

TEMA 2:

**LA FUNCIÓN DE LA
FILOSOFÍA EN EL
CONJUNTO DE LA
CULTURA.
LA RELACIÓN DE LA
FILOSOFÍA CON EL
SABER
CIENTÍFICO Y OTROS
SABERES.**

LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA EN EL CONJUNTO DE LA CULTURA. LA RELACIÓN DEL SABER FILOSÓFICO CON EL SABER CIENTÍFICO Y OTROS SABERES

1. EL TÉRMINO CULTURA

Por cultura se entiende aquella información transmitida (entre miembros de una misma especie) por aprendizaje social, es decir, por imitación, por educación, enseñanza o por asimilación. Los rasgos culturales o memes son las unidades de transmisión cultural.

El término cultura proviene del latín *cultus*, que inicialmente significaba «cultivar». *Cultus* significaba el estado de un campo cultivado. En tanto que el cultivo de un campo precisa de un constante esfuerzo, el sustantivo *cultus* adquirió, por una parte, el significado de «cuidado» y pasó a significar «culto» en el sentido religioso (por el «cuidado» o «culto» constante de los dioses realizado por los sacerdotes) y, por otra parte, pasó a considerarse «culto» todo ser humano que «cultivase» su espíritu. En este segundo sentido, se seguía la metáfora, ya existente en la Grecia de la época sofista, consistente en considerar el espíritu como un campo. El hombre «inculto» sería, pues, como un campo sin cultivar, mientras que el hombre «culto» sería aquél que tendría cuidado de su espíritu.

En este sentido, el término cultura se entiende aplicado al ámbito del individuo, y en este ámbito mantiene una cierta relación con el término griego *paideia*. A partir de los siglos XVII y XVIII el término se amplía, entendiéndose por cultura aquello que el hombre añade a la naturaleza, sea en sí mismo (cultivo de su espíritu), sea en otros objetos, tales como utensilios, herramientas, procesos técnicos, etc., (de donde surge la idea de «bienes culturales» o de «cultura material»), de manera que la cultura se entiende como la intervención consciente del hombre frente a la naturaleza.

Esta ampliación se efectúa, especialmente, durante la Ilustración y Kant la define como «la producción en un ser racional de la capacidad de escoger sus propios fines» (*Crítica del juicio*, § 83), en el sentido de otorgar «fines superiores a los que puede proporcionar la naturaleza misma».

Por otra parte, en cuanto que la posibilidad de la cultura presupone un cierto *otium* y exige la cobertura de las necesidades vitales más elementales, en ciertos ámbitos, la noción de «cultura» pasó a ser sinónimo de actividad propia de las clases sociales adineradas: lectura de libros «cultos», audiciones musicales, actividades artísticas, etc.

Finalmente, en Alemania el término *Kultur* adopta el carácter de acentuación de las características, particularidades y virtudes de una nación, lo que emparenta esta noción con la de tradición (que procede del latín *tradere*, transmisión, y que recalca la necesidad de transmisión para que pueda existir la cultura), mientras que en Francia y Gran Bretaña se prefería, en este sentido, el término «civilización».

Así, pues, repasando la evolución de este término podemos ver distintos estadios del mismo:

1) inicialmente se entendía como el cultivo del espíritu en un sentido individual;

2) posteriormente, especialmente a partir del s. XVII, se confronta la cultura con la *natura* (la noción antigua de cultura como cultivo del espíritu no tiene por qué contraponer cultura a naturaleza) y se añade el aspecto de actividad consciente, con lo que el término cultura se asocia solamente a la actividad humana;

3) a ello se añade la dimensión social de la cultura, que cristaliza en la noción de «bienes culturales» o de «cultura material», y que presupone una acción colectiva, es decir, la colaboración de muchos en la comunidad humana;

4) por último se asocia, aún de manera elitista, a una situación social privilegiada. Además, se crea la confrontación con el término civilización y se relaciona con el término tradición.

5) Todo ello queda superado por la noción actual de cultura tal como ha sido formulada, en general, desde la antropología y, en especial, desde la antropología cultural, en cuanto que la cultura es el objeto de estudio de dicha ciencia y, en un sentido amplio, se refiere al conjunto de los diversos aspectos de la conducta humana que son aprendidos y que se transmiten a lo largo de la historia por aprendizaje social. Finalmente, desde la perspectiva de la etología, la noción de cultura se hace extensiva también a determinadas formas de conducta de otras especies animales.

La cultura aparece como algo inseparable de la naturaleza humana, hasta el punto de resultar conformados por ella. Esta conformación se produce a nivel evolutivo y educacional. A nivel evolutivo, dando lugar a una inflexión que determina la emancipación de lo biológico, provocando en el hombre no tanto una evolución en términos de individuo como de sociedad y a nivel educativo, socializando los procesos biológicos, afectivos y cognitivos.

La vida del grupo es determinada por la cultura, por esa manera específica de pensar, de querer y de sentir que permite, luego, al individuo responder, tal y como el grupo lo haría, a los más distintos estímulos y tratar de

solucionar sus más graves problemas. Mas no todos los aspectos organizativos de la cultura están a la vista, sino que algunos se hallan implícitos. Aquellos configuran la llamada cultura manifiesta, formada por objetos, acciones y pautas tales como los tipos de casas, los gestos, el lenguaje o los principios éticos; y éstos la cultura encubierta, esto es, no observable directamente, como las creencias, los valores, los miedos, etc., y que, lejos de ser independientes entre sí, suelen formar sistema.

2. LA NOCIÓN DE SABER

Entendido en un sentido muy amplio, el saber es un "contacto con la realidad", con el fin de discriminarla; el término 'saber' está relacionado con 'sabor', y este último indica que se trata de "probar" las cosas y ver a lo que "saben". Pero este sentido de saber no es preciso. Además de un "contacto con la realidad", el saber requiere ciertos elementos: tendencia a una objetivación y universalización de lo sabido, tendencia a hacer consciente lo que se sabe, actitud crítica, interrogación, etc.

Ahora bien, con el fin de evitar ciertos equívocos, se tiende a reservar el nombre de 'saber' para una serie de operaciones más definidas que las anteriormente mencionadas; el saber es entonces más bien una aprehensión de la realidad por medio de la cual ésta queda fijada en un sujeto, expresada, transmitida a otros sujetos, sistematizada e incorporada a una tradición. Hay por esto un desarrollo histórico del saber, desarrollo que se manifiesta especialmente en la evolución de la filosofía. Tal desenvolvimiento parece efectuarse según ciertos modelos: se propone primero una idea del saber (verdadero), se descubre que es insuficiente, se sustituye por otra más amplia de la cual la anterior sea un caso posible, y así sucesivamente.

Según Zubiri, el saber aparece primero como un discernir. La realidad se ofrece como algo que parece ser algo y es otra cosa; el saber-discernir distingue entonces entre el parecer y el ser, en virtud de esa experiencia o sentido del ser que es la inteligencia. Este saber proporciona un juicio sobre el ser verdadero y lo enuncia, mediante el *logos*, como la idea de la cosa sabida.

En segundo lugar, el saber es un definir; por lo tanto, no sólo consiste en distinguir entre lo que es y lo que parece ser, sino que es averiguación de aquello en que consiste lo que es: la esencia. En tercer lugar, el saber es un conocer por qué la cosa examinada es como es: saber es, en tal caso, conocimiento no sólo de la idea, sino de la causa formal, es decir, conocimiento de la "esencia no sólo como contenido de la definición, sino como lo que esencialmente constituye la cosa". Saber es, en suma, saber de la substancia de la cosa; es entender y demostrar.

Tal entendimiento del saber se efectúa en varias etapas: se demuestra la necesidad de la cosa en el raciocinio y en la argumentación; se va más allá del mero discurrir sobre los momentos principales de la cosa para aplicarse a los principios; se descubre que el principio es la simplicidad, lo que no ofrece

doblez ni apariencia y lo que, al mismo tiempo, permite reconstruir la cosa y efectuar una completa demostración de su ser verdadero; se tiende a tender no sólo la idea o principio de lo real en sí mismo, sino a entenderlos como principios efectivos de la realidad, de tal suerte que el mero ser queda desbordado por un llegar a ser y el saber es descubrir cómo algo ha llegado a ser lo que es. Mas el saber puede también ser, y aspira sobre todo a ser, un atenerse a la realidad misma, una huida de aquella abstracción que diseca continuamente el saber efectivo y plenario, una marcha hacia lo concreto. El saber se desvía de su preocupación por la idea verdadera de la cosa y se aplica a la verdad de lo real; no importa tanto la verdad como la realidad misma.

De ahí el desarrollo del saber como un sentir y la consiguiente historia del saber entendido como una afección o como una impresión. Saber y conocimiento son términos polisémicos. En su acepción más general se oponen a *ignorancia*. Pero el saber puede versar sobre muchas cosas y existen diversos tipos y grados de conocimiento. Una de las primeras tareas acometidas por la filosofía consistió en distinguir distintos *tipos de saber* y clasificar *grados de conocimiento*. Dos de estas clasificaciones dicotómicas se han perpetuado a lo largo del tiempo y han sido reformuladas por casi todas las escuelas de pensamiento con diferentes terminologías.

2.1 Doxa y epistéme

Según su grado de *profundidad* y su relación a la *verdad*, los griegos distinguían entre *doxa* y epistéme.

La *doxa* u opinión era un conocimiento superficial, parcial y limitado, vinculado a la percepción sensorial, primaria e ingenua. El conocimiento *dóxico* versa sobre las apariencias, no sobre la realidad. Se trata de un conocimiento fenoménico y, en consecuencia, engañoso e, incluso, falso. De ahí que sea catalogado como un conocimiento inferior, empírico, característico de la gente no instruida, inculta, es el saber vulgar. Actualmente esta valoración negativa sobrevive cuando se homologa a opinión, *alsentido común* o al conocimiento *ordinario* que, por su carácter acrítico, asistemático y contradictorio, se opone al conocimiento científico: explicativo, sistemático, metódico y crítico.

Epistéme, por el contrario, suele traducirse como conocimiento científico, pero para los griegos tenía aún el carácter *especializado* que hoy se atribuye a la ciencia. Para ellos era un saber absolutamente *necesario*, porque penetraba hasta las causas y fundamentos de las cosas; *objetivo*, porque dependía de la naturaleza misma y no de nuestras construcciones artificiales; *sistemático*,

porque estaba organizado de acuerdo con parámetros lógicos y racionales: no era el resultado de una mera acumulación sin orden ni concierto.

En consecuencia, era un conocimiento pleno, total, no fragmentario ni parcial, ya que versaba sobre la *realidad* misma, comprendía sus conexiones profundas, necesarias y últimas, de modo que era capaz de *dar razón del por qué* íntimo de las cosas. El significado de *epistéme* ha variado a lo largo de los siglos, pero su vieja aspiración de alcanzar un *conocimiento cierto*, verdaderamente explicativo, bien fundamentado, organizado sistemáticamente y, a ser posible, riguroso y exacto, siguen vivos en las ciencias y la filosofía.

2.2 Teoría y praxis

Desde el punto de vista de su utilidad suele distinguirse, desde la antigüedad, entre *conocimiento teórico* y *conocimiento práctico*. Se trata de una clasificación que goza de una sospechosa popularidad. Variantes de esta distinción se encuentran en las más diversas corrientes: *saber hacer* y *saber qué*, *conocimiento básico* y *conocimiento aplicado*, *ciencia* y *técnica*, *especulación* y *acción*, *entendimiento* y *voluntad*, *razón pura* y *razón práctica*, *logos* y *bios*.

Para Aristóteles el *conocimiento teórico* persigue la verdad con independencia de su aplicación práctica, se basa exclusivamente en la especulación y en el razonamiento abstracto, instaura un saber general y universal que no está condicionado por las circunstancias y culmina en la contemplación gnóstica que se satisface idealmente en el "pensamiento que se piensa a sí mismo", cuyo paradigma es Dios entendido como motor inmóvil o reflexión que se agota a sí misma. Las virtudes del entendimiento, prosigue Aristóteles, son la *sabiduría*, que consiste en la comprensión intelectual de los principios evidentes, y la *ciencia*, que se define por el hábito y la capacidad de sacar conclusiones de acuerdo con las reglas de la lógica.

El *conocimiento práctico*, en cambio, se ordena a la acción y persigue el incremento de bienestar y de la felicidad, pretende influir en las cosas y en las personas, instaura un saber concreto e inmediato de los hechos y circunstancias empíricas y no se satisface más que con la plena realización de los deseos y necesidades que lo originan. Pero el conocimiento práctico se fragmenta, a su vez, según Aristóteles, en dos tipos de actividad: el *saber hacer* puede referirse a la *actividad manual* o puede referirse a la *capacidad de gestión* y organización de la vida política y social.

3. ¿EN QUÉ CONSISTE LA FILOSOFÍA?

Cuando tratamos de hallar la característica distintiva de las cuestiones filosóficas nos topamos con el hecho de que la filosofía no tiene un objeto o tema específico en el sentido en que lo tienen, por ejemplo, la astronomía o la botánica. Esto se hace patente tanto en el carácter omnívoro de la filosofía, en el hecho de que cualquier materia lo bastante general tiene una rama de la

filosofía que la examina, como en el hecho de que a partir de cualquier cuestión, si la retrotraemos hasta un cierto punto, podemos alcanzar un problema filosófico.

A primera vista puede parecer que la transición a las cuestiones filosóficas siempre sigue la dirección de la mayor *generalidad*, que las cuestiones filosóficas son aquellas que son las más amplias. Así podrían pensarse que el objeto formal de la filosofía estaría constituido por los objetos materiales de las ciencias y de las prácticas humanas cuando se los persigue más allá de las fronteras metodológicas de cada una de ellas y se los contempla en un contexto más amplio, en una *symplokhéde* las ideas. Aunque hay algo de verdad en esta concepción, no es lo suficientemente distintiva. La generalidad por sí mismo no puede ayudarnos a esclarecer la naturaleza de las cuestiones filosóficas, ni entendida como abstracción ni entendida como globalidad. Entendida como *abstracción* máxima, nos recuerda la teoría escolástica de los tres géneros de abstracción. Pero hemos de tener en cuenta que hay cuestiones filosóficas sumamente concretas y hay cuestiones de naturaleza máximamente general en la física y en matemáticas. Tampoco resulta distintiva de lo filosófico la generalidad entendida como *globalidad*. Cierto es que el filósofo propende a una visión sinóptica y totalizadora, pero la filosofía no puede ser una especie de Enciclopedia de las Ciencias y Todo lo Demás.

Parece que, si lo distintivo de los problemas filosóficos no radica ni en su tema ni en su generalidad, debemos buscarlo en el modo en que esos problemas son abordados, en la forma en que los filósofos enfocan sus cuestiones, en el tipo de procedimientos que siguen para proponer sus soluciones. Sin embargo, la "disonancia de las opiniones" metafilosóficas es tan grande como la discrepancia en cuestiones filosóficas; qué sea un problema filosófico es ello mismo un problema filosófico. No se trata ya de que los filósofos estén en desacuerdo sobre cómo definir la verdad o sobre si hay una realidad independiente de la mente o de un esquema conceptual; se trata de que están en desacuerdo sobre la naturaleza de su empresa misma y sobre los métodos con que debe ser abordada.

A pesar de esta disonancia metafilosófica, hay algo en común entre las diferentes empresas que reclaman el título de "filosofía". Los filósofos han concordado en que la fuente de la actitud filosófica es una especie de *asombro* ante la realidad y un cierto rechazo de las apariencias evidentes. Ahora bien, también el científico se asombra. ¿Qué diferencia, por tanto, a la filosofía de la ciencia? Se ha intentado responder a estas preguntas apuntando hacia la *cotidianeidad* del objeto de asombro del filósofo. El asombro filosófico no va dirigido hacia lo extraordinario, sino hacia las cosas que resultan familiares a todos. Aunque, en cierto modo esto es verdad, tampoco es claramente

distintivo. Más bien lo que distingue el asombro filosófico habría que buscarlo en el tipo de tratamiento que permite aquietarlo. Cuando dirigimos nuestros pasos en esa dirección, nos percatamos del carácter *no empírico* del asombro filosófico: del hecho de que no es resoluble aportando mera información fáctica. No es el descubrimiento de hechos nuevos y desconocidos, no es la aportación de experiencia o el resultado de la experimentación, lo que disipa el asombro filosófico, sino la visión de lo que ya conocíamos bajo una nueva luz. En esto radica la diferencia con los problemas científicos. En filosofía la observación y la experimentación no desempeñan ningún papel. Los problemas filosóficos son problemas *conceptuales*. El filósofo no busca la obtención de nuevos conocimientos, sino la *clarificación* del pensamiento. En palabras de Wittgenstein:

La filosofía no es una de las ciencias naturales. (La palabra "filosofía" debe denotar algo por encima o por debajo, pero no al lado de, las ciencias naturales.) El objeto de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos (Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.111-4.112)

La concepción de la filosofía como una actividad elucidatoria puede retrotraerse hasta Kant, quien afirmó que no se enseña filosofía, se enseña a filosofar. Enseñar filosofía comporta, entre otras cosas, ser capaz de transmitir esa capacidad de asombro que el filósofo experimenta. Ahora bien, partiendo de esa capacidad de asombro, podemos encontrar en la historia de la filosofía diferentes concepciones de la misma; veamos algunas de ellas.

Fue Pitágoras el creador del término "filo-sofía". El término fue acuñado por un espíritu religioso, que presuponía que sólo a los dioses les era posible una *sofía* (una sabiduría), es decir, una posesión cierta y total de la verdad, mientras que consideraba que al hombre sólo le era posible una tendencia a la *sofía*, una continuada aproximación a la verdad, un amor al saber jamás del todo satisfecho, de donde surge precisamente el nombre de "filo-sofía", "amor a la sabiduría".

Desde el momento en que nació, la filosofía asumió, y ha conservado hasta hoy, las tres características siguientes:

En lo que concierne al contenido, la filosofía se propone explicar la totalidad de las cosas, es decir, toda la realidad, sin exclusión de partes o de momentos. La filosofía se propone como objeto la realidad y el ser en su conjunto.

En lo que concierne al método, la filosofía aspira a ser una explicación puramente racional de aquella totalidad que se plantea como objeto. A la filosofía no le basta con constatar o comprobar datos de hecho, reunir

experiencias: la filosofía debe ir más allá del hecho, más allá de las experiencias, para hallar la causa o las causas, precisamente a través de la razón. La diferencia de la filosofía con respecto a las ciencias reside en que, mientras que las ciencias particulares son investigaciones racionales de realidades particulares o de sectores particulares, la filosofía es investigación racional de toda la realidad (del principio o principios de toda la realidad). Con esto queda aclarada la diferencia entre filosofía, arte y religión. También el arte y las grandes religiones aspiran a captar el sentido de la totalidad de lo real, pero aquél lo hace mediante el mito y la fantasía, y éstas, a través de la creencia y de la fe. En cambio la filosofía busca la explicación de la totalidad precisamente en el logos.

El objetivo o finalidad de la filosofía reside en el puro deseo de conocer y de contemplar la verdad. De hecho la filosofía nace únicamente después que los hombres han solucionado los problemas fundamentales de la subsistencia y se han liberado de las necesidades materiales más urgentes. Es evidente, pues, que no buscamos la filosofía por algún provecho que le sea ajeno a ésta y más bien es evidente que, al igual que llamamos hombre libre a aquel que es un fin en sí mismo y que no está sojuzgado por otros, asimismo sólo ésta, entre todas las demás ciencias, recibe el nombre de libre: sólo ella es fin en sí misma (Aristóteles)

¿Por qué ha sentido el hombre la necesidad de filosofar? Los antiguos respondían que dicha necesidad pertenece, de manera estructural, a la naturaleza misma del hombre: «Todos los hombres -escribe Aristóteles- por naturaleza aspiran al saber». Más aún: «El ejercitar la sabiduría y el conocer son deseables en sí mismos para los hombres: no es posible vivir como hombres sin tales cosas». Y los hombres tienden al saber porque se sienten llenos de asombro o de admiración, afirman Platón y Aristóteles: Los hombres han comenzado a filosofar, tanto ahora como en los orígenes, debido a la admiración: al principio quedaban admirados ante las dificultades más sencillas, pero después, avanzando poco a poco, llegaron a plantear problemas cada vez mayores, como los problemas referentes al origen de todo el universo

La raíz de la filosofía consiste en esta admiración, que surge en el hombre que se enfrenta con el Todo y se pregunta cuál es el origen y el fundamento de éste, y qué lugar ocupa él mismo en este universo. ¿Por qué existe este todo? ¿De dónde ha surgido? ¿Cuál es su razón de ser? ¿Por qué existe el ser y no la nada? ¿Por qué existe el hombre? ¿Por qué existo yo? Son estos problemas que el hombre no puede dejar de plantearse, problemas que, en la medida en que sean rechazados, desacreditan a quien los rechaza. Y son problemas que conservan su propio sentido específico, aún después del triunfo de las ciencias particulares modernas, porque ninguna de éstas ha sido creada para resolverlos. Las ciencias sólo responden a preguntas sobre una parte, pero no a preguntas sobre el sentido del todo.

3.1 Aristóteles: la filosofía como sistema de las ciencias y la filosofía como ciencia primera

Por una parte, según Aristóteles, la filosofía se ha convertido en sistema de las ciencias particulares. Por otra parte, la misma filosofía es una ciencia particular, ciertamente la "reina" de las demás, pero sin absorberlas ni resolverlas en sí misma. Por esto, para Aristóteles, la investigación filosófica se encamina hacia la construcción de una enciclopedia de las ciencias en la cual no se deja de lado ningún aspecto de la realidad.

Por un lado, la filosofía debe constituirse como ciencia en sí y reivindicar, por tanto, para sí aquella misma autonomía que las demás ciencias reivindican frente a ella. Por otra parte, a diferencia de las demás ciencias, debe dar razón de su común fundamento y justificar su prioridad respecto a ellas. La filosofía, en cuanto es ciencia objetiva, debe constituirse por analogía con las demás. Y como cada ciencia se define y se especifica por su objeto, del mismo modo la filosofía debe tener un objeto propio que la caracterice frente a las demás ciencias y al mismo tiempo le dé, frente a ellas, la superioridad que le corresponde.

En la *Metafísica* de Aristóteles se entrelazan dos puntos de vista. Según el primero, la filosofía es la ciencia que tiene por objeto el ser inmóvil y trascendente, el motor o los motores de los cielos; y es, por tanto, propiamente hablando, *teología*. Como tal, ésta es la ciencia más alta, porque estudia la realidad más alta. Pero así entendida, falta a la filosofía universalidad, porque se reduce a una ciencia particular con un objeto que, aunque sea más alto y más noble que los de las demás ciencias, no tiene nada que ver con ellos. Una filosofía así entendida no alcanza a constituir el fundamento de la enciclopedia de las ciencias ni a suministrar la justificación de cualquier investigación respecto a cualquier objeto. Esta exigencia lleva a Aristóteles al segundo punto de vista.

Según este segundo punto de vista, la filosofía tiene por objeto, no una realidad particular (aunque sea la más alta de todas), sino el aspecto fundamental y propio de toda realidad. Todo el reino del ser se divide entre las ciencias particulares, cada una de las cuales considera un aspecto particular del ser mismo; sólo la filosofía considera el ser en cuanto tal; prescindiendo de las determinaciones que constituyen el objeto de las ciencias particulares. Este concepto de filosofía como "ciencia del ser en cuanto ser" es el gran descubrimiento de Aristóteles. No sólo esta ciencia permite justificar la labor de las ciencias particulares, sino que da a la filosofía su plena autonomía y su máxima universalidad.

4. LA FILOSOFÍA Y LOS DEMÁS SABERES

4.1 Filosofía y literatura

Ha habido filósofos cuyo método y estilo era cualquier cosa menos literario. Este era el caso de Aristóteles o de Kant. Sin embargo, otros han escrito de forma mucho más literaria, e incluso han sido clásicos en sus respectivas lenguas, como Platón o S. Agustín. Ahora bien, que un filósofo escriba en verso o que escriba en diálogos no significa que sus obras sean poéticas o estéticas más bien que filosóficas. Porque la diferencia fundamental entre la filosofía y la literatura se da en cuanto a los objetivos. La filosofía pretende la verdad racional, sea acerca de la totalidad de las cosas, sea acerca de un dominio particular de realidades, mientras que la literatura pretende deleitar, producir placer estético, y acaso también denunciar la realidad social, imbuir determinadas ideas, describir determinados acontecimientos, etc. Pero la literatura no consiste en la búsqueda de la verdad en ningún sentido normal del término. De este modo, la filosofía tendrá que plantearse determinados problemas y argumentar para resolverlos. Esto es, la filosofía es el reino de la argumentación o la discusión racional.

Sin embargo, últimamente, sobre todo en ciertos círculos, la frontera entre filosofía y literatura se ha difuminado. Esto es particularmente cierto en autores como el último Heidegger, Derrida, Lyotard o Vattimo. A menudo en autores así los argumentos son reemplazados por sugerencia, evocaciones, sugerencias o simplemente afirmaciones, como a menudo ocurre en Nietzsche.



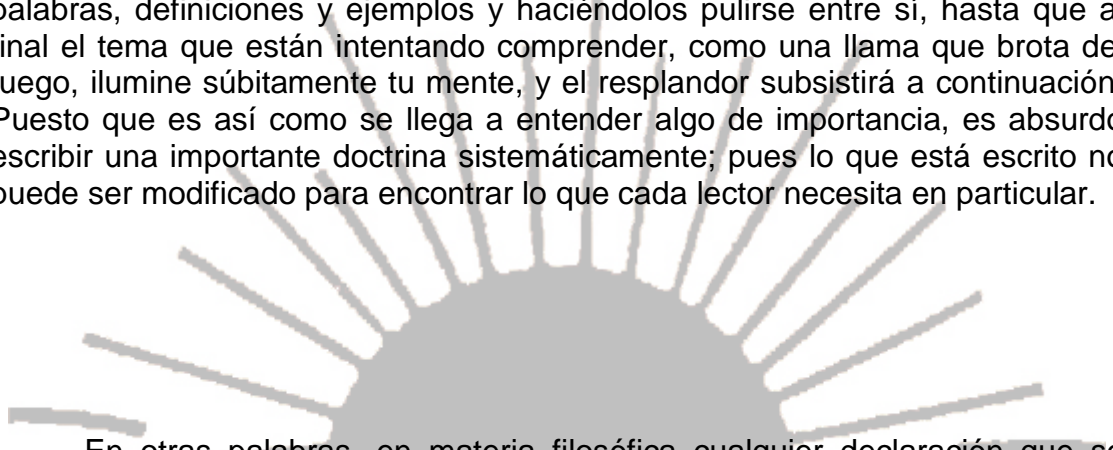
Por un lado se transmiten ciertas ideas, concepciones, críticas a filosofías anteriores, etc. Pero ello se hace mediante imágenes poéticas (metáforas, alegorías, etc.), leyendas, evocaciones y demás recursos literarios. ¿Qué forma de hacer filosofía es más adecuada? Si seguimos creyendo en la capacidad de la razón, entonces veremos la filosofía como el reino de la argumentación: de la formulación de hipótesis, de la deducción de consecuencias, de la presentación de contraejemplos, de la reducción al absurdo de las hipótesis, de la elección entre alternativas, etc. Si, por el contrario, ya no creemos en la razón, todos esos discursos nos parecerán pretenciosos y ociosos, y contemplaremos una aproximación literaria a los problemas como mucho más acorde con la quiebra de la razón. Para quien así piense lo importante de un escrito filosófico es que sea "bonito", sugerente, evocador, impactante, etc. Pero en ningún sentido que sus conclusiones sean plausibles, probables, razonables o, mucho menos, verdaderas.

4.1.1 La crítica platónica a la filosofía escrita

Aunque todos los grandes filósofos de la historia -a excepción de Sócrates- nos han dejado su obra en forma escrita -de otro modo difícilmente podríamos haber tenido noticia de algunos de ellos- algunos grandes filósofos, como Platón, han mostrado su desprecio por la expresión escrita de su filosofía. Así, en la *Séptima Carta*, dice Platón con respecto a este tema:

Acerca de las cosas que considero importantes no he escrito nada nunca y nunca escribiré un tratado sistemático. Hacerlo es demostrar no saber que este tipo de tema, al contrario de otros, no puede ser comunicado. Las palabras son demasiado equívocas para comunicar lo que el que habla quiere decir, los ejemplos que pueden ser dados no son nunca ejemplos carentes de ambigüedad sobre aquello que intentan ilustrar. Las definiciones y los ejemplos empíricos pueden traer consigo un poco de comprensión; pero el hombre que busca una auténtica comprensión no la adquiere con su ayuda. De cualquier declaración verbal se pueden siempre entresacar cosas, y ridiculizarla, o en cualquier caso siempre puede ser mirada desde un punto de vista incorrecto.

Realmente, para entender algo, se necesita no sólo habilidad mental, sino también tener una cierta afinidad con el tema, y se debe convivir con el tema largo tiempo, entablando una disputa amistosa con él y admitiendo ideas, palabras, definiciones y ejemplos y haciéndolos pulirse entre sí, hasta que al final el tema que están intentando comprender, como una llama que brota del fuego, ilumine súbitamente tu mente, y el resplandor subsistirá a continuación. Puesto que es así como se llega a entender algo de importancia, es absurdo escribir una importante doctrina sistemáticamente; pues lo que está escrito no puede ser modificado para encontrar lo que cada lector necesita en particular.



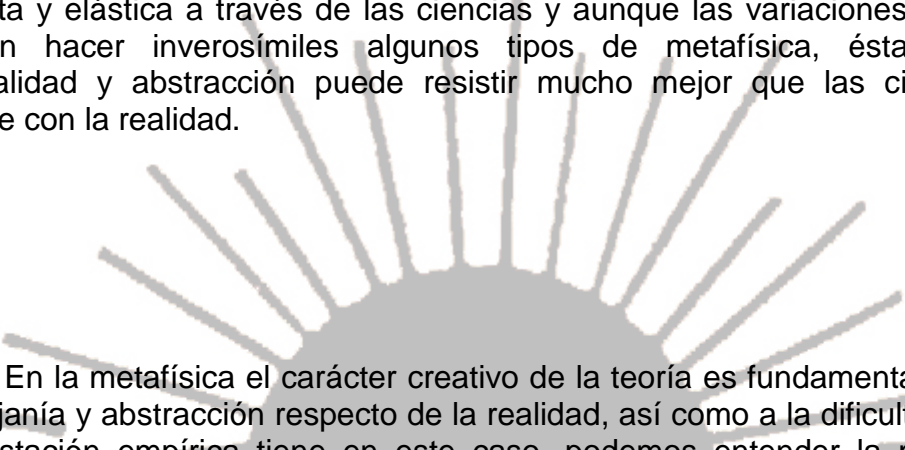
En otras palabras, en materia filosófica cualquier declaración que se pueda hacer puede engañarte a menos que excite en tu mente el pensamiento que se representa en la mía; y no puede haber garantía de que ocurra esto, pues no existe garantía de que las palabras sean tomadas en el sentido que lo las he destinado, ni, si yo uso ejemplos, de que se vean tal y como yo los veo. Por lo tanto, la única cosa que el profesor puede hacer es hacer que su alumno vea las cosas tal y como él las ve, lo cual implica un prolongado proceso de discusión, y en particular de prueba y examen sobre la descripción que el alumno, en cualquier fase del proceso, es capaz de dar. Esto es algo que ninguna declaración escrita puede lograr.

En el *Fedro* (275-6) dice que una declaración escrita es como una pintura; parece significar algo, pero si le preguntas qué significa no te lo dirá. Una vez publicada no puedes limitar su circulación, y cuando sea leída no estarás allí para respaldarla. Un auténtico escrito se hace en el alma del alumno. Un escrito puede compararse con una manía como tener plantas en un invernadero; es una diversión que algunos prefieren a la de ir a fiestas. Aparte de este valor como entretenimiento, escribir es útil solamente para ayudar a la memoria.

La Filosofía es algo vivo, es algo que consiste en una constante lucha por captar un concepto, concepto que puede tener múltiples ramificaciones y que hay que captar desde múltiples puntos de vista. Quizás por ello Platón escribió toda su filosofía en diálogos, diálogos en los que, a veces, es difícil saber cuál es la opinión del propio Platón, quizás porque son todas, o quizás ninguna, pero que tienen la virtud de enseñarnos que la filosofía es un constante dialogar, bien con nosotros mismos, bien con otro "contrincante" con un el objetivo de, para unos alcanzar la verdad, para otros intentar penetrar un poco más profundamente en el misterio que entraña la realidad.

4.1.2 La metafísica entre la ciencia y la poesía

Según J. Wahl, la metafísica es «el arte de interrogarnos a nosotros mismos acerca de ciertas ideas que parecen ser muy generales. Y como arte que es y no ciencia, la metafísica actual supone la renuncia a la pretensión de la metafísica clásica de decir la última (y la primera) palabra sobre la realidad; más aún supone renunciar incluso a la pretensión de verdad, dejándola en exclusividad a las ciencias. La metafísica está referida a la realidad de manera mediata y elástica a través de las ciencias y aunque las variaciones de éstas pueden hacer inverosímiles algunos tipos de metafísica, ésta por su generalidad y abstracción puede resistir mucho mejor que las ciencias el choque con la realidad.



En la metafísica el carácter creativo de la teoría es fundamental. Debido a la lejanía y abstracción respecto de la realidad, así como a la dificultad que la contrastación empírica tiene en este caso, podemos entender la metafísica como una *ficción*, como el producto de un libre ensayo que genera un mito, un mito de los orígenes (del mundo, del yo) y un mito de los fines (escatología), lo cual se ve favorecido porque a los ámbitos a los que llega la metafísica nunca podrá llegar la ciencia, y sólo el mito puede acceder. Las últimas preguntas, que son precisamente las metafísicas, no pueden recibir respuesta científica, y por lo tanto son el campo del mito, eso sí, un mito sobrio y controlado.

En este sentido, en *Del sentimiento trágico de la vida* Unamuno defiende un pensamiento metafísico, producto de la fantasía de la que brota la razón, único capaz de llegar a la sabiduría, hija del sentimiento trágico de la vida, más bien que a la ciencia. Heidegger, en sus escritos sobre Hölderlin relaciona el lenguaje de la metafísica con el de la poesía, más allá del puro pensar calculante propio de la ciencia. El pensamiento propio de la superación de la metafísica es el recuerdo, único capaz de remediar el olvido del Ser, y «el recuerdo de lo que ha de pensarse es la fuente primigenia de la poesía. Por esto la poesía es el arroyo que en ocasiones retrocede hacia el manantial, hacia el pensar como recuerdo.

4.2 El saber racional y el saber mítico

Mitos significa etimológicamente "palabra", "narración". No se opone, en principio, a *logos*, a "saber" cuyo sentido primero es también la "palabra", "discurso", antes de designar a la inteligencia y la razón. Solamente es en el marco de la exposición filosófica o la investigación histórica que, a partir del siglo V, *mitos* puesto en oposición a *logos*, podrá cargarse de un matiz peyorativo y designar una afirmación vana, desprovista de fundamento al no poder apoyarse sobre una demostración rigurosa o un testimonio fiable. Pero incluso en este caso *mitos* no se aplica a una categoría precisa de narraciones sagradas relativas a los dioses o los héroes, sino que designa realidades muy diversas: teogonías y cosmogonías, ciertamente, pero también todo tipo de fábulas, genealogías, cuentos infantiles, proverbios, moralejas, sentencias tradicionales: en resumen, todos los *se-dice* que se transmiten espontáneamente de boca en boca.

Los mitos eran utilizados por los griegos para narrar el origen del mundo, las genealogías y el número y la jerarquía de los dioses, pero también describían aspectos más cotidianos, relacionados con la vida y la muerte, el bien y el mal, las reglas políticas y sociales, e incluso se detienen en describir el origen y el uso de algunas armas u otros artefactos, para dedicarlos a la guerra o al trabajo.

En el mito, pues, mediante fábulas alegóricas, se recrean hechos primordiales, intentando dar una explicación a las creencias, a las costumbres sociales, etc., a través de la exposición genealógica de estas creencias o costumbres. De este modo, lo que hacen es reproducir de modo ideológico los cimientos de las culturas o sociedades que los crean. Y a pesar de su enorme variedad, existe una uniformidad, versando sobre todo acerca del origen y sentido de la vida y de la sociedad, del origen del mundo, del significado de la muerte, etc., con lo que tienen un valor ejemplar o modélico, generando determinados valores y normas sociales. Por eso, dan una explicación, un intento de saber de las instituciones sociales y de las diversas normas. De esta forma, también el mito, como la filosofía, es un sistema de interpretación que comprende tanto lo cósmico como lo humano. Enmascarado bajo la forma de alegoría narrativa, el mito pretende ser una explicación del cosmos en su totalidad; en cuanto a su extensión, pues, coincide con la explicación propiamente filosófica, aunque difieren ambas en su método, racional en la filosofía, y alegórico, remitiéndose al tiempo primordial, y frecuentemente "sagrado", en el mito, que frecuentemente se transmite de forma oral y sin espíritu crítico reflejo.

La palabra "mito" nos viene de los griegos. Pero no tenía para los que la empleaban en los tiempos arcaicos el sentido que hoy le damos. Cuando surge la filosofía los mitos no desaparecen, sino que durante mucho tiempo coexistieron la explicación mítica y la racional. El *mitos* se presenta, por

consiguiente, en el contexto griego, no como una forma particular de pensamiento, sino como el conjunto que vehicula y difunde al azar los contactos, los encuentros, las conversaciones, ese poder sin rostro, anónimo, que Platón llama *pheme*, el "rumor". En este sentido se puede definir el mito como *la narración o doctrina tradicional que no es justificada racionalmente*, siendo transmitido, normalmente, por poetas, sacerdotes, etc. Su doctrina se refiere sobre todo a las cosmogonías, teogonías, teogenia, sobre el origen del hombre y el sentido de la existencia (de los dioses, del hombre y del cosmos).

Esta visión no es, sin embargo, compartida por Aristóteles, quien consideraba al mito como un producto inferior o deformado de la actividad intelectual, un saber inferior, en la medida en que los valoraba desde la contraposición entre ficción y verdad. Al mito se le atribuye como máximo un valor de verosimilitud, siendo, sin embargo, por el uso que hace de las imágenes, un buen medio pedagógico y un eficaz instrumento de persuasión.

4.3 Filosofía, religión y teología

Por su etimología, la palabra "teología" remite a un tratar sobre Dios (*theós*). Al mismo tiempo, el componente "logos" indica un tratar segundo, no inmediato, sino reflexivo y sistemático; consiste, por tanto, en el esfuerzo metódico de los creyentes por comprender, fundamentar y sacar las consecuencias de la propia fe en los diversos niveles de su aplicación.

Para los griegos, la teología es la ciencia que estudia lo divino a partir de la fuerza especulativa de la razón humana; es lo que se ha denominado "teología natural"; para el cristianismo, por el contrario, la teología se refiere al conocimiento que racionalmente se tiene de Dios, pero apoyándose en la revelación positiva auxiliada por la fe.

En Occidente son los presocráticos quienes inician la teología de un modo sistemático: aplicando *ellogos* al *mitos*, buscan una comprensión más profunda y coherente de lo divino (con logros como el de Jenófanes, superando todo antropomorfismo y afirmando ya de Dios: "no semejante a los mortales ni en su cuerpo ni en su pensamiento", "sin trabajo, mueve todas las cosas con el solo pensamiento de su mente", "todo él ve, todo él piensa y todo él oye").

La palabra "teología" aparece por primera vez en Platón, con la clara intención pedagógica de establecer normas para la adecuada explicación a la juventud de los mitos, leyendas e historias de los dioses. En Aristóteles adquirirá un tinte especulativo, al constituir el culmen de la reflexión acerca del Primer Motor. Los estoicos introdujeron una triple división: 1) teología mítica (estudio de los mitos); 2) teología física (estudio filosófico de la naturaleza de lo divino) y 3) teología política (que atiende a la legislación y al culto público estatal).

La relación entre filosofía y teología ha sido pensada según una gama de posibilidades teóricas e históricas distintas; a saber: Teología y filosofía *coinciden* o porque a) la teología, presuponiendo que no hay un discurso verdadero sobre el hombre y sobre el mundo *fuera* de la palabra revelada, *resuelve* en sí misma a la filosofía o porque b) la filosofía,

presuponiendo que no hay un discurso verdadero sobre Dios y sobre el mundo *fuera* del discurso especulativo *engloba* en sí misma a la teología. Teología y filosofía son dos actividades estructuralmente disímiles y que se *eliden* mutuamente, puesto que una procede de la razón crítica y del hombre, y la otra de la fe y de Dios.

Teología y filosofía no se identifican completamente ni se excluyen del todo, sino que coinciden, o bien se relacionan entre sí, por lo menos *en parte*. Según esta tesis, la teología es filosofía o por lo menos *encuentra* estructuralmente a la filosofía en aquella específica zona o sección de ella que es la teología "racional" o "fundamental" o "apologética".



En cualquier caso, y con independencia de estas tres tesis, sí es cierto que el variar de las filosofías se ha visto acompañado por el variar de las teologías. Por ejemplo, en los siglos en los que dominaba la filosofía platónica, hemos tenido las teologías platónicas de los Padres (Orígenes, Agustín, Gregorio de Nisa, etc.); en los siglos en que dominaba la filosofía aristotélica hemos tenido las teologías aristotélicas de los grandes escolásticos (Tomás, Escoto, etc.). análogamente, por lo que se refiere a nuestro siglo, durante los años en que triunfaba el existencialismo hemos tenido las teologías existencialistas de un Tillich o de un Bultmann; durante los años en los que eran hegemónicos el pragmatismo y el neopositivismo hemos tenido las teorías de un Cox o de un Van Buren; durante los años en los que el marxismo encontraba eco hemos tenido una proliferación de las teologías políticas y de las teologías de la liberación, y así sucesivamente.

Todo esto depende de la naturaleza misma de la teología, que siendo una reflexión *racional* sobre el problema de Dios y de la fe no puede menos que valerse de categorías lingüísticas y conceptuales extraídas de la cultura y de la propia época y, en particular, de aquella manifestación "pensante" de ella que es la filosofía. Dicho de otro modo, la filosofía es "el aire que el cuerpo de la teología respira. Sin aquélla, ésta muere". Si la teología presupone constitutivamente la filosofía, esta última presenta a su vez verificables vínculos históricos, más o menos estrechos, con la teología. Tanto es así que no se comprendería buena parte de la filosofía medieval, renacentista y moderna sin una llamada explícita al cristianismo y a sus categorías teológicas.

4.3.1 Schleiermacher

La religión es una relación entre el hombre y la Totalidad. Ahora bien, también la metafísica y la moral se relacionan con la Totalidad y la Plenitud. Según Schleiermacher, esto ha sido una fuente de graves equívocos, que han hecho penetrar en la religión una gran cantidad de ideas filosóficas y morales. La metafísica se refiere al pensamiento que se relaciona con la Totalidad; la ética se refiere al actuar en relación con la Totalidad (se considera que las acciones individuales son deberes que se deducen de la naturaleza del hombre en relación con el universo). La religión, sin embargo, no es pensamiento y tampoco es actividad moral. ¿Qué es, entonces? Es intuición y sentimiento de lo infinito, y como tal posee una fisonomía muy determinada, que se distingue tanto de la metafísica como de la ética. La religión no aspira a conocer y a explicar la naturaleza del universo, como hace la metafísica; no aspira a continuar su desarrollo y a perfeccionarlo mediante la libertad y la divina voluntad del hombre, como hace la moral. Su esencia no consiste ni en el pensamiento ni en la acción, sino en la intuición y el sentimiento. Aspira a intuir el Universo; quiere contemplarlo piadosamente en sus manifestaciones y en sus acciones originales: quiere dejarse penetrar y llenar por sus influjos inmediatos con una infantil pasividad.

Por lo tanto se opone a ambas en todo lo que constituye su esencia y en todo lo que caracteriza sus efectos. Aquéllas, en todo el universo, sólo ven al hombre en calidad de centro de todas las relaciones; ésta, en cambio, tiende a ver en el hombre -al igual que en todas las demás cosas particulares y finitas- lo Infinito, la imagen, la impronta, la expresión de lo Infinito.

4.3.2 Kierkegaard

Según Kierkegaard, la fe constituye el dato esencial de la propia existencia. Sin embargo, una vez asumida tal cosa, enseguida se comprueba que la filosofía y el cristianismo nunca pueden conciliarse. Si tengo que defender una de las cosas esenciales del cristianismo -esto es, la redención- ésta debe extenderse por necesidad a todo el hombre. ¿O acaso debo suponer que sus cualidades morales son defectuosas, pero su conocimiento quedó intacto? De este modo podré admitir sin duda la posibilidad de una filosofía después del cristianismo, o después de que el hombre se haya hecho cristiano, pero tal filosofía será cristiana.

En otros términos, el creyente no puede filosofar como si no hubiese habido revelación. Con Cristo se produjo una irrupción de lo eterno en el tiempo. Para el "conocimiento cristiano" esto es un hecho absoluto, y en cuanto tal no hay que demostrarlo, por la sencilla razón de que los hechos no se demuestran, se aceptan o se rechazan, y por motivo adicional de que del absoluto "no pueden darse razones, todo lo más pueden darse razones que no son razones". La verdad cristiana no es una verdad que haya que demostrar; se trata de una verdad que hay que atestiguar.

4.3.3 SPENCER: LA RELIGIÓN Y LA CIENCIA SON CORRELATIVAS

La realidad última es incognoscible y el universo es un misterio. Tanto la religión como la ciencia lo atestiguan. Toda teoría religiosa "es una teoría a priori del universo", y todas las religiones, prescindiendo de sus dogmas específicos, reconocen que «el mundo, con todo lo que contiene y todo lo que lo circunda, es un misterio que requiere explicación, y que la potencia de la cual el universo constituye una manifestación es por completo impenetrable». Por otro lado, en la investigación científica por grande que sea el progreso realizado en la conexión de los hechos y la formulación de las generalizaciones cada vez más amplias, por mucho que se haya adelantado en el proceso de reducir las verdades limitadas y derivadas a verdades más amplias y más profundas, la verdad fundamental continúa siendo más inaccesible que nunca. La explicación de lo explicable únicamente muestra con la mayor claridad la inexplicabilidad de lo que permanece.

Tanto en el mundo exterior como en el íntimo, el científico se ve rodeado por perpetuos cambios, cuyo fin y cuyo principio resultan imposibles de

descubrir [...] Mejor que nadie, el científico sabe con seguridad que nada puede conocerse en su última esencia.

Los hechos se explican; y a su vez, se explican las explicaciones; pero siempre habrá una explicación que explicar: por esto, la realidad última es incognoscible y siempre lo continuará siendo.

Por lo tanto, las religiones atestiguan "el misterio que siempre exige una interpretación", y las cc remiten a un absoluto que nunca aprehenderán, ya que constituyen conocimientos relativos. Sin embargo, existe lo absoluto, o no podríamos hablar de conocimientos relativos, y por otro lado «podemos estar seguros de que las religiones -aunque ninguna sea verdadera- son todas ellas pálidas imágenes de una verdad». Por consiguiente, religión y ciencia son conciliables: ambas reconocen lo absoluto y lo incondicionado. La tarea de la religión consiste en mantener alerta el sentido del misterio, mientras que la función de la ciencia es extender cada vez más el conocimiento de lo relativo, sin llegar jamás a aprehender lo absoluto. Y si la religión se equivoca presentándose como conocimiento positivo de lo incognoscible, la ciencia yerra cuando pretende incluir lo incognoscible en el interior del conocimiento positivo.

No obstante dichos contrastes están destinados a irse atenuando cada vez más con el paso del tiempo, y cuando la ciencia quede convencida de que sus explicaciones son sólo aproximadas y relativas, y la religión se convenga de que el misterio que contempla es algo absoluto, entre ambas reinará una paz permanente. En definitiva, para Spencer religión y ciencia son correlativas. Son "como el polo positivo y el polo negativo del pensamiento: no puede crecer en intensidad uno de ellos, sin que aumente la intensidad del otro".

4.3.4 TILLICH: DIOS COMO RESPUESTA A LAS PREGUNTAS DEL HOMBRE

Por lo que se refiere a la polaridad razón-revelación, Tillich muestra cómo la razón acaba por quedar atrapada en una serie de conflictos insolubles (entre autonomía y heteronomía, absolutismo y relativismo, formalismo y emotivismo) que la condenan a la impotencia. Además, el examen de la razón coloca en primer lugar un dilema de base, consistente en el hecho de que el conocimiento verificable es cierto, pero incapaz de aferrar al hombre en sus raíces, mientras que la comprensión profunda del hombre no puede ser sometida a una total verificación. De ahí la desesperanza de la verdad o la acogida de la revelación. Sólo el *Lógos* (divino) es capaz de ofrecernos la clave para *resolver* los conflictos del *Lógos* (humano).

Esto significa que la Revelación no es lo *opuesto* de la razón, sino la *profundidad* misma de la razón, en cuanto aquella se erige como respuesta adecuada a las máximas cuestiones del intelecto: «La razón es el presupuesto

de la fe, y la fe es el cumplimiento de la razón. No hay ningún conflicto entre la naturaleza de la fe y la naturaleza de la razón; se compenetran».

La correlación razón-revelación está acompañada por la correlación filosofía-teología (y por tanto de su simultánea independencia-dependencia). Por un lado, filosofía y teología aparecen independientes, por cuanto la primera se fundamenta en una serie de interrogantes formulados desde abajo por obra del hombre (que tiene por guía la razón), mientras la segunda se basa en una revelación desde lo alto por obra de Dios. Por otro lado, resultan interdependientes por cuando las preguntas (insolubles) de la filosofía *remiten* a las respuestas (reveladas) de la teología y estas últimas vienen *al encuentro* de las primeras, configurándose como respuestas *adecuadas* a todos aquellos interrogantes sobre el ser y la existencia que el hombre, sobre la base de la razón, ya se ha planteado por su propia cuenta, aunque no pudiendo resolverlos con sus simples fuerzas.

En virtud de esta correlación, la teología debe siempre hospedar en sí un momento firmemente filosófico, consistente en *asumir* plenamente la condición humana y sus preguntas naturales, para después mostrar cómo la respuesta satisfactoria a estas se encuentra únicamente en la revelación. La riqueza "filosófica" de la teología consistirá por lo tanto en el doble intento (que en realidad es uno solo) de mostrar, por un lado, cómo los *datos* de la condición humana encuentran una respuesta conveniente exclusivamente en la fe, y por otro lado cómo las verdades bíblicas y cristianas, más allá del lenguaje arcaico en que se expresan, reflejan de lleno la condición humana.

4.3.5 RAHNER: FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Rahner ha insistido en la indispensabilidad de la filosofía por parte de la teología: «no puede haber presentación de la revelación sin teología y no puede haber teología sin filosofía. Una teología no-filosófica sería una mala teología. Y una teología que sea mala no puede prestar el servicio debido a la proclamación de la revelación. Según Rahner una teología totalmente autónoma de la filosofía estaría totalmente destinada a caer "en una filosofía banal, no verificada críticamente". Además, una teología que no tuviese en su base una filosofía dirigida a demostrar de un modo filosófico, e independientemente de la teología misma, una abertura *constitutiva* del hombre hacia Dios, correría el riesgo de hacer de la fe algo "colgado en el aire", o sea, privado de un significado sustancial para el hombre.

En consecuencia, Rahner proclama la conveniencia de una "filosofía fundamental" capaz de suministrar una sólida base "teórico-científica" a la teología. Una filosofía de este tipo no puede ser sino "una antropología metafísica" o "una antropología teológica fundamental", o sea, un discurso especulativo sobre el hombre ("antropología") dirigido a sacar a la luz su

constitucional "predisposición" o "idoneidad" ante una posible auto-revelación de Dios ("antropología *teológica*") y capaz de servir como base o preámbulo racional de la teología ("antropología *teológica* fundamental"). En otros términos, la filosofía de la religión debe configurarse como "metafísica de una *potentia oboedientialis* respecto a la revelación de Dios trascendente".

Rahner confirma que la propia filosofía de la religión tiene la ventaja de suministrar un fundamento filosófico más directo y satisfactorio de la revelación, por cuanto «en la teología fundamental tradicional se explica sólo de modo muy inadecuado cómo el hombre por una parte, a fuerza de su constitución esencial y de su naturaleza espiritual, puede ser capaz de recibir tal "ampliación" de sus conocimientos, y por otra parte cómo estos conocimientos revelados no son ya fundamentalmente una realización necesaria de su constitución esencial».

Al mismo tiempo, aquélla tiene la ventaja de proporcionar un concepto de filosofía "cristiana" aún más adecuado y respetuoso para con las recíprocas autonomías entre filosofía y teología. En efecto, según Rahner, la filosofía resulta "cristiana" no porque la teología hace la función de forma negativa que la preserve del error, sino porque, demostrando con la sola fuerza de la razón cómo el hombre está estructuralmente abierto a una posible revelación de Dios "se supera" necesariamente en teología: «La filosofía es cristiana en un sentido auténtico y originario, cuando se constituye con medios propios a sí misma y, por lo tanto, al hombre en cuanto *bautizable* y llega por sí misma a una actitud por la cual se dispone ser superada por la teología fundada eventualmente por Dios.

4.3.6 LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Los miembros del Círculo de Viena decretaron que la religión -y no sólo la metafísica- es una insensatez. En su opinión, el lenguaje religioso carece de valor cognoscitivo. No informa acerca de Dios o del mundo, sino que se trata de un conjunto de "rumores" a través de los cuales expresamos nuestros sentimientos vitales: nuestros temores y esperanzas, nuestras expectativas y nuestras angustias.

Sin embargo, en la filosofía analítica más reciente se produce un cambio de la situación. Según A. Flew, el razonamiento religioso está endémicamente afectado de falta de significación, debido a su no falsabilidad. Según el principio de falsabilidad, una afirmación es informativa si nos resulta posible concebir por lo menos un caso que pueda desmentirla observacionalmente. Y puesto que los dogmas de fe -que desde un punto de vista gramatical parecen informativos, porque se presentan mediante el modo indicativo- no son

falsables, se trata de deseos que se disfrazan de informaciones. ¿Qué quiere decir que "Dios nos ama como un padre ama a sus hijos?" según Flew, desde un punto de vista semántico, tal información gramatical no es más que un deseo clandestino.

Hare afirma que las afirmaciones religiosas no son informativas; sin embargo, desempeñan una función importante. Para Hare la religión no es un conjunto de aserciones referentes al mundo, el destino del hombre o el sentido de la historia, sino una actitud hacia el mundo: un *blik*. Por eso sería tan importante el hallar criterios que sirvan para distinguir entre *bliks* correctos y *bliks* equivocados.

Para B. Mitchell el lenguaje religioso es sensato y significativo, es en cierto modo informativo y cabe deducir criterios razonables para su aceptación. Es extraño que se piense que una proposición como "Dios ama a los hombres" es infalsable. En efecto, «sin duda el teólogo no negaría que la existencia del sufrimiento se alza contra la aserción "Dios ama a los hombres"». Es precisamente aquí donde surge el problema del mal: el hecho del sufrimiento falsa totalmente el aserto "Dios ama a los hombres". Esto es así, aunque sea también cierto que la persona religiosa, debido a su confianza en Dios, no aceptará que esos datos vayan de manera decisiva y concluyente contra su fe. En opinión de Mitchell, las proposiciones religiosas son falsables (y, por tanto, informativas), aunque no lo sean de manera concluyente.

4.4 LAS RELACIONES ENTRE CIENCIA Y FILOSOFÍA

Muchos filósofos actuales mantienen que la filosofía no sólo tiene un ámbito propio que la diferencia de la ciencia, sino que nos suministra también conocimientos que son, en algún sentido importante, preeminentes con respecto a ella. Se mantiene, en suma, una concepción de la filosofía como *prioritaria* respecto de la ciencia, en un sentido que no necesariamente implica (pero tampoco necesariamente excluye) ser anterior en el tiempo.

La idea involucrada aquí es la de una disciplina con todas o al menos la mayoría de las siguientes propiedades:

Aprioridad: sus verdades no son conocidas *a priori*;

Prioridad lógica: es *condición de posibilidad* de las ciencias particulares (sin ella la investigación de los hechos de que éstas tratan no podría darse);

Prioridad epistémica en sentido débil: orienta la actividad de las ciencias particulares;

Prioridad epistémica en sentido fuerte: fundamenta las ciencias particulares, es decir, justifica la verdad de sus principios fundamentales o, al menos, la de determinadas afirmaciones de las cuales depende la verdad de cualquier afirmación que investiguen los científicos.

Los filósofos, a lo largo de la historia, han tendido mayoritariamente a concebir la filosofía -o, al menos, alguna de sus partes- como una disciplina con estas características, a pesar de las grandes diferencias entre ellos. Cuando Platón habla de la *gnosis*, el saber que proporciona la dialéctica, está hablando de una disciplina que reúne estas características, como lo está Aristóteles cuando concibe una *filosofía primera*. Para éste, por ejemplo, no es posible una verdadera ciencia sin investigar aquello de lo cual ésta, en último término, trata -la sustancia- y los tipos de causas o explicaciones que utiliza. Pensadores racionalistas como Descartes, Spinoza y Leibniz sitúan -cada uno a su modo- sus respectivos proyectos metafísicos en la órbita de la concepción de una disciplina prioritaria como la descrita. Por ejemplo, es patente el carácter fundamentador de la metafísica de Descartes, pues éste establece *a priori* directamente una relación de dependencia entre la verdad de ciertas afirmaciones de la filosofía primera (como la de que existe un Dios inmutable) con los principios de su física (concretamente el principio de la conservación de la cantidad de movimiento). Pero tampoco pensadores empiristas como Locke, quienes se presentan como campeones de la ciencia moderna, están fuera de esta órbita. Ateniéndose a su propia práctica de la filosofía, el filósofo explica -de un modo apriorístico- el significado de las expresiones del lenguaje vinculando éstas con ideas. Al mostrar qué tipos de expresiones corresponden con qué tipos de ideas y cómo, en último término, los enunciados se relacionan con ideas extraídas de la experiencia, contribuye a clarificar o hacer explícito el significado de las afirmaciones de la ciencia. De este modo puede *orientar* la actividad del científico. Incluso puede *legitimar* o *fundamentar* las afirmaciones de éste, pues, a la vista de la "traducción" a ideas de experiencia de las afirmaciones científicas, puede mostrar que las propiedades que tales afirmaciones dicen que se dan, efectivamente se dan.

La concepción de la filosofía, o, cuando menos, sus partes teóricas, como disciplina prioritaria comienza a entrar en crisis a partir de la eclosión de la ciencia moderna. Así, aunque respecto a otros rasgos, Locke es un representante de la concepción prioritaria de la filosofía, no parece que encontremos ya en él la *prioridad lógica* de la empresa filosófica sobre la científica. Kant afirmó que la metafísica había sido destronada como reina de las ciencias.

El positivismo lógico, por su parte, al distinguir tajantemente entre enunciados analíticos y sintéticos, separa también tajantemente la actividad del científico de la del filósofo, y si bien sería absurdo mantener que los empiristas lógicos asignaban a la filosofía una prioridad lógica, los demás rasgos siguen

estando presentes en la actividad filosófica tal como ellos la concebían: clarificación de los enunciados científicos. Pusieron, es cierto, un especial empeño en clarificar qué tipo de actividad era ésta y se esforzaron por resolver el problema que tal actividad planteaba a una concepción que precisamente tendía a hacer del conocimiento científico el único tipo de conocimiento posible.

Con todo, y aunque con alguna notable excepción, concibieron esa actividad como algo fundamentalmente distinto de la ciencia empírica, con los rasgos de, como mínimo, aprioridad, prioridad epistémica débil e incluso fuerte.

En la tradición analítica al menos, el panorama cambia drásticamente con la puesta en cuestión de la separación tajante de lo analítico y lo sintético, y también de lo *a priori* y lo *a posteriori* que suponen los argumentos de Wittgenstein en su segunda etapa y de Quine. A grandes rasgos, la filosofía en el campo analítico gira, como consecuencia, en torno a tres formas principales: la "terapéutica" wittgensteiniana, la "epistemología naturalizada" de Quine y la "descriptivo-sistemática" strawsoniana. Cada una de estas formas supone una concepción diferente de la relación entre filosofía y ciencia.

De acuerdo con el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, los problemas filosóficos tradicionales no son genuinos problemas que requieran explicaciones, sino embrollos que se originan por no prestar la atención debida al uso común -en el contexto de la actividad en que tal uso tiene lugar- de las expresiones que representan un papel clave en la formulación de aquéllos. De acuerdo con esto, la misión de una filosofía que quiera aclarar tales embrollos es doble. Por un lado, se trata de clarificar los usos comunes, haciéndolo de un modo ceñido a la ocasión del problema de que se trate; de acuerdo con Wittgenstein, esta actividad no puede sino proporcionarnos proposiciones "triviales", es decir, información sobre los usos de expresiones que, en realidad, debería ser patente a todo el mundo (a todos los usuarios competentes del lenguaje), en cuanto se examinen las circunstancias del uso común de tales expresiones en los contextos de las actividades en que funcionan normalmente.

Por otro lado, esa información "trivial" ha de aplicarse a explicar cómo ha surgido el problema filosófico en cuestión, mostrando la manera en que éste se ha planteado por no tener en cuenta las características propias de tal uso (casos a los que se aplican corrientemente las expresiones, limitaciones de aplicación, etc.). En este sentido, Wittgenstein atribuye a la filosofía -a la genuina, a la que corrige los malentendidos conceptuales que llevan a la formulación de los problemas filosóficos tradicionales- una finalidad "terapéutica": la de ayudar a librarnos del embrujo que indebidamente ejercen sobre nosotros tales seudoproblemas. Además, la filosofía no es una disciplina sistemática, puesto que su actividad se ciñe a la de la clarificación de tales embrollos conceptuales y cualquier investigación que realice sobre los usos lingüísticos tiene esa finalidad circunstancial. Las únicas explicaciones que puede dar la filosofía son, si acaso, las relativas a cómo se originan tales y

cuales problemas filosóficos en tales y cuales desviaciones del uso común de tales y cuales expresiones.

En esta concepción de la filosofía, la filosofía (genuina) es algo que, en principio, nada tiene que ver con la ciencia. Sólo puede tener que ver con ella de forma ocasional, cuando los embrollos filosóficos que se hayan originado apelen a conocimientos científicos. Al propio tiempo, la filosofía no proporciona un genuino saber positivo, puesto que sobre los usos comunes no nos revela realmente nada, sino que nos sirve únicamente como recordatorio y, por lo demás, su papel es sólo negativo en el sentido apuntado de eliminar falsos problemas. En este sentido, la concepción del último Wittgenstein está en los antípodas de quienes conciben la filosofía como una disciplina prioritaria respecto a la ciencia, que aborda temas que escapan a sus límites. Si acaso supone sólo una advertencia para los científicos "metidos a filósofos". Según la concepción de Quine, la epistemología o, en realidad, toda la filosofía teórica, es -es decir, legítimamente no puede sino ser- una actividad continua con la ciencia, integrada plenamente en ella. Ésta es la conclusión que extrae Quine del hecho de que los enunciados que hacemos no pueden dividirse en dos dominios disjuntos, el de los enunciados que dicen cómo es el mundo y los enunciados que explican el significado de las expresiones del lenguaje, el de los enunciados sintéticos y los enunciados analíticos.

Concretamente, si tomamos cualquier concepto de interés filosófico, para clarificarlo es pertinente hacer, junto a consideraciones de uso común, cualesquiera consideraciones científicas que se estimen relevantes para su aplicación, poniendo unas y otras, por así decir, en el mismo saco, aunque dando preeminencia en caso de conflicto a las consideraciones científicas, en deferencia al mejor soporte de que gozan nuestros conocimientos científicos. Quine sostiene que, para clarificar lo que es el saber, es legítimo e imprescindible echar mano de consideraciones de la psicología y quizá otras ciencias -como la lingüística o, eventualmente, la neurofisiología- que puedan explicarnos científicamente cómo se adquiere el saber.

El tercer gran foco de influencia de una concepción de la filosofía, en el campo analítico, es el que la concibe como descriptiva, o quizá mejor como descriptivo-explicativa, de nuestro esquema conceptual. Esta concepción adopta como hipótesis de trabajo que los conceptos que utilizamos forman de tal modo un sistema que resulta crucial investigar teóricamente las interrelaciones entre los mismos. Y, al hablar de conceptos, se incluyen aquí tanto los que pertenecen al uso general, como los que, aun siendo más bien propios del conocimiento científico, no lo son, en particular, de ninguna rama especializada de la ciencia. Strawson ha descrito esta concepción de la actividad filosófica en analogía con la del lingüista. Del mismo modo en que éste trata de elaborar una gramática sistemática de una lengua, partiendo de sus intuiciones como hablante, el filósofo trataría de hacer una "gramática" de los conceptos tomando como base las intuiciones que suministra ser poseedor de los mismos.

Esta "gramática" es en realidad una explicación del significado de las expresiones que utilizamos para tales conceptos, y el término es especialmente oportuno en cuanto se supone que nuestras explicaciones descubren relaciones sistemáticas entre ellos. Además, el filósofo se interesa especialmente por conceptos que, de algún modo, son básicos en nuestra comprensión y nuestro conocimiento, como el mismo concepto de saber, o como los de significado, identidad, existencia, realidad, explicación, causa, espacialidad, temporalidad; conceptos de estados, procesos y operaciones mentales como pensar, crear, recordar, esperar, imaginar; los conceptos de percepción y experiencia sensorial, de las grandes categorías de seres o entidades (personas, animales, plantas, objetos naturales, procesos, acaecimientos, objetos artificiales, instituciones, roles) y de propiedades, cualidades, acciones y comportamientos de aquéllos: conceptos de emociones, conceptos éticos (bueno, malo, culpa, castigo) y estéticos.

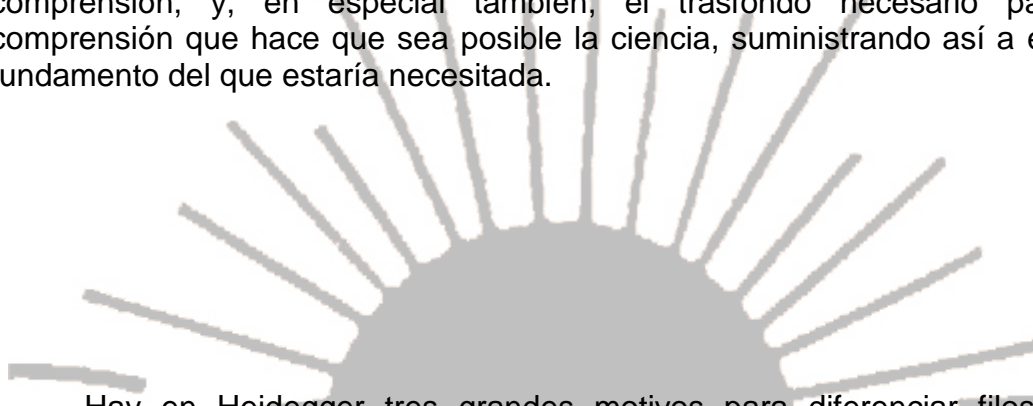
La analogía con la lingüística sugiere que la filosofía es, en realidad, una actividad teórica asimilable a la ciencia, sólo que su "especialidad", lo específico de su tema, es lo general, o tal vez mejor dicho, "lo básico", nuestros conceptos más fundamentales, sean o no los más generales. Cabe atribuirle -en atención a su tema- como mínimo una cierta autonomía. Aquí se presentan en realidad dos opciones. Según una, lo único que realmente puede hacer la filosofía es poner en relación unos elementos de nuestro sistema conceptual con otros. En este caso, las consideraciones provenientes de la ciencia no serán pertinentes para la labor filosófica. Por el contrario -y esta es la otra opción-, en la medida en que no renuncia a "poner orden" en el esquema conceptual que investiga, el filósofo no podrá evitar -en casos en que se revelen inadecuaciones, inconsistencias, deficiencias, etc., en nuestro esquema conceptual común- proponer ciertas *correcciones* al modo en que pensamos o concebimos comúnmente, y entonces difícilmente podrá justificar no prestar atención a lo que pueda haber de relevante en consideraciones teóricas que provengan de las especialidades científicas.

De modo que, según esta segunda opción, su autonomía no puede ser completa. Y ello porque, al ir conectando las cuestiones que suscita el análisis del significado de las expresiones lingüísticas de su interés, el filósofo llega a lo que es su objetivo último, tomar posiciones en torno a grandes cuestiones filosóficas tradicionales como, por ejemplo, la cuestión del realismo. Para ello es fundamental que su empresa teórica sobre el significado pueda realizarse rechazando la vieja distinción tajante entre lo analítico y lo sintético -entre el saber puramente conceptual y el saber acerca del mundo- y entre lo que sabemos *a priori* y lo que sabemos *a posteriori*. Aunque también lo es que pueda aceptar estas distinciones sobre una nueva base que proporcione una diferencia aunque sólo sea relativa, de grado. Esto último será el fundamento de su relativa autonomía; lo primero, el de los límites de ésta.

Una disciplina concebida de este modo no es prioritaria respecto a la ciencia. No supone, para empezar, que la filosofía sea una actividad apriorística en el sentido que informaba las concepciones tradicionales de la filosofía (los datos con los que controla sus explicaciones son intuiciones sobre

el significado de las expresiones que, al mismo tiempo, pueden ser afirmaciones acerca del mundo). No otorga a la filosofía la prioridad lógica respecto a la ciencia (no es imposible hacer auténtica ciencia sin hacer filosofía). En general, no tiene la misión de orientar a la ciencia (aunque no se excluya que pueda hacerlo en ocasiones puntuales). Menos aún la de fundamentar sus principios o afirmaciones, aunque puede contribuir a la comprensión de las afirmaciones de una ciencia ayudando a conectarlas con el resto del saber científico y de la cultura en general. Pero aunque no es prioritaria respecto a la ciencia (las ciencias especiales), no es, en absoluto, una actividad irrelevante. Su importancia deriva precisamente de que es indispensable para una comprensión global.

Otras concepciones actuales de la filosofía presuponen que ésta es prioritaria respecto a la ciencia y, por tanto, interpretan su contribución a la "comprensión global" de un modo que supondría limitaciones importantes para la ciencia. El caso más destacado y emblemático es el de Heidegger. Heidegger formula, en *La pregunta por la cosa*, la siguiente pregunta: ¿Es la ciencia el patrón de medida para el saber, o hay un saber en el cual se determina el fundamento y el límite de la ciencia y con ello su propia eficacia? Según Heidegger, la filosofía estudia el *marco* o "estructura previa" de la comprensión, y, en especial también, el trasfondo necesario para la comprensión que hace que sea posible la ciencia, suministrando así a ésta el fundamento del que estaría necesitada.



Hay en Heidegger tres grandes motivos para diferenciar filosofía y ciencia, y pensar, además, que la primera es *prioritaria* sobre las ciencias. En primer lugar, la filosofía puede captar, por así decir, la *esencia* de la ciencia. Los científicos de una ciencia particular llevan a cabo una serie de actividades que tienen un significado determinado. Las prácticas de los científicos establecen el método y lo que dentro de la actividad científica se considera como significativo y objetivo. Pero *cómo* tales prácticas establecen eso es algo que las ciencias mismas no estudian.

El segundo motivo para la primacía de la filosofía sobre la ciencia, es que necesariamente existe, para cada ciencia, una especie de "contenido que no aparece", algo que no se muestra en ella y que constituye precisamente el ámbito de interés de la ciencia en cuestión. En un sentido amplio, la física, por ejemplo, es, en principio, el estudio de la naturaleza. Pero la física actual estudia la naturaleza dentro del marco conceptual de la matemática y presuponiendo objetos, propiedades, etc. (móviles con ubicación espacial y temporal con ciertas velocidades, campos electromagnéticos, etc.) que de alguna manera se ajustan al tratamiento matemático. Esto es lo que, en

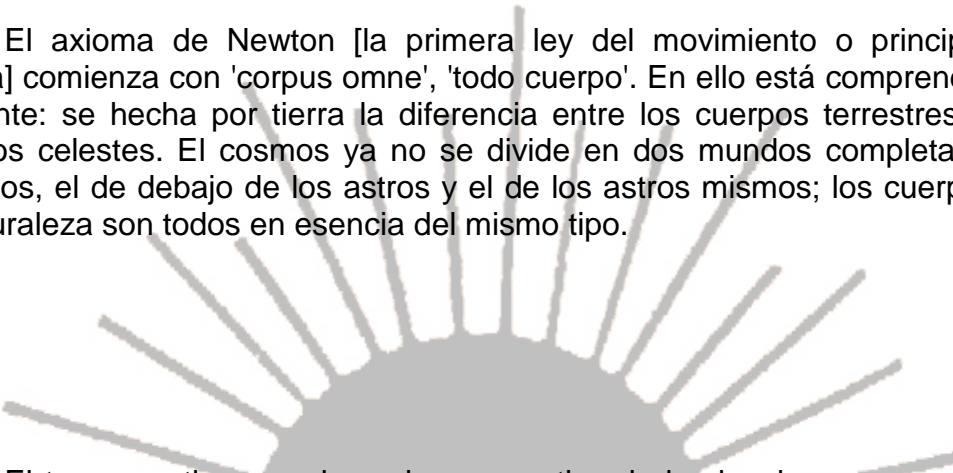
expresión de Heidegger, constituye la "objetividad de la naturaleza" (para la ciencia moderna); al respecto afirma:

La representación científica nunca puede abarcar la esencia de la naturaleza, dado que la objetividad de la naturaleza no es nada más que *un* medio en que la naturaleza puede antecedermente aparecer. Para la ciencia de la física, la naturaleza es aquello que no se puede tratar, aquello a lo que no se tiene acceso.

Aquello a lo que no tiene acceso la física es algo que está en la base misma de la comprensión profunda de sus raíces históricas. Lo que Heidegger presupone aquí es que esta comprensión no puede captarla, no ya la física (que realmente no tiene esa misión), sino ninguna otra ciencia o actividad cognoscitiva afín a la ciencia y no prioritaria respecto a ella.

En *La pregunta por la cosa*, Heidegger ilustra su tesis con el examen de los cambios profundos que trae consigo la física moderna:

El axioma de Newton [la primera ley del movimiento o principio de inercia] comienza con 'corpus omne', 'todo cuerpo'. En ello está comprendido lo siguiente: se hecha por tierra la diferencia entre los cuerpos terrestres y los cuerpos celestes. El cosmos ya no se divide en dos mundos completamente divididos, el de debajo de los astros y el de los astros mismos; los cuerpos de la naturaleza son todos en esencia del mismo tipo.



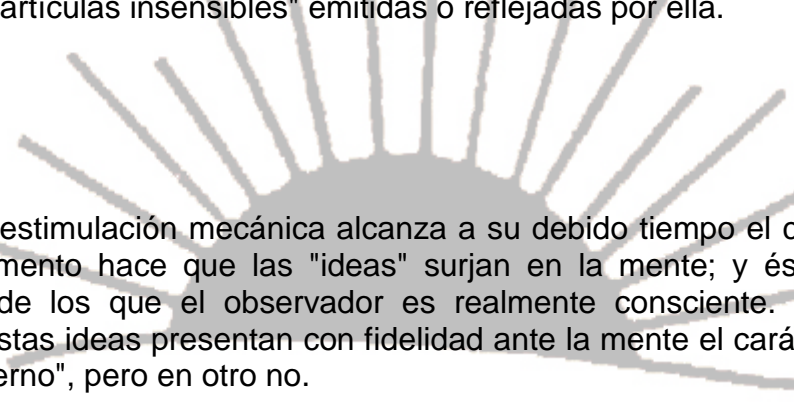
El tercer motivo por el que la perspectiva de la ciencia que surge de la revolución científica es limitada lo ve Heidegger en lo que describe como la tendencia de esa perspectiva hacia el "subjetivismo". Con esta expresión Heidegger alude a que, según él, el intento de autofundamentación mediante un principio general que la ciencia moderna comporta lleva al modo científico de actividad a buscar la respuesta en el concepto cartesiano de *yo pensante*, que niega el esencial *ser situado* en el mundo. Así, Heidegger dice que en el marco de la tecnología actual, inseparable de la ciencia moderna, [...] el hombre se ha elevado a la "yo"-idad del *ego cogito*. En esta posición, todas las entidades devienen objetos. Las entidades, como objetivas, se absorben en la inmanencia de la subjetividad. El horizonte ya no ilumina desde fuera de sí mismo (*Sendas perdidas*, nota 63).

Heidegger ve así la ciencia moderna como algo que sólo se hace posible gracias a la conceptualización cartesiana, pues ésta es la fuente de una "objetivización" construida -contrapartida necesaria del aspecto subjetivo al que hemos aludido- que dota a aquélla de sus objetos -es decir, objetos que pueden ocupar posiciones y cambiarlas sin limitaciones-; y es también la fuente de la concepción correspondiente -igualmente "construida"- de la espacialidad, reducida al ámbito tridimensional de la física clásica, mero conjunto de las

posiciones posibles que tales objetos pueden ocupar, algo que estaría muy alejado de la espacialidad más fundamental del mundo que "nos encontramos", donde los lugares se definen por objetos que tienen inmediatamente significado para nosotros. Para Heidegger todos los "objetivadores" son necesariamente también "sujetivadores", en la medida que la objetivación sólo puede darse en el contexto de una concepción representacionista (una concepción en la que, por así decir, un objeto es sólo la contrapartida de la representación de un sujeto); olvidan -el "olvido del Ser" heideggeriano- que a esa concepción se llega desprovisto de significado a lo que inmediatamente lo tiene para nosotros.

4.4.1 BERKELEY

Una de las consecuencias de las conquistas científicas del siglo XVII era que había quedado establecido, más allá de toda discusión, que el universo material era esencialmente un sistema de cuerpos que interactuaban mecánicamente en el espacio; cuerpos "hechos" de materia, y que realmente poseían sólo aquellas cualidades (las llamadas cualidades primarias) que requería el modo mecánico de operar de dichos cuerpos: "solidez, figura, extensión, movimiento o reposo, y número". Los cuerpos así constituidos afectan, entre otras cosas, a los órganos sensoriales de los seres humanos: o bien por contacto real con el "objeto externo", o bien, como en la visión, mediante "partículas insensibles" emitidas o reflejadas por ella.



Esta estimulación mecánica alcanza a su debido tiempo el cerebro, que en ese momento hace que las "ideas" surjan en la mente; y éstos son los elementos de los que el observador es realmente consciente. En algunos aspectos estas ideas presentan con fidelidad ante la mente el carácter real del "mundo externo", pero en otro no.

Esta pintura del mundo se le presentó a Berkeley como una cosa a la vez absurda, peligrosa repulsiva. Era absurda porque implicaba un fantástico escepticismo intolerable para el buen sentido común. Pues ¿cómo podría un observador, consciente sólo de sus propias ideas, conocer *cosa alguna* del "mundo externo"? Un escéptico no tendría más que sugerir que quizás nuestras ideas nos engañasen no sólo en algunos aspectos, sino en todos ellos, y es evidente que quedaríamos desarmados ante tal sugerencia. Pero también es una idea peligrosa, porque aparte de la inclinación al escepticismo, el cientismo parece conducir a un materialismo; y, por medio de un determinismo causal universal, también al ateísmo; y, por tanto, en opinión de Berkeley, a la subversión de toda moralidad.

4.4.2 DILTHEY

Entendió el desarrollo de la ciencia como una circunstancia positiva, de la que la filosofía debería tomar nota para reorganizar su propia posición epistemológica. Se plantea el problema de especificar la naturaleza, el método, el objeto de las nuevas ciencias histórico-sociales y clarificar la posición de la filosofía frente a estas nuevas disciplinas.

Las ciencias de la naturaleza gozan de una objetividad superior ya que en éstas el objeto de estudio no posee implicaciones subjetivas, nos viene ofrecido como un *dato*; en cambio, cuando evaluamos acontecimientos históricos, textos, vivencias y experiencias humanas (las "obras del espíritu"), es "la vida la que interroga a la vida", es decir, no podemos olvidar el hecho de que nosotros formamos parte del mundo sobre el que nos pronunciamos y, por tanto, nuestro conocer es siempre circunstancial y dotado de una certeza inferior. Las ciencias del espíritu están provistas de un cierto tipo de reglas y de cientificidad, sin embargo operan de un modo distinto a como lo hacen las ciencias de la naturaleza: su objetivo es la comprensión interpretativa, no la explicación causal, su objeto de conocimiento es una entidad singular irrepetible, no la regularidad de los fenómenos que produce leyes. ¿Cuál es la posición de la filosofía dentro de todo este panorama?

En *Esencia de la filosofía* distingue entre "filosofía" y "filosofías" o "visiones del mundo": las "visiones del mundo" son los modos distintos de relacionarse con la realidad que cada época elige, mientras que la filosofía es la crítica, el análisis, la interpretación de esas visiones.

La filosofía es "filosofía de las filosofías", y por tanto un saber crítico y reflexivo, una investigación crítica sobre el esfuerzo cognoscitivo que cada época desarrolla. No se trata de una doctrina, sino de un estudio de las doctrinas particulares, no formula soluciones, sino que elabora, confronta, evalúa las soluciones individuales que históricamente han sido presentadas por la humanidad.

Esto significa que la filosofía es una ciencia histórica y como tal comparte la realidad y la precariedad de las ciencias del espíritu: ésta no puede ser concebida según los cánones tradicionales, como un saber *total*, que investiga "toda la esencia del mundo y de la vida", y *universal*, válido para todo hombre y cualquier época. El análisis histórico demuestra que toda filosofía en cualquier época ha estado en posesión de métodos y objetos diversos, y aunque se ha ejercitado ocasionalmente con los mismos problemas, ha obtenido sin embargo resultados distintos.

La conclusión a la que llega Dilthey es que la filosofía o es historia de las doctrinas filosóficas, y, por tanto, es una de las ciencias del espíritu (pero esto no satisface su exigencia de universalidad) o no puede ser una *ciencia*, caracterizada a partir del objeto y del método, y debe limitarse a ser una *actitud*, "disposición interior del hombre frente al ensamblaje de las cosas".

4.4.3 HUSSERL

La fenomenología husserliana nace como un intento de reubicar la filosofía respecto a las ciencias positivas: un intento de restituir al trabajo filosófico un territorio autónomo de la psicología empírica, de la lógica formal, de las ciencias de la naturaleza y de la ciencia en general de la manera en la que ha sido concebida en la época moderna a partir de Galileo.

En un primer momento, Husserl concibe la filosofía como "crítica del conocimiento". El matemático y el científico son sólo "unos técnicos": "a estos les falta la comprensión última de la esencia como tal". Es por tanto necesaria "junto al trabajo del ingenioso y metódico de las ciencias particulares una continua reflexión crítico-cognoscitiva que corresponde exclusivamente al filósofo". La filosofía debe ser una disciplina "de enlace" entre los distintos saberes, una reflexión sobre las modalidades de la ciencia, una "doctrina de la ciencia", encaminada a reflejar "lo que hace que las ciencias sean ciencias". Algunos años más tarde Husserl inaugura la crítica del *objetivismo científico*.

En *La filosofía como ciencia rigurosa* critica "la filosofía de las visiones del mundo" de Dilthey, y condena el "historicismo escéptico" afirmando que la filosofía debe y puede constituirse todavía como "ciencia rigurosa", a condición de que se defina a partir de una comprensión más correcta de su propia naturaleza. La "cientificidad" de la filosofía puede ser rigurosa sólo si se distancia de los cánones de la "filosofía naturalista", es decir, de la filosofía que se modela sobre las ciencias naturales.

Y las ciencias naturales son "ingenuas", son ciencias de "datos de hecho", que asumen las cosas como obviedades, como cosas que simplemente "existen". Pero nada "existe" que no sea *intencionado*, constituido por la consciencia: "podemos tener ante los ojos el ser sólo como *correlatum* de consciencia, como algo conscientemente convenido".

La filosofía presupone, exige una suspensión de ese fundamental prejuicio sobre la "presencia" de las cosas que Husserl denomina el "prejuicio del hecho".

En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* Husserl afirma que la barbarie de los años treinta, que se expresa en las distintas formas de irracionalismo y de "filosofías de la vida" difundidas en Alemania, posee el mismo origen que el errado racionalismo positivista: en ambos casos nos encontramos frente a las expresiones divergentes de una razón "matemática" que ha extendido, desde los tiempos de Galileo, el dominio sobre las cosas.

El primer éxito de la matematización del mundo es la distinción entre un mundo en sí mismo verdadero y un mundo de apariencias subjetivas. De esta manera, se abre un abismo insalvable entre la consciencia y las cosas, y en ese vacío creado hay lugar, dice Husserl, tanto para Dios como para el Maligno: de hecho, el territorio de la ciencia y de la certeza matemática es el terreno sobre el que vive y se nutre el escepticismo moderno; aquí se encuentra el

presupuesto único tanto de la arbitrariedad relativista como de la dominación científica del mundo.

De hecho, el objetivismo de la razón y de la ciencia moderna convierte al hombre en algo similar a Dios, le confiere una especie de omnipotencia y omnisciencia, pero al mismo tiempo lo sume en una incerteza profunda que compromete la propia consistencia de la realidad. Contra la "ciencia de hechos" que crea "hombres de hechos", Husserl reacciona reafirmando y precisando los principios de la filosofía fenomenológica: ésta "suspende" tanto las certezas científicas como el relativismo escéptico, restablece las condiciones de una ciencia y de una teoría de la experiencia más allá "de las idealizaciones teóricas y de las construcciones hipotéticas del geómetra y del físico", pero sobre todo ratifica las evidencias precientíficas del "mundo de la vida", el impuro trasfondo no objetivo en el que se arraiga cada requerimiento de objetividad.

Sin embargo, según Husserl, esta "suspensión" del "mundo matemático" debe ser expresada utilizando también una forma de *cientificidad* y de racionalidad, ya que la desmatematización del mundo no debe rescindir los propios vínculos con la filosofía cartesiana. Husserl considera que el historicismo en sus distintas formas, el existencialismo y las filosofías de la vida que condenan la ciencia y critican la razón moderna se encuentran tan estrechamente ligadas a la lógica de la "decadencia" como a la racionalidad apodíctica contra la que reaccionan. «La filosofía de la decadencia no es sólo la que persigue justificar la humanidad cegada por el progreso, sino también aquella que, reaccionando de manera crítica contra ésta, asume grandiosos ademanes existenciales» (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*).

4.4.4 EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA EN WITTGENSTEIN

Una de las tesis fundamentales de Wittgenstein es que un enunciado puede ser correcto desde el punto de vista gramatical y, sin embargo, carecer de *sentido*. Es más, en numerosas ocasiones esta corrección gramatical da lugar a que se consideren enunciados auténticas estructuras lingüísticas que en realidad no lo son. Según Wittgenstein, este tipo de malentendidos desempeñan en la filosofía un papel considerable:

La mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido. No podemos, pues, responder a cuestiones de esta clase de ningún modo, sino solamente establecer su sin sentido (4.003)

Todos estos pseudoenunciados, pseudoargumentos y pseudoproblemas tienen que ser primero descubiertos y después excluidos de toda discusión científica; precisamente en esto radica la tarea de la filosofía: toda filosofía es "crítica del lenguaje".

Lo que hace que un enunciado sea un enunciado en sentido estricto es su sentido y no su estructura gramatical. Para constituir un enunciado sólo es esencial el sentido:

La proposición posee aspectos esenciales y accidentales. Accidentales son aquellos aspectos que se deben al particular modo de producir el signo proposicional. Esencial son aquellos que sólo permiten a la proposición expresar su sentido (3.34)

Lo esencial en una proposición es aquello que es común a todas las proposiciones que pueden expresar el mismo sentido (3.341)
Este "algo" que constituye lo peculiar de un enunciado genuino, y que es además lo único verdaderamente esencial en un enunciado, su sentido, no es algo irreducible y último, sino que es susceptible de análisis lógico.
Un enunciado con sentido (y sólo un enunciado con sentido) representa un "estado de cosas"; y, únicamente porque representa un estado de cosas puede decirse que el enunciado tiene un *sentido*.

En la proposición viene, por así decirlo, construido, en conjunto, un estado de cosas a modo de experimento.

Uno puede decir en lugar de esta proposición tiene tal y tal sentido, esta proposición representa tal y tal estado de cosas (4.031)

El sentido de un enunciado es lo que el enunciado representa:

La proposición es una figura de la realidad (4.01)

La proposición sólo dice algo en cuanto es una figura (4.03)

Lo que la figura representa es su sentido (2.221)

El enunciado es verdadero cuando el estado de cosas que representa se da de hecho, y falso cuando no se da:

La realidad es comparada con la proposición (4.05)

La proposición puede ser verdadera o falsa sólo en cuanto es una figura de la realidad (4.06)

Entender el sentido de un enunciado significa que se está en condiciones de indicar qué estado de cosas representa, qué se sabe, qué estado de cosas tiene que darse para que el enunciado sea verdadero: Entender una proposición quiere decir, si es verdadera, saber lo que acaece (4.024)

Sólo cuando puede indicarse qué estado de cosas representa el enunciado; sólo cuando puede indicarse en qué condiciones se diría de este enunciado que es "verdadero", puede decirse que se ha entendido el sentido del enunciado.

Para poder decir de un enunciado (al que designamos con la letra p) que «[...] es verdadero (o falso), debo haber determinado en qué condiciones llamo verdadero a $2p$ » y con ello determino el sentido de la proposición» (4.063)
Dicho en palabras de Waismann:

Una aserción describe un estado de cosas, que se da o no[...] si no es posible indicar de ninguna manera cuándo un enunciado es verdadero, el enunciado en cuestión no tiene sentido, pues el sentido de un enunciado es el método de su verificación (Waismann, F., "Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs", *Erkenntnis* 1 (1930), p. 229)

Los enunciados universales son, por principio, enunciados inverificables. Las circunstancias que verificarían de una manera concluyente a un enunciado universal no se pueden dar en la experiencia; en una palabra, los enunciados universales *no representan un estado de cosas empírico*. Wittgenstein no cree que sea posible establecer desde dentro los límites del pensamiento:

Este libro quiere, pues, trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos; porque para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de ese límite, y tendríamos, por consiguiente, que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar (Wittgenstein, *Tractatus*, Prólogo)

¿Cuál es el ámbito desde el que se determinan estos límites? El criterio de demarcación de Wittgenstein, es decir, el *concepto de sentido*, establece los límites en el ámbito del lenguaje, dentro de los *enunciados gramaticalmente correctos*:

Este límite, por lo tanto, sólo puede ser trazado en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sinsentido (*ibíd.*)

En Wittgenstein el problema de la demarcación aparece como uno de los problemas fundamentales que tiene planteados la filosofía:

La filosofía delimita el campo disputables de las ciencias naturales (4.113)

Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable.

Debe delimitar lo impensable desde dentro de lo pensable (4.114)

El ámbito de lo cognoscible, de lo que tiene sentido, es el ámbito de los enunciados que expresan "la existencia o no existencia de estados de cosas; *el ámbito de la ciencia empírica.*

La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales) (4.11)

Más allá de los límites, del sentido, se halla lo impensable, el absurdo, el mundo de los pseudo problemas filosóficos.

Delimitar, purificar, clarificar: he ahí la tarea propia de la filosofía que no puede, como lo puede, sin embargo, la ciencia empírica, establecer enunciados verdaderos:

La filosofía no es una de las ciencias naturales.

(La palabra "filosofía" debe significar algo que esté sobre o bajo, pero no junto a las ciencias naturales) (4.111)

El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento.

Filosofía no es una teoría, sino una actividad.

Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones.

El resultado de la filosofía no son "proposiciones filosóficas", sino el esclarecerse de las proposiciones.

La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos (4.112)

El método auténtico del filosofar, de esta actividad clarificadora, demarcadora, estriba ante todo en poner al descubierto los pseudo enunciados y pseudo problemas metafísicos. Es una actividad negativa, "estéril", pero es la tarea propia de la filosofía: sólo las aserciones de las ciencias empíricas dicen algo con sentido.

Pseudo enunciados y pseudo problemas surgen con el uso de *términos vacíos*, que tienen un sentido emocional, pero que carecen de significado desde un punto de vista lógico:

Toda proposición posible está legítimamente construida, y si no tiene sentido esto se debe únicamente a que no le hemos dado un *significado* a cualquiera de sus partes constitutivas.

(Aunque creamos habérselo dado.) (5.4733)

De ahí nace el programa de la actividad demarcadora de la filosofía, el *programa* del "método de descubrimiento de pseudo problemas.

El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural -algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía-; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás -pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía-, pero sería el único estrictamente correcto (6.53)

El criterio del sentido de Wittgenstein divide el ámbito del lenguaje en dos esferas: distingue sentido de sinsentido, enunciado de pseudo enunciado, y -como criterio de demarcación- la *ciencia empírica de la metafísica*. La filosofía genuina, que no pretende enseñar nada, no pertenece (según Wittgenstein) a ninguna de estas dos esferas, pues es la *acción* misma del delimitar; su tarea es proteger el ámbito del sentido, de la ciencia empírica, de las pretensiones de la metafísica.

En el *límite* mismo entre sentido y sinsentido (ya del lado del sinsentido) se encuentra la Lógica:

Una dilucidación correcta de los enunciados de la lógica tiene que colocarlos en una posición peculiar entre todos los demás enunciados (6.112)

Las proposiciones de la lógica son tautologías (6.1)

Por consiguiente, las proposiciones de la lógica no dicen nada. (Son proposiciones analíticas) (6.11)

Tautología y contradicción no son figuras de la realidad. No representan ningún posible estado de cosas. En efecto, una permite *todos* los posibles estados de cosas; la otra, *ninguno*.

En la tautología, las condiciones de acuerdo con el mundo -las relaciones representativas- se anulan recíprocamente en cuanto no están en ninguna relación representativa con la realidad. (4.462)

La tautología y la contradicción carecen de sentido [...] (Yo no sé, por ejemplo, nada sobre el tiempo, cuando yo sé que llueve o no llueve.) (4.461)

No obstante, aunque estén más allá del límite, no se hallan dentro del ámbito de la Metafísica del "sinsentido" propiamente dicho, sino justamente en el *límite*:

Tautología y contradicción son los casos límites de la unión de signos, es decir, su disolución (4.466)

Tautología y contradicción no son, sin embargo, sinsentidos (4.4611) Introduciendo la lógica en el ámbito del lenguaje, habría que distinguir tres esferas: 1) los enunciados con sentidos de la ciencia empírica, 2) los enunciados sin sentido de las tautologías de la lógica (y la matemática), 3) y los pseudoenunciados absurdos de la metafísica. En todos ellos actúa la filosofía como "crítica del lenguaje", clarificando, limitando.

A partir de 1929 Wittgenstein se aplicó en ofrecer del lenguaje, y de los problemas filosóficos conectados con él, una visión opuesta a la que había ofrecido en el *Tractatus*. Ahora la lógica no es ya el determinante ni del pensamiento ni de la realidad. El lenguaje es un conjunto de procedimientos para utilizar las palabras en conexión con diversas actividades; es lo que Wittgenstein llamó "juegos de lenguaje". Wittgenstein se esfuerza en huir de las rigurosas y estrictas condiciones que impone la lógica. Por la misma razón, la ciencia ya no puede sustituir a la filosofía. No hay ninguna teoría del significado que dé primacía a la ciencia sobre la filosofía. Un lenguaje es simplemente un conjunto de actividades realizadas por medio de palabras en conexión con actividades extralingüísticas.

Entre estas actividades o juegos de lenguaje no hay más que semejanzas o parecidos; no hay que buscar nada que sea común a todos ellos. Sin embargo, la idea de filosofía es muy parecida. Tampoco ahora es posible la filosofía, porque no hay actividades extralingüísticas a las que acompañe el uso filosófico del lenguaje, es decir, porque no hay un juego de lenguaje filosófico. «Los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje se va de vacaciones».

Es la falta de atención al lenguaje lo que produce problemas filosóficos. Por ello, no hay problemas filosóficos genuinos, que haya que resolver. Sólo hay pseudo problemas que debemos eliminar. Y esto lo conseguiremos volviendo nuestra atención al lenguaje.

Los problemas filosóficos se generan en confusiones del lenguaje y se disuelven con una atención adecuada al uso real cotidiano del lenguaje. Así, la filosofía pierde la categoría intelectual que había adquirido a lo largo de los siglos, para convertirse en algo tan modesto como la descripción de los usos lingüísticos: «Debemos acabar con toda explicación y sólo la descripción debe ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, es decir, su propósito, de los problemas filosóficos.

Éstos ciertamente no son empíricos, sino que se resuelven observando el funcionamiento de nuestro lenguaje, de tal manera que lo reconozcamos: a pesar de nuestra tendencia a malentenderlo [...] La filosofía es una lucha contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por medio de nuestro lenguaje» (*Investigaciones filosóficas*, § 109)

4.4.5 FILOSOFÍA ANALÍTICA Y METAFÍSICA

Los filósofos del Círculo de Viena no sólo excluyeron del ámbito de sus intereses teóricos o cognoscitivos al lenguaje ordinario, sino también los razonamientos metafísicos, éticos, estéticos y religiosos.

Estos discursos carecen de significado propio porque son inverificables y, por tanto, irreductibles al lenguaje "cosista" de las ciencias físico-naturales. Sin embargo, el principio de verificación tuvo una existencia ajetreada:

- 1) en primer lugar, dicho principio pareció autocontradictorio;
- 2) en segundo lugar, no se requiere demasiado esfuerzo para comprender que ese principio, en cuanto tribunal de última instancia, era criptometafísico: se pretendía jugar al ajedrez con reglas del rugby;
- 3) además, afectado de finitismo e inductivismo, no se mostró capaz de dar cuenta de las leyes universales de las ciencias empíricas. A partir de estas críticas se llegó al criterio de falsación como criterio de demarcación.

En un clima liberalizado por el criterio de demarcación y por el principio wittgensteiniano del uso, desapareció la angustia neopositivista con respecto a la metafísica. Es cierto que las aseveraciones metafísicas no son ni tautológicas ni falsables pero, a pesar de todo, no carecen de sentido. También ellas poseen un uso o, más bien, diversos usos que es necesario descubrir en vez de condenar. Los resultados más significativos que obtuvo la filosofía analítica en sus reflexiones acerca de la metafísica fueron:

Carece de sentido afirmar que la metafísica carece de sentido;

El "calambre mental" en la reflexión acerca de la metafísica se origina cuando pretendemos que la metafísica sea tan informativa como las ciencias empíricas;

La metafísica es un *new way of seeing*, un golpe de vista, un enfoque que nos permite contemplar todo el universo como si éste se hallase en su amanecer primero;

4) La metafísica es visión y, por tanto, paradoja. Su verdad reside en su falsedad. Las paradojas, es decir, las aseveraciones metafísicas, son terremotos dentro de nuestro *establishment* lingüístico-conceptual. Las metafísicas son una prohibición contraria a la esclerosis del pensamiento;

Las funciones desempeñadas por las metafísicas son tareas morales, políticas, de reforzamiento psicológico, de apoyo a los fines de la religión o de sustitución de éstos;

Las aseveraciones metafísicas son mandatos, invitaciones a contemplar el mundo con ojos nuevos. Por eso, resultan herméticas o bien ingenuamente infantiles;

Las metafísicas pueden desarrollar la función de generar hipótesis científicas. Se trata de cuestiones científicamente insolubles que, a pesar de ello, plantean problemas que en la mayoría de los casos después hallan una solución.

Si la metafísica es una visión del mundo, "un modo de ordenar u organizar el conjunto de las ideas con las cuales leemos el mundo, entonces, si no somos reformadores metafísicos, una tarea útil consistirá en penetrar en aquella gramática más profunda, que refleja los supuestos de todo nuestro pensamiento y nuestra experiencia". Con esto llegamos a lo que Strawson llamó "metafísica descriptiva".

Las metafísicas, al no ser falsables, no pueden ser verdaderas ni falsas. En cierto modo, uno se convierte a ellas. Si se asume una determinada metafísica, el mundo se ve de un modo distinto.

4.4.6 ADORNO Y HORKHEIMER

En la *Dialéctica de la ilustración* Adorno y Horkheimer señalan la *autocontradicción* que presenta el ideal ilustrado de ciencia como garante de la verdad y de la emancipación: la ciencia ya es sólo ejercicio del dominio del hombre sobre las cosas y sobre el propio hombre; de condición y principio de la libertad, la razón se ha convertido en condición de un mundo achatado,

ordenado, en el que la libertad misma, el mismo tiempo libre, es objeto de comercio, cálculo, manipulación.

La paradoja de la razón tecnocrática y científica hoy dominante aparece con evidencia si se recuerda que ella misma ya se exhibía, en la culminación de su más "triumfal claridad", en el exterminio de Auschwitz, es decir, en la más desenfrenada e impensable manifestación de irracionalidad.

De aquí nace "la típica situación de *impasse* en la que se debate hoy el pensamiento filosófico": renunciar a la filosofía una vez han quedado claras sus salidas autcontradictorias equivaldría a secundar el proceso de administración irracional de la vida en acto en el mundo dominado por la ciencia y por la técnica, significaría dar la propia aprobación a una racionalidad científica simplificadora, realización-disolución de la filosofía modelada por la ciencia. ¿Cuál puede ser entonces el papel de la filosofía?

Los teóricos frankfurtianos asignan a la filosofía una tarea crítica: se trata de desmentir sistemáticamente las "verdades" que se presentan como tales, mostrando el núcleo de no-verdad, oportunismo, contradictoriedad. Frente a la dialéctica de la razón burguesa-ilustrada, la razón dialéctica actúa de una forma sistemáticamente contradictoria: a las razones pragmáticas y operacionales del mundo de la ciencia y de la técnica se le opone un pensamiento negativo, que no mira el resultado, sino al rechazo de cualquier verdad que se pretenda resolutive; a la positividad del objetivismo científico se le opone la negatividad de una teoría crítica que utiliza el pensamiento como "negación de aquello que se conforma inmediatamente delante de nosotros".

4.4.7 HEIDEGGER

En "El final de la filosofía y la tarea del pensar" afirma que la filosofía se encuentra cercana a su fin gracias a un desarrollo derivado de su naturaleza. Entendida como pregunta sobre las distintas regiones del ser ha profundizado y especificado su interrogar hasta desmembrarse en las distintas ciencias que se ocupan de la historia, el derecho, la naturaleza, etc.

El diluirse en las ciencias específicas era la íntima vocación de la filosofía incluso desde sus orígenes. Pero ¿por qué la "realización" de la filosofía en las ciencias supone también su fin? Las ciencias específicas, explica Heidegger, se caracterizan por relacionar mecánicamente ciertos "conceptos estructurales", categorías o criterios, con sus objetos específicos.

Las categorías en cuestión sirven en su ámbito específico de aplicación, y a éste "se le otorga sólo una función cibernética, negándole todo sentido ontológico". Es como decir que la "pregunta sobre el ser" de la que la filosofía y las ciencias específicas han surgido no aparece más: existe sólo una organizada pluralidad de operaciones encuadradas técnicamente y

científicamente reguladas. Heidegger describe el mundo de la ciencia y de la técnica como un mundo dominado por un saber instrumental, operacional, fragmentado.

Heidegger, al partir de la visión de la continuidad sustancial entre filosofía y ciencia, entre razón filosófica y razón técnico-estructural, se considera autorizado a contraponer más bien los términos "filosofía" y "pensamiento". Teniendo en cuenta que la "filosofía" -entendida como el modo específico, metafísico y, por tanto, "cientificista" de ejercitar el pensamiento que ha dominado Occidente- ya ha terminado, ¿qué otras posibilidades se mantienen abiertas al "pensamiento"? Heidegger llama "metafísica", y de forma más genérica "filosofía", a la visión del ser como realidad ubicada "frente" a la mirada humana, como conjunto de cosas "presentes", "disponibles" al obrar del hombre.

La hipótesis introducida por Heidegger consiste en que debería existir una especie de modo *prefilosófico* de pensar, al margen del destino de la filosofía y de las ciencias que de ésta se derivan. «¿Existe para el pensamiento, más allá de la *última* posibilidad de esta manera definida (la resolución de la filosofía en las ciencias tecnificantes), una *primera* posibilidad, de la que el pensamiento filosófico debería partir pero que, en cuanto filosofía, no se encuentra en grado de experimentar y de emprender?»; si así fuese, «escondida en toda la historia de la filosofía, desde su inicio hasta su final, debería encontrarse reservada al pensamiento una tarea que no era accesible ni a la filosofía en cuanto metafísica, ni, mucho menos, a las ciencias que de ésta derivan» ("El final de la filosofía y la tarea del pensar").

En Heidegger se reconoce una incompatibilidad entre la lógica de la técnica y la praxis filosófica tradicional: la técnica es, sin duda, el fin de la filosofía. Pero también se reconoce una continuidad entre la una y la otra, una continuidad no sólo justa y consecuencial, sino también "positiva", es decir, a tener en cuenta favorablemente. El mundo de la técnica indica, de hecho, el fin de la filosofía, y al mismo tiempo el (re)nacimiento de un pensamiento pre- y postfilosófico. La conclusión de la filosofía en la ciencia y, por tanto, en la técnica, coincide con el nacimiento de nuevas-antiguas condiciones del pensamiento.

4.4.8 POPPER: LA DEMARCACIÓN ENTRE CIENCIA Y FILOSOFÍA

Una diferencia tradicionalmente considerada entre la filosofía y las ciencias es la pretendida dimensión de totalidad de la filosofía, frente a la parcialidad de cada uno de los saberes científicos. Si esta fuera la única diferencia entre filosofía y ciencia, la filosofía sería equivalente a la suma lógica de las ciencias.

La otra diferencia, entre filosofía y ciencia, es que la filosofía pretende obtener respuestas definitivas, absolutas, incondicionadas ante sus interrogantes, mientras que las ciencias, lejos de buscar explicaciones últimas, se conforman con las explicaciones accesibles en cada momento histórico.

Esto se corresponde con la idea kantiana de metafísica: la pretensión de saltarse toda la cadena infinita de condiciones hasta lo incondicionado. Pero para Kant tal pretensión es legítima, por eso "no es posible aprender filosofía ... sólo puede aprenderse a filosofar".

Esta pretensión de ultimidad hace que a menudo las respuestas filosóficas respondan a cuestiones que van más allá de la experiencia. Y de aquí se deriva lo que se considera rasgo fundamental para diferenciar la filosofía de la ciencia. Que la última tiene conexión con la experiencia, pero no la primera.

Cuál es la conexión con la experiencia que sí posee la ciencia y no la filosofía ha sido materia de ardua discusión. Al principio de *Lenguaje, verdad y lógica*, Ayer formula el criterio verificacionista de significado: son proposiciones científicas aquellas que son verificables en principio por la experiencia. "En principio" quiere decir que aunque ahora seamos incapaces de verificarlas, sea imaginable una experiencia posible o futura que verificaría, o elevaría enormemente la probabilidad de, esa proposición.

Según Popper, tal criterio era demasiado restrictivo. En efecto, todas las leyes científicas tienen una formulación estrictamente universal del tipo "en todos los casos en que se dan A, B, C ... sucede X", pero los enunciados universales son lógicamente inverificables, pues se refieren a todos los casos, incluidos los futuros y los pasados. Pero es imposible verificar experimentalmente todos los casos futuros, y menos aún los pasados. Dado que una inducción completa es imposible, por ser infinita, dicho criterio prohibiría como carentes de sentido y como acientíficos todas las leyes de la ciencia.

Por otro lado, este criterio, según Hempel, es demasiado amplio, pues si tenemos un enunciado E que satisface el criterio, y otro E' que no lo satisface (el absoluto es perfecto), el enunciado compuesto "E E'" será verificado por ende científico; pero obviamente no lo es. Otro defecto es que, si bien los enunciados existenciales son verificables, sus negaciones no lo son. Pero esto es absurdo: si un enunciado tiene carácter científico, la negación de ese enunciado habrá de tenerlo igualmente.

Ante estas dificultades Popper defendió que lo característico de las hipótesis científicas es que, a diferencia de las filosóficas, son falsables. Esto se debe a la propia lógica de la confirmación. Dado que una hipótesis nunca se puede contrastar experimentalmente como tal, sino que lo que se contrasta son sus consecuencias, entonces sabemos por lógica que de la verdad de las

consecuencias no se sigue la verdad de las hipótesis -eso es la falacia de la afirmación del consecuente ($H \rightarrow C; C$); mientras que de la falsedad de las consecuencias sí se sigue la falsedad de la hipótesis (modus tollens).

Por consiguiente, las hipótesis científicas pueden ser falsadas o refutadas, pero nunca verificadas. Cuanto más se resista una hipótesis a la falsación tras sucesivos intentos, mayor razón tendremos para considerarla corroborada, pero nunca verificada.

Hempel criticó a esta teoría de Popper sobre la base de que las hipótesis científicas nunca se formulan aisladas, sino que van acompañadas de toda una serie de hipótesis complementarias o auxiliares. Con lo cual, puede ocurrir que lo refutado no sea la hipótesis principal, sino una o varias de las hipótesis auxiliares.

El esquema lógico es

$$\begin{array}{l} (H_1 \wedge H_2 \wedge H_b \wedge \dots \wedge H_h) \wedge C \\ C \\ \hline (H_1 \wedge H_2 \wedge H_b \wedge \dots \wedge H_h) \end{array}$$

O sea, que algo va mal en nuestra teoría, pero a menudo es muy difícil saber qué. No es que lancemos nuestras teorías a la naturaleza y esta nos grite "¡falso!", sino que lanzamos series de teorías a la naturaleza y esta nos contesta "¡inconsistente!".

Otra objeción es que sigue habiendo enunciados que no son lógicamente falsables: los existenciales, pues ningún conjunto finito de experiencias puede refutar un enunciado como "existe el abominable hombre de las nieves": siempre podemos haber buscado poco, o demasiado mal.

Una última dificultad, es que Popper exigía que una hipótesis fuera abandonada a la primera refutación. Pero de hecho en la historia de la ciencia hipótesis y teorías que resultaron ser verdaderas sobrevivieron mucho tiempo con contraejemplos gracias a hipótesis *ad hoc*. Popper prohíbe totalmente el uso de este tipo de hipótesis; pero no sólo hay razones históricas para defenderlas, sino que también hay razones lógicas para admitirlas. Dado que a las primeras de cambio no podemos saber si un contraejemplo está refutando la hipótesis principal o alguna auxiliar, fácilmente remediable, es contraproducente abandonar la teoría al menor problema. Habrá que esperar hasta ver si logra superar sus anomalías.

Todo esto llevó a Popper a admitir que la diferencia entre las hipótesis científicas y las filosóficas puede que sea gradual más bien que tajante. Así las

primeras tendrían un alto grado de falsabilidad, mientras que las segundas tendrían un grado mínimo o nulo.

Este resultado se compagina a medias con la concepción de la filosofía en relación con la ciencia que defendía Russell. Para Russell, la filosofía es "aquello que todavía no es ciencia". Él tenía la imagen de la filosofía como la de un queso cuyas porciones van separándose y convirtiéndose en ciencias, hasta que un día no quede nada del original. De este modo, que una teoría sea científica o filosófica sólo dependería del momento en que es formulada. Para Russell el valor de la filosofía está en sugerir teorías originales, imaginativas y arriesgadas que ayuden a impulsar la ciencia. Heidegger parece estar de acuerdo con esta concepción: "El despliegue de la filosofía en ciencias independientes es su legítimo acabamiento. La filosofía finaliza en la época actual, y ha encontrado su lugar en la científicidad de la humanidad que opera en sociedad" ("El final de la filosofía y la tarea del pensar" en *Sendas perdidas*).

4.4.9 QUINE Y LA INEXISTENCIA DE LA FILOSOFÍA PRIMERA

El holismo que Quine defiende en "Dos dogmas del empirismo" tiene como una de sus consecuencias el abandono de la distinción analítico/sintético, es decir, la distinción entre las oraciones que son verdad simplemente en función de su significado y aquellas cuya verdad depende, al menos hasta cierto punto, de cómo sea el mundo. Aunque para Quine haya una diferencia de grado entre las oraciones a cuya verdad estamos firmemente comprometidos y aquellas para cuyo abandono se nos puede persuadir más fácilmente, no hay oraciones que sean completamente irrevisables. En cierto modo, todas las oraciones han de considerarse sintéticas, aunque algunas sean más sintéticas que otras. Esta versión de holismo nos fuerza a abandonar cualquier esperanza de *filosofía primera*, un sistema filosófico que se mantenga separado de (que se justifique con independencia de, y que pueda evaluar a) las afirmaciones de las ciencias especiales como la física, o, la percepción sensible. La filosofía, y en particular la epistemología, forma un continuo con la ciencia natural, o es incluso una parte de ella.

No es una investigación peculiar de nuestros conceptos, ni una investigación independiente de los significados de términos cruciales como "saber" o "justificar". Si existiera de hecho una filosofía primera, es posible que fuera éste su objeto específico. Pero la filosofía sólo se distingue de otras formas de investigación humana por su generalidad, se aferra a cuestiones que son más generales y amplias que las que investigan las ciencias especiales de la física y la psicología.

De acuerdo con esta perspectiva, la filosofía es el estudio de la ciencia desde el mismo interior de la ciencia.

Al estudiar la ciencia desde el interior de la ciencia, el filósofo no es capaz de cuestionar de un solo golpe la totalidad de la ciencia; ha de asumir, más bien, la validez general de los procedimientos y resultados científicos para poder encontrar razones en el interior de la ciencia que le permitan cuestionar, aceptar, rechazar o reemplazar aspectos particulares. Es por ello que Quine se muestra tan complacido con la parábola de Neurath del marinero obligado a reconstruir su barco mientras ha de mantenerse a flote sobre él. Debemos mantener el barco de la ciencia intacto, en líneas generales, mientras lo examinamos y reparamos sus partes más defectuosas. No podemos amarrarlo a un puerto seguro y salirnos de él, ni podemos suponer que el descubrimiento de contradicciones en el seno de la ciencia haya de permitirnos elevarnos por encima de ella y abandonar el barco a bordo de una especie de helicóptero hegeliano.

Dado que, en ausencia de la filosofía primera, no nos queda otra alternativa que la de examinar la ciencia desde dentro, no hay ningún peligro de que la filosofía deba adoptar o imponer un criterio desde el exterior. Los criterios a usar son los criterios de la ciencia.

¿En qué se convierte la filosofía, una vez que se concibe como parte de la ciencia, más que como un estudio independiente de ella? La epistemología tradicional estudiaba la relación entre los datos y las creencias, entre la evidencia y la teoría. Intentaba mostrar cómo nuestras creencias están justificadas por los datos de los que surgen; cómo nuestras teorías científicas están justificadas por la evidencia en que descansan. Este estudio ¿ha de ser abandonado y reemplazado, o puede continuarse en el seno de una nueva perspectiva? La postura de Quine es aquí ambigua. A veces sugiere que las viejas cuestiones huelen a filosofía primera y que, de cualquier modo, el intento de descubrir una relación entre evidencia y una teoría que justificara la teoría se ha probado infructuoso. En ese caso, pregunta por qué no limitarnos a estudiar simplemente cómo nos comportamos, de hecho, cuando nos movemos desde nuestros datos a la formación de la creencia. Este estudio fáctico, claramente dentro de los límites de la psicología, es lo que denomina *epistemología naturalizada*. Deja a un lado cuestiones relativas a la justificación y considera sólo las cuestiones genéticas o causales.

Sin embargo, Quine también se muestra dispuesto a aceptar preguntas sobre fundamentos; para él, es admisible la cuestión epistemológica general: "Si nuestra ciencia fuera verdadera, ¿cómo lo sabríamos?" Según Quine, no tienen sentido las afirmaciones escépticas que niegan la posibilidad de responder a esta pregunta, y no tienen sentido porque parten del supuesto falso, el supuesto de que hay un objeto, el mundo, separado de nuestra teoría, objeto que proporciona un criterio por el que nuestra teoría puede estar determinada como falsa.

Sin embargo, según Quine, el único criterio de realidad es el que nos proporciona la ciencia, la única realidad es la que describe la ciencia. Así que no hay peligro alguno de que nuestro criterio deje de ajustarse al objeto, dado que la ciencia proporciona, a la vez, el criterio y el objeto.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. W., *Justificación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1964
- Ayer, A.J.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Orbis, 1985
- *El positivismo lógico*, Madrid, F.C.E., 1978
- *Los problemas centrales de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1984
- D'Agostini, F., *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Madrid, Cátedra, 2000
- García Borrón, J. C., *Filosofía y ciencia*, Barcelona, Teide, 1978
- Gómez Caffarena, J., *Razón y Dios*, Madrid, SM, 1985
- Heidegger, M: *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Siglo XX, 1974
- *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea, 1978
- "La época de la imagen del mundo". En *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979
- Feyerabend, P.K.: *Diálogo sobre el método*, Madrid, Cátedra, 1990
- *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona, Orbis, 1984
- *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*, Barcelona, Paidós, 1989
- Hempel, C.G.: *La explicación científica*, Buenos Aires, Paidós, 1979
- *Filosofía de la ciencia natural*, Madrid, Alianza, 1983
- Hospers, J.: *Introducción al análisis filosófico*, Madrid, Alianza, 1976
- Körner, S.: *¿Qué es filosofía?*, Barcelona, Ariel, 1975
- Kroeber, A. L., *El concepto de cultura*, Barcelona, Anagrama, 1974
- Kuhn, T.S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, F.C.E., 1977
- Muguerza, J.(ed.): *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1981
- Nieto Blanco, C., "Reflexión y humanidad. Una aproximación a las humanidades desde la perspectiva filosófica", en Nieto Blanco, C. (ed.), *Saber, sentir, pensar. La cultura en la frontera de dos siglos*, Madrid, Debate, 1997, pp. 251-273
- Nieman, F. J., *El conocimiento teológico*, Barcelona, Herder, 1986
- Popper, K.: *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962
- *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1983
- Quesada, D., *Saber, opinión y ciencia. Una introducción a la teoría del conocimiento clásica y contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1998
- Quine, W.v.O., *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1974
- , *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1985
- Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, ³1995.
- Russell, B.: *Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Labor, 1983
- *Fundamentos de filosofía*, Barcelona, Planeta, 1985
- Sacristan, M.: *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, Barcelona, Nova Terra, 1968
- Strawson, P.F., *Análisis y metafísica. Una introducción a la filosofía*.
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1985
- , *Investigaciones filosóficas*, Barcelona/México, Crítica/UNAM, 1988

Zubiri, X.: *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 1980

