secreto anhelo» es el de fundamentar a un tiempo la ciencia y la moral, el mundo del conocimiento y el «mundo de la vida». Con lo que la fenomenología, lejos de superar la metafísica, habría tratado de realizarla definitivamente.

En la evolución posterior de la fenomenología, sin embargo, se ha puesto en cuestión el carácter trascendental de esa conciencia donadora de sentido. Hay instancias no reductibles a esa subjetividad constituyente, no reductibles a la condición de fenómenos de conciencia, y que por el contrario han de ser consideradas como instancias pre-conscientes, es decir, como pre-supuestas en todo fenómeno de conciencia: la corporalidad, la intersubjetividad y la temporalidad son tres instancias que rebasan todo afán constituyente de la conciencia, y que constituyen más bien el horizonte en que toda conciencia se encuentra ya instalada. Han sido autores como M. Heidegger, H. G. Gadamer, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre y P. Ricoeur, quienes por diferentes caminos han llevado a cabo esta autocrítica de la fenomenología. Y el camino que más nos interesa resaltar ahora es el que va de Heidegger a Gadamer: un camino por el que la fenomenología se transforma en hermenéutica, es decir, por el que la filosofía de la conciencia se transforma en filosofía de la comunicación.

Partiendo del supuesto fenomenológico de que el mundo no adquiere objetividad -no posee significado alguno- sino *para* la conciencia, y que ésta a su vez no se da sino como conciencia *de* un mundo, la hermenéutica da un paso más allá de Husserl al mostrar que no es posible esa relación de significación sino en el seno del lenguaje, y que el lenguaje a su vez ha de ser concebido como comunicación, como «casa del hombre», como horizonte originario de la relación intersubjetiva. Todo fenómeno significativo -todo fenómeno de conciencia- es un fenómeno lingüístico, y por ello mismo es

también, de entrada, un fenómeno de comunicación. Sin este presupuesto comunicativo no hay posibilidad de que se dé «fenómeno» alguno, no hay posibilidad de que se constituya ni un mundo significativo ni una conciencia intencional.

Ahora bien, el lenguaje no se da como una mediación abstracta sino como una mediación históricamente determinada, es decir, como una lengua concreta. Una lengua en la que se ha ido sedimentando la experiencia temporal de un pueblo, y en la que esa experiencia perdura todavía como tradición. Una tradición, en fin, que lejos de ser impugnada por la ciencia moderna y por las revoluciones políticas, como pretendía el racionalismo ilustrado, ha venido siendo recreada, reactualizada, reinterpretada, y en definitiva enriquecida, como un manantial cuyo caudal no disminuye sino que aumenta con el tiempo. En esto consiste la relación hermenéutica -tal y como la describe Gadamer en su libro *Verdad y método-*, en esta incesante recreación en la que el pasado es reapropiado por el presente y el presente por el pasado.

De modo que la lengua no solo es concebida como mediación epistemológica entre el sujeto y el objeto, sino también como mediación ética entre los sujetos, quienes por medio de ella se encuentran insertos en una tradición, en un «mundo de vida» que se ha ido tejiendo a! hilo del tiempo, y que posee su propio «logos», su propia racionalidad. La racionalidad científica no puede prescindir de este «logos» (que es también un «ethos») de la tradición; por el contrario, se funda en él, depende de él constitutivamente, y por ello la verdad científica no puede ser concebida en términos lógicos sino en términos retóricos: no es el mero resultado de un método objetivo de verificación o contrastación públicamente controlable, puesto que tal control solo es posible en el marco de unos supuestos previos, de un «paradigma» que es a su vez indemostrable, salvo por procedimientos persuasivos, retóricos, pragmáticos. Procedimientos que delatan la pertenencia del científico a un «mundo de vida», a una comunidad cultural, a una tradición que es a un tiempo lingüística e histórica. Gadamer mencionará, a este respecto, la obra ya citada de Kuhn, como una confirmación de su propia perspectiva.

Gadamer opone, a la verdad de la ciencia, la verdad del arte. La experiencia estética no es, para él, una vivencia subjetiva y momentánea; no es un mero acto de contemplación, indiferente al conocimiento y a la moralidad. La obra de arte es un fenómeno histórico, y lo es igualmente el

encuentro con ella; un encuentro en el que el sujeto se ve afectado por la obra y la obra se ve afectada por el sujeto, es decir, que la experiencia estética es una auténtica experiencia histórica en donde se produce de forma eminente el juego hermenéutico o interpretativo, el juego de reapropiación del pasado por el presente y del presente por el pasado. Esta reapropiación supone un mutuo enriquecimiento, y por tanto asegura la continuidad y la fecundidad de una tradición viva. La obra «clásica» es aquella que logra fundar una tradición, un estilo, un gusto; es aquella que atraviesa las épocas, y que en lugar de envejecer se rejuvenece y recrea en el transcurso de las sucesivas generaciones. No se experimenta aquí la necesidad de «superar» un pasado caduco, sino que más bien se intenta asegurar su perduración, su recurrente actualidad. La tarea del filósofo es la de mantener viva la llama de la tradición, estableciendo con ella un diálogo permanente, renovando sin cesar el juego de las interpretaciones.

La tercera gran corriente de este siglo, el marxismo, no se ha ocupado prioritariamente de la ciencia ni del arte, sino de la política; no de las condiciones en que se ha de expresar y comprender la subjetividad humana, sino de las condiciones en que ha de convivir el hombre con sus semejantes. Estas condiciones son de carácter histórico, y dependen tanto de las relaciones que los hombres mantienen con la naturaleza (el grado de desarrollo tecnológico, el nivel alcanzado por las «fuerzas productivas»), como de las relaciones que los hombres mantienen entre sí (las formas de apropiación de los medios de producción, las llamadas «relaciones sociales de producción»). Unas y otras constituyen la «infraestructura» de una sociedad, la base material sobre la que se levanta la «superestructura» política e ideológica; y estos dos niveles -económico y político-configuran un determinado «modo de producción». En cuanto al modo de producción capitalista, Marx creía que el incesante desarrollo de las fuerzas productivas haría posible -e incluso necesaria- la socialización de los medios de producción, y con ello la desaparición simultánea de la explotación económica, la dominación política y la alienación ideológica.

Esto era lo que Marx preveía y esperaba. Pero el siglo XX ha traído consigo dos novedades: por un lado, la revolución rusa ha mostrado que era perfectamente compatible el desarrollo de las fuerzas productivas y la socialización de los medios de producción con el mantenimiento e incluso el

reforzamiento de la explotación, la dominación y la alienación; por otro lado, la revolución «keynesiana» ha mostrado que el Estado capitalista, presionado por el movimiento obrero, podía asumir un papel benefactor o asistencial, corrigiendo así la forma salvaje del capitalismo decimonónico, y asegurando con ello la perpetuación de su propio sistema de dominio. A todo ello vino a unirse la difusión de la «ideología» tecnocrática como una nueva forma de legitimar el poder, tanto en el Este como en el Oeste. De esta nueva situación se hizo eco el marxismo del siglo XX, especialmente la Escuela de Frankfurt, que comenzó a prestar mayor atención a la «superestructura» política e ideológica, es decir, a las nuevas formas de control social y de alienación cultural. Ello les aproximó al campo de las ciencias humanas (el psicoanálisis de Freud, la sociología de Weber, la estética de Benjamin), desde donde llevaron a cabo una lúcida crítica de la sociedad contemporánea. La filosofía había de convertirse, según ellos, en «teoría crítica»: había de cumplir una función de vigilancia permanente y de radical denuncia de las diversas formas de dominación social.

Jürgen Habermas es hoy el principal heredero de los frankfurtianos, y al igual que ellos otorga a la filosofía una función vigilante y crítica. Este es su diagnóstico de la sociedad post-industrial: el ámbito del trabajo, de la técnica, de la economía, de la «acción instrumental», en el que el hombre se apropia de la naturaleza para satisfacer sus necesidades, ha de estar gobernado por el ámbito del lenguaje, de la ideología, de la política, de la acción o «interacción comunicativa», en el que los hombres se relacionan entre sí y establecen sus reglas de convivencia; lo que ocurre, sin embargo, es que la lógica de la acción instrumental rebasa su propio ámbito y se impone sobre la lógica de la interacción humana, impidiendo que se produzca una comunicación racional y libre entre los hombres, y haciendo que las decisiones no se tomen de forma democrática sino autoritariamente, con el pretexto de que requieren un conocimiento científico-técnico especializado. Es, pues, la «ideología» de la neutralidad científico-técnica la que hace que se perpetúe la dominación social, al ocultar las relaciones reales que se dan entre «conocimiento e interés».

Para combatir esta «ideología», dice Habermas, hay que recordar que el conocimiento científico-técnico se elabora en el marco de una comunidad científica determinada, es decir, en el marco de un determinado acuerdo lingüístico; además, hay que mostrar cómo la comunidad científica forma parte

del conjunto de la sociedad, a cuyos intereses no puede sustraerse; por último, hay que asegurar para el conjunto de la sociedad una «situación ideal de diálogo», en la que todos sus miembros puedan exponer libremente sus argumentos, y en donde las decisiones sobre intereses y necesidades puedan tomarse de forma colectiva y razonada.

Procedente de la corriente hermenéutica, Karl-Otto Apel ha entrado en diálogo con el pragmatismo lingüístico anglosajón y ha mostrado los paralelismos entre Wittgenstein y Heidegger; pero, sobre todo, se ha ido aproximando a la «teoría crítica» de Habermas, llegándose a dar un mutuo y fecundo trasvase de ideas entre ambos autores. De hecho, la «situación ideal de diálogo», de la que habla Habermas, no es sino una traducción de la «comunidad de comunicación», concebida por Apel como un nuevo marco trascendental de la experiencia humana. Marco a un tiempo social y lingüístico, que permite realizar definitivamente -según Appel- el proyecto kantiano de fundamentación simultánea de la razón teórica o científica y de la razón práctica o moral. La filosofía sería «crítica», no ya en un sentido meramente negativo, sino más bien en este otro sentido constructivo acuñado por Kant, en cuanto que establece los límites, las condiciones de posibilidad de la razón y de la acción humanas. Unos límites o condiciones que son los del diálogo racional y libre, los de la comunicación lingüística entre los hombres. Este «logos» dialógico es el verdadero supuesto trascendental, el verdadero fundamento que la filosofía andaba buscando, y que acabará realizándose definitivamente en la historia como situación no solo ideal sino también real, como comunidad no solo trascendental sino también empírica, como humanidad -en fin- plenamente realizada y reconciliada.

En los años sesenta surge una nueva corriente de pensamiento, el estructuralismo, que trata de combinar el rigor científico de la tradición positivista con la crítica política de la tradición marxista. Este movimiento surge en el seno de las ciencias humanas: la lingüística (R. Jakobson), la etnología (C. Lévi-Strauss), el psicoanálisis (J. Lacan), la epistemología genética (J. Piaget), la crítica literaria (R. Barthes) y la historia (L. Althusser, L. Goldman, M. Foucault). Aunque las diferencias entre unos y otros autores eran muy grandes, todos ellos compartían dos rasgos comunes: por un lado, la búsqueda de estructuras objetivas e inconscientes (a un tiempo lingüísticas e históricas, mentales y sociales) en los más diversos campos de la experiencia humana;

por otro lado, el rechazo de toda filosofía «humanista» que pretendiera seguir buscando su fundamento en la interioridad de la conciencia (como era el caso de la fenomenología y del existencialismo).

Al adoptar el punto de vista «lingüístico», al mostrar la gramática oculta que gobierna las manifestaciones aparentemente más libres y caprichosas del espíritu humano (la poesía, los mitos, los sueños, etc.), el estructuralismo creía poder acabar definitivamente con toda metafísica, creía poder anunciar la «muerte del hombre» (es decir, la muerte del sujeto autoconsciente y libre), creía poder acabar con la idea de que es el hombre el que hace la historia. Es significativa, a este respecto, la polémica que mantuvieron en Francia el estructuralista Lévi-Strauss y el existencialista Sartre.

Aunque el estructuralismo fue muy pronto sometido a crítica, tanto desde dentro (por parte de Barthes y Foucault, sobre todo) como desde fuera (pienso, por ejemplo, en G. Deleuze y J. Derrida), unos y otros críticos han mantenido como herencia el punto de vista «lingüístico». Pero lo que les interesa del lenguaje no es ya su condición de «lengua» sino su condición de «habla» (por usar la distinción clásica de Saussure); no es ya su carácter de estructura lógica sino su carácter de acontecimiento histórico; no es, en fin, como gramática sino como retórica, es decir, como instrumento o escenario de las relaciones de poder. Y es que los autores post-estructuralistas han prestado una especial atención a las formas actuales de dominación social, tal y como estas se manifiestan en el campo de los saberes, en el campo del discurso. Y es precisamente esto lo que les ha llevado a recuperar la obra antimetafísica de Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein.

III

Toda la filosofía actual no ha hecho sino profundizar en la obra de Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein. ¿Por qué? Porque estos han sido los tres grandes detectives del lenguaje, y porque la mayor parte de las indagaciones contemporáneas -aun partiendo de supuestos muy dispares- se encaminan de modo casi inevitable tras las huellas de la palabra.

La palabra es, en primer lugar, condición y límite de todo conocimiento posible. No se da conocimiento alguno si no se da en el horizonte de la lengua. Solo sabemos aquello que nombramos. El lenguaje, dice Heidegger, es la mo-

rada del ser. Los límites del mundo, dice Wittgenstein, coinciden con los límites de la lengua. Hacer que crezca o cambie nuestro mundo es hacer que crezca o cambie nuestro horizonte lingüístico. El problema del conocimiento no puede plantearse ya en términos de representación, como el problema de la adecuación entre el sujeto y el objeto, la mente y la materia, la «res cogitans» y la «res extensa». La verdad no es ya la "adaequatio intellectus cum re». Entre el entendimiento y la cosa está la palabra, pero no como mero instrumento expresivo, como atributo accesorio del que se sirve la conciencia para representarse el mundo, como si la conciencia y el mundo preexistieran a la palabra que los pone en relación de adecuación. Lo cierto es que no hay objeto ni sujeto si no hay palabra de por medio. Más aún: la palabra es la materia de la que están hechos el uno y el otro. Sin lenguaje, no hay mundo. Sin lenguaje, no hay conciencia. Es justamente el lenguaje el que construye esa oposición entre un «yo» que habla y un «eso» de lo que se habla. Yo soy «yo» porque hablo, y eso es «eso» porque hablo de él (y porque él, a su vez, no habla, porque si hablara no sería ya un «eso» sino otro «yo» semejante a mí). Si no se hablara, no habría «yo» ni habría «eso», no habría oposición alguna entre sujeto y objeto, y por tanto no habría conocimiento.

La reflexión sobre el conocimiento se convierte así en una reflexión sobre el lenguaje. Para recuperar la perspectiva crítica kantiana, para denunciar toda forma de dogmatismo (incluido el dogmatismo científico), hay que llevar a cabo una crítica del lenguaje. Y el primero en comprenderlo fue el filólogo Nietzsche. En su obra se encuentra, en efecto, una nueva crítica del conocimiento, una auténtica «crítica de la razón lingüística».

Ahora bien, la razón lingüística es una razón comunicativa: no hay «logos» sin «diálogo». Al hablar, no solo se instaura la relación de conocimiento entre el «yo» que habla y el «eso» de lo que se habla, sino que simultáneamente se instaura la relación moral entre el «yo» que habla y el «tú» con quien habla. El problema de la verdad no es ya un mero problema sintáctico y semántico, sino también, y sobre todo, un problema pragmático: no solo importa *cómo* se dice la verdad, sino también *quién* y *para qué* la dice. La verdad no depende tanto de la ciencia de la demostración cuanto del arte de la persuasión; no es tanto un problema de lógica cuanto de retórica. Al plantearnos en términos lingüísticos el problema de la verdad o del saber (la relación epistemológica entre el hombre y el mundo), necesariamente tenemos que hacerlo depender

del problema del valor o del poder (la relación moral entre los hombres). La ética adquiere primacía sobre la ciencia, la razón práctica impone sus reglas a la razón teórica. No cabe una reflexión sobre el conocimiento que no se inscriba, de entrada, en el marco de una reflexión moral y política. El valor de verdad de un enunciado -que no es sino su capacidad de suscitar asentimientos e inducir comportamientos- le viene dado por su uso en una determinada situación de habla, en un determinado juego lingüístico, que es al mismo tiempo un determinado «mundo de vida», una determinada situación política, un determinado juego histórico.

Y con ello nos vemos conducidos a un nuevo territorio: la reflexión sobre el lenguaje nos obliga a replantear no solo el problema de la verdad y del valor sino también el problema de la temporalidad. En cada acto lingüístico conviene tener en cuenta no solo lo que se dice y quién lo dice, sino también *cuándo* se dice. El habla es un suceso, un acontecimiento que tiene lugar en el marco de una concreta situación histórica. Y esta situación, a su vez, se encuentra delimitada o circunscrita por el conjunto de discursos (orales y escritos) que la componen, de modo que no podemos comprender una determinada situación histórica si no la reconstruimos como situación de habla, si no recorremos el juego de las voces y de los textos que se han ido enfrentando y encadenando entre sí y que constituyen el auténtico entramado cultural de una época. El ser humano es un ser histórico porque habla; y la historia de los seres y grupos humanos ha de ser necesariamente la historia de sus discursos, la historia de sus «juegos lingüísticos»; porque es en esos «juegos» en donde arriesgan la vida y el sentido. Así lo ha entendido, por ejemplo, el filósofo e historiador Michel Foucault.

En resumen, el problema del saber (o de la verdad) nos remite al problema del poder (o del valor), y el problema del poder nos remite al problema del acontecer (o de la historia). Este itinerario que nos lleva de la razón teórica a la razón práctica y de la razón práctica a la razón histórica, ha tenido que recorrerlo el pensamiento contemporáneo desde el momento en que se ha dedicado a explorar el continente de la razón lingüística. Pero en este recorrido se han ido enfrentando entre sí tres estrategias diferentes.

Por un lado, la reducción de la verdad al valor y del valor al tiempo, permite suponer que la humanidad, concebida como una gran comunidad lingüística que se ha ido construyendo a lo largo de la historia, podrá acordar al

fin, de forma completamente libre y racional, qué valores y qué verdades asume colectivamente como valores y verdades universales. Se cumpliría así el ideal del progreso, el ideal metafísico de la humanidad plenamente realizada y reconciliada. Este ideal no es un mero anhelo, es una condición necesaria, un supuesto trascendental con el que todo ser humano ha de contar para entenderse con sus semejantes. Sin el supuesto de que todos los hablantes pueden comunicarse entre sí como sujetos libres y racionales, no podría darse el más elemental acto lingüístico. Tal es la opinión de Habermas y Apel.

En cuanto a Gadamer, habría que matizar: por una parte, no se ocupa tanto del futuro cuanto del pasado de la humanidad, no piensa tanto en el cumplimiento del progreso cuanto en la preservación de la tradición; por otra parte, sin embargo, la idea de tradición se apoya en el mismo supuesto que la idea de progreso: el supuesto de que hay en la historia una continuidad, una racionalidad, un «logos» común que permite a los seres humanos de las distintas épocas comprenderse entre sí, anulando por medio del habla los efectos disgregadores del tiempo. Estos tres autores coinciden, pues, en la confianza que otorgan al diálogo para salvar las distancias entre los humanos, para superar las diferencias que les separan, para eliminar la violencia que les enfrenta entre sí. Creen que el «logos» pacifica y congrega a los humanos, que les hace razonables y hermanos.

Pero ¿no es el «logos» constitutivamente contradictorio? ¿No es, como dice Heráclito, a un tiempo arco y lira, guerra y armonía, discordia y concordia? El lenguaje no sería, en tal caso, simplemente lo que pacifica y congrega, sino también lo que exaspera y disgrega a los humanos, lo que diferencia a unos de otros, lo que les enfrenta a muerte. La reducción de la verdad al valor y del valor al tiempo tendría, pues, un sentido trágico. No habría continuidad ni racionalidad alguna en la historia: ni tradición ni progreso, sino guerra incesante. Guerra de verdades, de valores, de interpretaciones. Entre los diversos «juegos lingüísticos» habría algo más que «malentendidos»: habría diferencias absolutamente irreductibles. No cabría, pues, ningún discurso mediador, ni mucho menos un discurso universal. Ni la lengua ni el tiempo reúnen a los seres humanos (bajo la forma de un pasado compartido o bajo la forma de un proyecto común). Desde esta perspectiva, tradición y progreso son ideas metafísicas, que tratan de referir lo temporal a lo eterno, y que por tanto se niegan a asumir la temporalidad en toda su desnudez, en su pura condición

de devenir, en aquello mismo que la hace ser a un tiempo imprevisible y fatal, azarosa y necesaria, singular y finita.

Nietzsche y Heidegger sabían que todo intento de superar la metafísica pasaba por el reconocimiento de la condición temporal del ser humano. Frente a las ideas de Platón, Agustín de Hipona y Hegel, la idea nietzscheana del «eterno retorno» pretende ser la primera afirmación absoluta del devenir. El «superhombre» es aquel que dice sí al tiempo, al más efímero instante, con toda su carga de dolor y finitud, hasta el punto de desear que retorne una y otra vez, eternamente. En cuanto a Heidegger, basta recordar la «analítica de la finitud» que lleva a cabo en *Ser y tiempo*, en donde la mortalidad del ser humano, su finitud temporal, no es pensada como una cárcel de la que huir, sino como un horizonte de posibilidad, como el único escenario en el que el «ser-ahí» puede desplegar plenamente su existencia. Pero es en Nietzsche en donde la temporalidad manifiesta su dimensión más dura, su ineliminable fondo de violencia. Y son los seguidores de Nietzsche los que, en este último tercio del siglo XX, se han esforzado en subrayar esta violencia, esta fuerza disgregadora del tiempo. Pienso, sobre todo, en los ya citados M. Foucault y G. Deleuze.

Quienes creen que el «logos» es fundamentalmente comunicación pacífica, encomiendan a la filosofía la tarea de superar las diferencias entre los distintos saberes, entre los distintos «juegos lingüísticos» (sobre todo, entre la ciencia, la política y el arte); el filósofo es el árbitro o guía que ha de velar por el establecimiento definitivo de un lenguaje universal, de una universal «comunidad de comunicación». Quienes creen que el «logos» es fundamentalmente discordia, conflicto de discursos, oscilan entre dos posiciones distintas: para unos, la tarea del filósofo consiste en «invertir el platonismo», elaborando una «filosofía de la diferencia», una metafísica del devenir (es el caso de Deleuze); para otros, la filosofía pierde definitivamente su condición «fuerte» (como saber específico, como metafísica), y solo puede perdurar de una forma «débil», como reflexión local y fragmentaria, en el interior de los distintos saberes, sin que ningún saber superior pueda evitar los conflictos, o resolver los malentendidos, o dar cuenta de las relaciones entre unos y otros (es el caso de Foucault).

Hay quienes se niegan a aceptar esta alternativa entre una metafísica de la identidad y una metafísica de la diferencia. Más aún: se niegan a creer que la filosofía no tenga otra opción que perdurar como filosofía «fuerte» (como meta-

física) o «debilitarse» hasta el punto de disolverse en el interior de los distintos saberes (como ciencia, o política, o estética). Decía ya Heidegger, y repite hoy Derrida, que para ir más allá de la metafísica hay que quedarse mas acá de ella: no se trata de destruir su discurso para levantar otro diferente, o para callar impotente, sino que se trata de desmontarlo (o «desconstruirlo»), se trata de recorrerlo críticamente, para mostrar a un tiempo su lógica interna y sus irresolubles aporías. Para que la filosofía no desaparezca, ni se vea condenada a repetir su propia historia, ha de ocuparse en reescribirla, o mejor en desescribirla, puesto que el discurso metafísico ha sido un discurso escrito. El filósofo, pues, ha de convertirse en historiador de la filosofía. Pero ¿es ésta una salida, o es más bien un refugio? ¿No es eso -«historia de la filosofía»- lo que hacen hoy, de modo casi exclusivo, los filósofos académicos, los filósofos de profesión? Y esa necrófaga pasión por los muertos, ¿no es más bien un obstáculo para el ejercicio de la filosofía, una vieja práctica escolástica, una poderosa máquina para la aniquilación del pensamiento?

Quizá no podamos elegir una sola de estas tres alternativas. Quizá tengamos que elegir las tres a un tiempo. Por un lado, es cierto que la filosofía no puede olvidar su pasado, pero tampoco puede abstenerse de pensar el presente. Por otro lado, no puede ejercerse sino desde algún lugar concreto (la investigación científica, la crítica política, la experiencia subjetiva), pero al mismo tiempo ha de forzar los límites de su propio ámbito, ha de rebasar sus márgenes. Por último, no puede dejar de anhelar el diálogo pacífico entre los seres humanos, pero al mismo tiempo no cuenta con ninguna autoridad, con ningún criterio, con ninguna garantía para conseguirlo. El filósofo actual es un ser errante y fronterizo, un vagabundo del pensamiento. Ésa es su debilidad, ésa es su fuerza. El filósofo actual es, una vez más, el viejo Sócrates, aquel sabio griego cuyo sumo saber consistía en no saber nada.